

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 4

Одеса
2015

У четвертому 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 в четвертому 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 (Дніпропетровськ, Україна)
В.О. Туляков – д-р юрид. наук, професор, член-кореспондент НАПрН України (Одеса, Україна)
В.Ф. Цейх – д-р політ. наук, професор (Київ, Україна)

Редакційна колегія:

М.В. Афанасьєва – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
К.М. Вітман – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна)
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)
В.М. Дрьомін – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
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)
Л.І. Кормич – д-р істор. наук, професор (Одеса, Україна)
П.В. Кутуєв – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)
С.В. Куцєпал – д-р філос. наук, професор (Полтава, Україна)
С.А. Крилова – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
О.В. Лісєнко – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
І.М. Меліков – д-р філос. наук, професор (Москва, Російська Федерація)
С. Мінева – д-р філософії, професор (Софія, Болгарія)
Д. Мірчев – д-р філос. наук, професор (Софія, Болгарія)
В.М. Онищук – 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» 15.05.2015 р. (протокол № 5)

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 171.130.1.130.2

К. І. Алексєєва
кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри філософії та педагогіки
Національного транспортного університету

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ЩОДО ЦІННІСНОГО ЗМІЩЕННЯ АКТУАЛЬНОСТІ ГУМАНІТАРИСТИКИ

Епохальний крах матеріалістичного розуміння суспільно-історичного розвитку став поштовхом до переосмислення культурних змістів загалом і освітнього процесу зокрема. Гуманітаристика – необхідна складова здобуття вищої освіти, за влучною заувагою антирадянського філософа советської доби Мераба Мамардашвілі, уже не сприймається як «інституціональна частина державного ідеологічного апарату, деякий засіб розповсюдження єдиномислення щодо тих чи інших світоглядних проблем» [5]. На тлі такого ментального оновлення аксіологічна проблематика вийшла з периферії філософського пошуку й опинилася «на часі»: повсякчас пропонуються спроби пояснити і зрозуміти суспільство й культуру із «цінностей». Водночас усі спроби ціннісного трактування суспільних реалій наштовхуються на фундаментальні філософські питання про сутність, спосіб буття, реалізацію та роль цінностей у нашому житті.

Аналіз останніх досліджень і публікацій щодо зазначеної теми засвідчує неабиякий інтерес до різних аспектів філософії освіти, що забезпечує конкретизацію розуміння сучасної освітньо-наукової проблематики у вищій школі.

Питання філософського осмислення сьогоденних ціннісних пріоритетів освіти актуалізували такі вчені, як В. Бугров, А. Сингаївська, В. Москалик, Х. Бахтіярова, В. Ципко, О. Балагура, О. Бабошина, Т. Бірюкова, Б. Братанич, М. Бурбулес, І. Бушман, В. Вікторов, Б. Гершунський, В. Горшкова, А. Гофрон, Н. Гусинський, С. Клепко, М. Конох, К. Корсак, В. Кремінь, М. Култаєва, В. Лутай, А. Мельниченко, М. Романенко, Т. Троїцька, Ю. Турчанінова, Х. Тхагапсоев, І. Фомичова, Н. Щубелка.

Метою статті є аналіз симптоматичного явища ціннісного зміщення актуальності гуманітаристики в сучасному освітньому процесі на тлі міжціннісного досвіду існування особистості

Реалізація зазначеної мети передбачає тематизацію таких завдань:

- розкриття змісту поняття «ціннісне зміщення» в межах філософсько-аксіологічної традиції;
- виявлення специфіки етичного ресентимента як причини загрози досягненню й реалізації ієрархії позитивних цінностей і дослідження концептуалізації покладання смислової дійсності в гуманітарній культурі людства.

Феноменологію цінностей, що зумовлює феноменологію емоційного життя, варто розглядати як

самостійну, незалежну від логіки предметну й дослідницьку галузь. Мета цієї методології полягає в тому, щоб виявити те, що базується в сутності ціннісних актів і їхніх матерій. При цьому потрібно уникати некоректного ототожнення феноменологічного аналізу мислення із психологією людського мислення. Отже, те, чого вимагає філософська аксіологія в особі свого засновника Макса Шелера, – це апіоризм емоційної сфери та демаркація хибної єдності, у якій знаходився апіоризм і раціоналізм. «Емоційна етика» також не обов'язково має бути емпіричною. Ціннісне вчування, надання переваги, нехтування, любов і ненависть у сфері духу мають власний апіорний зміст, що не залежить від індуктивного досвіду, як і чисті закони мислення. Існує лише очевидність феноменологічного опису численних етичних феноменів, котрі є конкретним випробуванням матеріальності етики.

Не потрібно також надавати апіоризму зайвого ефекту формотворчості: сутність і сутнісні зв'язки «даються», а не породжуються розсудком; вони вбачаються, а не створюються. Ціннісні закономірності є визначальними предметними зв'язками, логосом, який пронизує увесь універсам.

Філософська аксіологія нівелює ще одну хитку інтерпретацію апіорного як вродженого, а не набутого. Ціннісне вбачання, як зазначає український дослідник філософської герменевтики А. Богачов, не втрачає свого апіорного характеру лише тому, що воно набувається завдяки «традиції, авторитету чи переданню» [1, с. 315]. Себто, евристична функція апіорного вбачання не залежить від джерела його походження.

Усі ми інтуїтивно й дещо по-релятивістськи обмежуємо поняття цінності лише позитивними конотаціями. Натомість аксіологічна традиція філософування обґрунтовує той суттєвий факт, що всі цінності діляться на позитивні та негативні. Це визначається сутністю цінностей і не залежить від нашого суб'єктивного сприйняття або реакцій. М. Шелер експлікує цю тезу деякими аксіомами, що «апіорі встановлюють стосунк буття до позитивних і негативних цінностей» [10, с. 300]. Їхній перелік є таким:

- існування деякої позитивної цінності є позитивною цінністю;
- існування деякої негативної цінності є негативною цінністю;
- не-існування деякої позитивної цінності є негативною цінністю;

– не-існування деякої негативної цінності є позитивною цінністю.

Усе царство цінностей перебуває в особливому порядку, котрий полягає в тому, що цінності утворюють певну ієрархію, унаслідок чого одна цінність виявляється вищою або нижчою за іншу. Феноменологічна етика надзвичайно точно описує ці особливі акти пізнання цінностей, які називаються актами надання переваги. Те, що цінність є вищою за решту, дається тільки в самому акті надання переваги. Якщо таке твердження здається на позір досить умовним і його відкидають, то лише через те, що акт надання переваги хибно ототожнюють із вибором загалом, тобто з актом прагнення. Але вибору як такому має передувати досягнення деякої цінності як вищої, адже ми обираємо із можливих цілей ту, котра вже маркована вищою цінністю. Як бачимо, усякий вибір – це вибір між однією та іншою дією. Навпаки, надавати перевагу можна лише благам або цінностям, які безпосередньо входять до «основних структур самозрозумілої донаукової дійсності повсякденного життєсвіту» [11, с. 17].

Вищою вважається цінність, яка обґрунтовує нижчу. Так, цінність корисного обґрунтована цінністю приємного, адже без приємного не було б і корисного. Саме життя є носієм і класифікатором цінностей, які в об'єктивній ієрархії володіють певною висотою. Таку ієрархію можна досягнути лише в духовних актах, які не зумовлені вітально. Лише через існування духовних цінностей і актів, життя як таке володіє деякою цінністю. Якщо б цінності були відносними щодо життя, то саме життя не мало б жодної цінності. Але всі можливі цінності обґрунтовані цінністю особистого духу і світом цінностей, які існують для нього. Адже найвищі цінності – це насамперед ті, що «максимально слабо скеровують інстинктивне життя» [9, с. 29].

Носіями цінностей, по-перше, є особи, по-друге, форми інтерсуб'єктивних зв'язків між ними, по-третє, пережиті взаємини в межах цих форм. Коли ми, наприклад, розглядаємо освіту чи культуру, ми маємо розрізняти, по-перше, особистостей як підставу цих цінностей, по-друге, форму зв'язку, що уможливорює функціонування певних спільнот, по-третє, пережиті взаємини особистостей, що сконституювали ці інститути.

Для того щоб надалі розкривати головні тези філософсько-аксіологічної традиції в контексті ціннісних зміщень сучасної епохи, необхідно простежити становлення ціннісних порядків. Як стверджує ця традиція, убачання цінностей спрямоване на певне матеріальне апріорі, що утворене якісними ціннісними модальностями апріорних відношень. Отже, маємо ранжувати цінності через певну ієрархічну структуру, яку запропонував М. Шелер:

1. Передусім як чітко відмежовані модальності виділяється ціннісний ряд приємного й неприєм-

ного. Це твердження є передумовою всіх спостережень та індукцій. Наприклад, воно апріорне стосовно будь-якого етнологічного досвіду. Якщо б якийсь мандрівник описав нам деякий вид людей, у межах якого надання переваги відбувалося навпаки (неприємного над приємним), то ми могли б апріорі не довіряти такий розповіді.

2. Як друга ціннісна модальність виділяється сукупність цінностей вітального почуття. Сюди належать усі ті якості, які охоплюють протилежність «благородного» й «низького». Похідними від них є цінності добробуту, здоров'я і смерті, радості й печалі, мужності й страху, гніву та помсти.

3. Від цінностей життя відділяється царина духовних цінностей. Уже в способі своєї даності вони є тим, що робить людину людиною, забезпечує її культурний та інтелектуальний розвиток. Ця ціннісна модальність є ключовою для освітніх процесів, а її реалізація – прикладом розуміння і продукування сенсів, забезпеченню чого слугує сфера гуманітаристики. До основних видів цих цінностей належать такі: 1) цінності прекрасного й потворного, уся царина естетичних цінностей; 2) цінності справедливого та несправедливого; 3) цінності «чистого пізнання істини», які намагається реалізувати філософія. Цінності науки похідні від цінностей пізнання, оскільки наука керується метою панування над явищами.

4. Останньою є ціннісна модальність святого й не-святого. Вона виявляє себе лише в тих предметах, котрі в інтенції нашої свідомості даються як абсолютні. Це може бути будь-який предмет із так званої абсолютної сфери. Як стани цьому ціннісному ряду відповідають почуття блаженства та відчаю. Відповідна реакція виявляється у вірі й невірі, благоговінні й поклонінні. Акт, у якому ми досягаємо цінності святого, – це акт певного виду любові, якій сутнісно належить те, що вона пов'язана з особистостями, з тим, що має особистісну форму буття. Тому самостійною й абсолютною цінністю у сфері «святого» буде цінність особистості. Особистість має сформуватися через певний особистісний досвід, який виявляється в акті творчого самовизначення. Освіта є засобом цієї персональної реалізації, що скеровується мисленням, а гуманітарні науки, своєю чергою, сприяють концентрації і критичності цього мислення.

Звідси можна висувати, що сутнісною ознакою вищої цінності є те, що вона менш відносна, сутнісною ознакою ж найвищої цінності – те, що вона абсолютна. Інші сутнісні зв'язки є похідними від них.

У своїй праці «Ресентимент у структурі моралей» М. Шелер ставить таке питання: яка роль ресентимента в побудові християнської, а згодом і сучасної буржуазної моралі? [8, с. 68]. І тут його висновок суттєво розходиться із висновком Фрідріха Ніцше як критика традиційної моралі ресентимента.

М. Шелер намагається переконати нас у тому, що саме ресентимент став однією із найвпливовіших сил сучасного соціального руху ще від XVIII ст., значною мірою перетворивши та сформувавши панівну мораль.

Визначальне правило сучасної моралі говорить: морально цінними є лише ті явища й учинки, котрі людина як індивід виробила в собі власною силою та власною працею. Звідси випливає, що немає й не може бути деяких особливих, споконвічно цінних моральних задатків. Глибинною основою такого оцінювання є зовсім нова настанова в ціннісному пізнанні, а саме: якщо я бачу людину, котра від природи володіє силою волі, яку інший має ще в собі старанно випрацювати, то я – поки в мене настанова на те, щоб бачити й відчувати самі цінності, – надам перевагу першому над другим. Адже в першого вже є те, що для іншого ще треба отримати, тому що він ближче підійшов до ідеалу досконалості. Але такої здатності бачити, не відчуючи заздрості, протистоїть інше ставлення: для біднішої та нижчої натури нестерпна дистанція, яка відділяє її від вищої натури. Тоді через ресентимент виникає прагнення заперечувати цінність цієї переваги як цінність моральну. Через це її приписують праці, у результаті якої ніби щоразу відбувається приріст морального рівня. Якщо раніше звертали увагу на оприявлення ціннісної якості, то тепер вона перемикається на суб'єктивну працю, в результаті якої виникає аксіома: морально цінним є лише те, що може й уміє кожен. За рахунок цього підвищується самооцінка людини як «морального пролетаря». Адже те, що було для неї нестерпним, – перевага «благородної натури» – уже не має жодної цінності. Унаслідок цього найвищою цінністю стала «моральна праця». Так через переоцінювання цінностей морально збіднілі натури тамують спрагу помсти стосовно здібніших у моральному сенсі натур. Таке ціннісне зміщення зумовлює проблему існування метацінності, котра полягає не в пошуках «гіпотез щодо походження моралі, а цінності самої моралі» [6, с. 246].

Із цим тісно пов'язані два інших фундаментальних принципи: по-перше, заперечення солідарності людства в моральній вині й моральній заслугі; по-друге, припущення про рівність людей стосовно духовних і моральних задатків. Лише недовіра породила сучасний моральний індивідуалізм з його запереченням принципу солідарності. Щодо вимоги рівності, то за нею завжди приховується бажання принизити того, хто стоїть вище і є носієм вищих цінностей, до рівня того, хто стоїть нижче. Адже той, хто відчуває в собі природну міць, рівності не потребує. Його потребує як усеагального принципу лише той, хто боїться програти.

Для сучасної моралі характерне суб'єктивування цінностей. Мова йде про виправдання повної

анархії в моральних оцінках, унаслідок чого складається враження, що в цій сфері взагалі немає міцної основи, на яку можна було б опертися. Або замість справжньої ціннісної об'єктивності приймається певний сурогат родової свідомості, яка виявляє примусову силу до індивіда у формі імператива: «Ти змушений». Усеагальне визнання тієї чи іншої дії або бажання як «доброго» замінює відсутню ціннісну об'єктивність. Відбувається збій культурного коду, що утруднює інтеграційні процеси в суспільстві. Створюється враження, ніби всі разом зможуть угледіти те, чого не зміг угледіти й розпізнати кожен окремо.

Як зазначалося раніше, серед ціннісних модальностей є дві, котрі належать ціннісній сфері середнього рівня, – цінність корисного й цінність вітального. Вони, відповідно, конкретизуються як цінність збереження та цінність розвитку. Отже, життю належить виробляти корисне й насолоджуватися приємним лише залежно від свого місця в системі вітальних цінностей і від міри панування над корисними речами. Однак у сучасній моралі цей значимий сам по собі ранговий порядок цінностей перевернувся, себто зазнав ціннісного зміщення.

«Новомодний» аскетизм виражається в тому, що насолода приємним, пов'язана з корисним, поступово відходить настільки, що приємне виявляється підпорядковане корисному. При цьому рушійною силою сучасної людини праці й користі є ресентимент, спрямований проти розвиненішої здатності насолоджуватися та мистецтва насолоди, а також заздрість і ворожість, які виступають проти багатшого життя, що водночас є розвиненішою здатністю до отримання задоволення. До цього можна додати ширший аспект розуміння ставлення до приємного як до чогось надлишкового й непотрібного. У наш час більшість інтелектуалів сходяться на тому, що бути гуманітарієм на вітчизняних теренах – це недозволена розкіш, а актуальність гуманітаристики в освітньому процесі поступово замінюється її симулякром – «маскуванням відсутності дійсності» [2, с. 259]. Гуманітарні науки зараз мають характер чогось не обов'язкового, не придатного для життя в епоху постіндустріального суспільства.

Це зумовлено тим, що ціннісна свідомість успішної людини, сконструйована медійним простором і рекламно-маркетинговими схемами, несе в собі підпорядкування цінностей життя цінностям корисного, яке поглиблюється із перемогою індустріального й комерційного духу над войовничим і теолого-метафізичним духом. Життєва мудрість, здатність до швидкого пристосування, калькулювальний розсудок, постійність у праці і старанність, економність і педантична точність в укладанні й дотриманні угод – такі тепер головні чесноти, перед якими відступає мужність, смі-

ливість, готовність до самопожертви, захват рішучістю, жага завоювань, патріотизм, внутрішня свобода і щирість. У такому самому дусі змінюється сенс понять усіх позитивних якостей. Навіть там, де за ними зберігаються старі назви, мається на увазі дещо зовсім інше.

Виходячи з цих принципів, можна зрозуміти ціннісне ставлення, яке виражає панівний етос індустріалізму: перевага цінностей корисного та інструментальних цінностей над цінностями життя й органічними цінностями.

Це засвідчує перемогу ресентимента в моралі. М. Шелер ставить питання: хто вважатиме себе одним із багатьох і лише одним із багатьох, якщо знає, що в нього є хоча б одна перевага, у якій він перевершує інших? Така вимога може виходити лише від того, хто відчуває себе позбавленим узагалі яких-небудь чеснот і хоче, наскільки це можливо, порівнятися з іншими. «Один із» – саме той, хто не являє собою нічого, окрім того, що він «із багатьох» [8, с. 195].

Природне довкілля, до якого людина пристосувалася завдяки знаряддям і технічній цивілізації, не є для життєдіяльності людини деякою даністю або об'єктом пасивного пристосування. Цілеспрямована активність людської діяльності вже сформувала його, обравши із усього багатоманіття феноменів. Між тим світогляд ресентимента хоче замкнути життя у границях, покладених нею для себе самої в ході еволюції. При цьому утворення органів розуміється як пристосування до навколишнього світу, основане лише на більш-менш тривалому періоді застою в життєвій активності і процесі утворення органів. Світ ближнього довкілля, до якого люди пристосовують свої знаряддя, – насправді лише місце в неосяжному всесвіті, обране нашою вітальною організацією, а не ціле, котре охоплює всіх живих істот.

Але разом із тим не потрібно впадати в «раціоналістичний песимізм» критиків транснаціонального капіталу [7, с. 376]. Не потрібно обмежувати людину у виготовленні знарядь і виробництві товарів споживання, що уможливило цивілізаційний розвиток; це було б жахливою помилкою. Людина як біологічно найстабільніша з усіх живих видів зобов'язана й буде створювати цивілізацію. Однак людина має робити це лише в установлених межах – до тих пір, поки знаряддя слугують життю. Наслідок ресентимента – не позитивне оцінювання знаряддя, а прирівнювання цінності знаряддя до цінності життєво важливого органу.

У ході розвитку сучасної цивілізації природа, якою людина хотіла оволодіти, намагаючись звести її до механіки, перетворилася в пана й господаря людини, машина – у пана й господаря життя. Речі ставали розумнішими та могутнішими, а людина перетворювалася в деталь створеної нею машини [8, с. 201]. Цей загальноновизнаний

факт – наслідок фундаментального перевороту в цінностях, який сягає корінням у перемогу цінностей людей зі слабкою вітальністю, і те, що першопричиною цього перевороту є ресентимент. Увесь механістичний світогляд – інтелектуальний символ повстання рабів у моралі. Становлення й поширення механістичного світогляду та відповідних йому оцінок можна зрозуміти лише як результат послаблення життя в його пануванні над речовинністю, послаблення духу й волі в їх пануванні над автоматизмом життя.

Передусім це реалізується в негативних наслідках однобічного індустріалізму. Хто бачить у цивілізації знарядь продовження процесу утворення органів, природно бажає індустріалізму безмежного розвитку. І тоді всяка шкода, яка завдається їхньому життю, наприклад дитяча й жіноча праця, утворення великих міст зі шкідливими для здоров'я умовами проживання, усе більша кількість випадків, коли на укладання шлюбу й народження дітей ідуть винятково заради власності та грошей, ігноруючи вітальні якості, розглядається як тимчасові труднощі, які індустріалізм самотужки й переможе, вийшовши на вищий рівень розвитку.

Інший випадок, коли від цієї омани відмовляються. Тоді індустріальний прогрес розглядається як цінний не безумовно, а за умови, що він не завдає довготривалої шкоди цінностям життя. У цьому випадку ми говоримо: збереження здоров'я раси та її складових груп тією мірою, якою вони наділені природою повноцінними, благородними вітальними якостями і здібностями, є самоцінним, порівняно з їхніми досягненнями, які приносять користь, і заслуговують на перевагу навіть там, де вона призведе до зниження темпів індустріального зростання. Так, сім'я та нація потребують підтримки й турботи навіть у тому випадку, якщо буде доведено, що ці міри сповільнять індустріальний прогрес і поширення цивілізації. Групи людей, які становлять народ, заслуговують пільг у розподілі благ і почестей не відповідно до міри їхнього вкладу у виготовлення корисних і приємних продуктів, а насамперед відповідно до тих історично-політичних значень, які вони мають для створення та збереження в народі вітально цінних владних відносин. М. Шелер переконаний, наприклад, що сільське господарство – сам по собі цінніший вид діяльності за промисловість і торгівлю, і його варто підтримувати й оберігати вже за тієї простої причини, що воно сполучене зі здоровим способом життя. Якщо врахувати, що сільське господарство робить національні єдності незалежними від інших країн, то стане зрозумілим, чому воно заслуговує на увагу й турботу навіть тоді, коли фактично вигідніша – із суто економічного погляду – подальша індустріалізація. Точно таким шляхом потрібно оберігати – усупереч

спустошливим тенденціям індустріалізації – усі види тварин і рослин, лісів і ландшафтів, а також свою особистісну ідентичність. Нестабільність і швидкі зрушення в царині знання позбавили уявлення людей про самих себе колись властивого їм відчуття надійності. На підтвердження цього американський дослідник Ернст Гелнер у дусі постмодерної іронії пише: «Либонь, нині особистість є сміховинною й умовною, ніж була раніше, принаймні в її чинності вже не можна бути впевненими» [4, с. 271].

Класики сучасної практичної філософії, серед яких Ганс Йонас, Карл-Отто Апель, Вітторіо Гьосле, стверджують, що надія на виживання пов'язується тут із компромісом між підкоренням і збереженням світу [3]. Цей компроміс можливий лише тоді, коли людині вдасться також і позалюдську природу, яку вона не створила, зрозуміти як предмет етичної відповідальності й турботи. Природа має слугувати не лише засобом, а й метою, бути не лише пасивним, а й активним началом, якому людина має підкорятися. Із цього випливає, що вижити можна лише шляхом підкорення життю через його опанування в гуманітарно-освітній царині.

Тому не випадково, що принцип збереження буття фактично збігається із принципом збереження людини й людства. «Ми маємо знати, що людині належить бути», – така головна вимога аксіології, котра виступає як онтологія людини, або метафізика людини. Усвідомлення цього знання не має затмарюватися зміщенням ціннісних оцінок щодо актуальності перманентного розвитку мисленнєвих спроможностей особистості через засвоєння й розуміння нею всього багатства гуманітаристики.

Отже, аксіологічний вимір існування індивідуальності є надто пластичним, кон'юнктурним і хистким, що зумовило такі висновки цього теоретичного дослідження:

- ціннісне зміщення є результатом заміщення матеріалістичними цінностями вітальних цінностей, себто цінностей життя;

- експлікація поняття ресентимента на інструментально-атрибутивному рівні щодо суспільної моралі, котра виникає ще за часів індустріального суспільства, оприявило її функціонування на рівні ціннісного утилітаризму;

- поступове нівелювання актуальності вивчення й засвоєння гуманітаристики як сукупного комплексу наук про людину, що водночас вивчаються самою людиною, є наслідком забуття життя, себто порушення порядку ціннісної ієрархії.

Перспективи подальших розвідок у цьому науково-дослідному напрямі мають бути зумовлені експлікацією фактичного проблемного поля ідентифікації індивіда, його ціннісної ієрархії та фактора осмислення ролі інституту освіти в модерному суспільстві.

Література

1. Богачов А. Філософська герменевтика / А. Богачов. – К. : Курс, 2006. – 406 с.
2. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр // Современная литературная теория. – М. : Флинта ; Наука, 2004. – С. 258–271.
3. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гьосле ; пер. з нім. А. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.
4. Гелнер Е. Розум і культура / Е. Гелнер ; пер. з англ. С. Савченка. – Х. : Акта, 2004. – 295 с.
5. Мамардашвили М. Как я понимаю философию / М. Мамардашвили [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001103/st003.shtml>.
6. Радеев А. Ницше и эстетика / А. Радеев. – Х. : Гуманитарный центр, 2013. – 304 с.
7. Сторі Дж. Теорія культури та масова культура / Дж. Сторі ; пер. з англ. С. Савченка. – Х. : Акта, 2005. – 357 с.
8. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер. – СПб. : Наука ; Университетская книга, 1999. – 231 с.
9. Шелер М. Философские фрагменты из записных книжек последнего года жизни / М. Шелер // Топос. – 2006. – № 3. – С. 27–42.
10. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения / М. Шелер. – М. : Гнозис, 1994. – С. 259–338.
11. Шюц А. Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман ; пер. з нім. В. Кебуладзе. – К. : Український центр духовної культури, 2004. – 560 с.

Анотація

Алексєєва К. І. Філософія освіти щодо ціннісного зміщення актуальності гуманітаристики. – Стаття.

У статті провадиться філософсько-аксіологічний аналіз актуальності гуманітаристики в сучасному освітньому процесі на тлі «міжціннісного» досвіду існування особистості, що виявляє симптом зміщення ієрархії життєвих пріоритетів. Робота присвячена проблемі експлікації поняття ресентимента й обґрунтуванню його принципової значущості для сучасного філософського дискурсу. Провадиться аналіз філософських, етичних та освітніх контекстів інтерпретації гуманітаристики. На основі протиставлення й порівняння цих теорій запропоновано обґрунтування актуальності вивчення гуманітарних дисциплін, що покликані прояснити осмислення людського «тут-буття-у-світі».

Ключові слова: ціннісна ієрархія, ціннісне зміщення, ресентимент, гуманітаристика, етос.

Аннотация

Алексеева Е. И. Философия образования по поводу ценностного смещения актуальности гуманитаристики. – Статья.

В статье освещается философско-аксиологический анализ актуальности гуманитаристики в современном образовательном процессе на фоне «межценностного» опыта существования личности, что обнаруживает симптом смещения иерархии жизненных приоритетов. Работа посвящена проблеме экспликации понятия ресентимента и обоснованию принципиальной значимости этого понятия для современного философского дискурса. Раскрыты философские предпосылки концептуализации гуманитаристики в зависимости от этических и образовательных контекстов ее интерпретации. Таким образом, экспликация гуманитаристики

потенциально содержит в себе неограниченное количество философских векторов, которые направлены на осмысление человеческого «здесь-бытия-в-мире».

Ключевые слова: ценностная иерархия, ценностное смещение, ресентимент, гуманистаристика, этос.

Summary

Alekseyeva K. I. Position of philosophy of education on valuable bias of relevance of humanities. – Article.

Philosophical-axiological analysis of relevance of humanities in modern educational process against the background of “inter-valuable” experience of human

existence revealing symptom of hierarchical bias of life priorities is described in this article. Philosophical, social and literary contexts of interpretations of the humanities are described in the research. Contemporary philosophical discourse proposes the forming of the human experience threw the narrative expression of hierarchy of values according to life situations. In such way the expression of the humanities potentially contains unlimited quantity of philosophical vectors which are going to undeinrstanding of human “being-in-the world”.

Key words: hierarchy of values, valuable bias, resentyment, humanities, ethos.

UDC 316.772.5

K. V. Bataeva*Doctor of Philosophic Sciences, Docent,
Professor of Department of Sociology of
Kharkov Humanitarian University
“People Ukrainian Academy”*

SOCIAL PHENOMENON OF ONLINE RELIGION: PECULIARITIES OF ORTHODOX INTERPRETATION

Introduction

Social relations that form in virtual religious communities can be considered, on one hand, as some simulating copies of social connections that exist in real church that have imperfect and mimicking nature. Supporters of this opinion suppose that virtual religious communities are unable to replace real interaction in physical church, being only supplement to it. For example, according to Campbell H. and Clark L., online community served as a “supplement, not substitute” for offline church involvement [5; 8]. On the other hand, the opposite evaluation of the virtual sociality is possible in which it appears as more efficient and demanded form of social interaction between cyber-actors. Apologists of this position state that cyber-space allows forming stronger links between religious cyber-actors than in real life. As a result, it is considered that virtual religion can replace real religion. As an example, S. Kale supposes that “virtual religious experience could substitute traditional church community in some cases” [15, p. 479].

This paper presents Orthodox treating of virtual religion phenomenon for marking which we will use the concept of “online religion” introduced by C. Helland and accepted in modern virtualistics: “there is distinction between religious websites where people could act with unrestricted freedom and a high level of interactivity (online religion) versus the majority of religious websites, which seemed to provide only religious information and not interaction (religion online)” [3; 6; 10; 11; 12; 13; 19].

Let us try to answer several questions in our study. A first is the following – is it possible to consider appearance of religious (in particular, orthodox) forums in Internet as an attempt to strengthen position of Church in modern society? Second – is it possible to assume that such positioning in cyber-space inevitably represents only imitation and simulation of religious relations in real life? Third – is it possible to expect that some day the on-line religion will replace real religion (real Orthodox)? Most probably, there are no strict answers to these questions currently. The phenomenon of “online religion” has paradoxical nature; due to this, its explanation can include both positive and negative evaluations.

Online religion basis: spiritual catholicity or social solidarity?

Let us illustrate the paradox of religious cyber-situation using an example of Orthodox concept of catholicity. Catholicity as spiritual congregation of believers, as meeting of visible and invisible (existing in eternity) spheres of church is the “soul of Orthodox” [2, p. 145]. Is it possible to expect that Orthodox forums are able to recover (in virtual space) the spiritual modus of catholicity, the form of uniting religious persons? It is possible to answer both “yes” and “no”. “Yes” because “Church can be present even in a place where two or three persons have gathered for God’s Name. And then it is possible that such church cells might not know each other and not directly communicate between each other. However, this means nothing because uniting of these persons in Saint Spirit does not become weaker” [2, p. 163]. In other words, in cyber space the spiritual uniting of persons can take place when they tend to communicating each other. Catholicity or spiritual uniting might become reality in virtual space of cyber-communication. However, from another hand, one might have doubt that virtual catholicity has the same nature as real-church catholicity. Let us try to describe certain simulation processes in cyber-religious space.

First, social actors that participate in intelligible cyber-communication hide their persons under nicknames. Then, it is difficult to understand who really needs spiritual advice and/or guidance of churchmen-moderators of religious sites or who simply gets satisfaction from participating in “religious party”, from talks about eternity. It is problematic to discriminate for whom participation in religious forums can be “a way to real church” and for whom it’s only a way of spending time, a way of intellectual entertainment (although it might be so that such “flaneurs” might later become really religious persons).

If anonymity is a necessary peculiarity of cyber-communication, then does this characteristic remain in the space of virtual-religious communication? Again we can answer both “yes” and “no”. On one hand, some virtual communities (for example, forum of missionary portal deacon Andrey Kuraev) presumes necessity to register with pointing real name and e-mail for participating in communications. On the

other hand, even such “security measures” do not solve the main problem: cyber-actors still remain distant from each other since they usually do not see or listen to each other, do not know real life/biography of each other keeping anonymous at deep soul level.

Second – real catholicity and real churchliness presume not only spiritual, but also corporeal participation of believers in Christian sacraments. But in virtual space the real (not virtual) corpus of a human is absent and it is unable to take part in interpersonal communication. Besides, ecclesial communion that presumes interaction of alive persons can be either obstructed or simplifies in the situation of contact absence (the situation of principal impossibility to see eyes, faces, emotions and body reactions of communicating persons).

Third, the principle of “free enter/exit” [14] that characterizes a typical process of cyber-communication can distort and simulate sincerity of virtual communion of believers opening possibility of superficial, non-continuous, disinterested presence at religious forums where other practices can be realized in parallel such as talks to friends and relatives, having dinner, watching TV, etc. The most serious problem consists in the fact that virtual union (which is considered by its apologists either as supplement to live religiosity or as one way leading to it), in fact, might become not supplement of catholicity but its “comfort substitute” that allows solving soul problems “sitting at home”, without efforts and presence at worships, without meeting alive people.

However, if the concept of catholicity is not appropriate for describing online religion (online Orthodox), then, maybe, it is more reasonable in this context to apply a more neutral (sociological) concept of “solidarity”? Let us determine the main characteristics of solidarity phenomenon that appears in the context of virtual religious relations.

A classical sociological and social-philosophic topic of solidarity appeared in works of A. Comte and E. Durkheim in the 19-th century. Despite of its considerable theoretical “age”, it still attracts attention of sociologists and social philosophers that try to describe modern transformations of this phenomenon. In Ukrainian science, a bright attempt to “modernize” the theory of solidarity has been done by K. Ursulenko. Instead of using the concepts of *mechanical* and *organic* solidarity of E. Durkheim, she employs the concepts of *normative* and *structural* solidarity that exist in time not sequentially but simultaneously (according to K. Ursulenko, similarity in norms and values as well as structural interdependence always appear “in parallel” [17, p. 132]).

Let us see in what modification of the social solidarity appears in the context of virtual communities. Is it possible to state that in virtual

space only *mechanical* (normative) or only *organic* (*structural*) solidarity is realized?

Mechanical solidarity, according to E. Durkheim, is based on total similarity of thoughts, senses, styles of behavior of members of a certain communion. However, such a similarity does not provide natural inclination of individuals to co-existence since there is also necessity in support from institutes of control which force individuals to unite in certain social structures. Trying to describe virtual communication via prism of this concept, it is possible to conclude the following. Virtual communication is not a result of external forcing, although, at the same time, it can be a results of “internal” forcing as this happens in phenomenon of Internet addiction (then, a person does not fully control his/her actions and stays under influence of some virtual codes). Concerning another important parameter of “mechanical solidarity”, i. e. the existence of similarity of values, ideas and attitudes of individuals, it is again difficult to state that members of virtual communities are absolutely identical. It seems at the first glance that each of them wishes to have his/her original style of communication, own virtual image. Meanwhile, according to conclusions of modern psychologists, philosophers and sociologists, there exist certain unification, slang-verbal sameness of virtual communication participants that often becomes the basis for discriminating cyber-actors to “familiar” and “unfamiliar”, to “permanent citizen of virtual village” and virtual “strangers”.

The concept of *organic* (*structural*) solidarity presumes an opportunity of spontaneous uniting of persons, not due to external necessity but thanks to internal desire to be together, to stay in touch. The structural solidarity appears not between similar but between different people that tend to each other due to non-identity. In social sense, the organic (*structural*) solidarity appears itself in organization interaction, in involving the individuals into life of associations, in their adherence to a common deal.

Let us employ the concept of “organic solidarity” for considering the character of virtual communication. One might mark the presence of indirect involvement of particular persons into virtual communities that excludes an opportunity of face-to-face exchange of opinions and viewpoints. On one hand, this experience is less traumatic from the social viewpoint since it allows possibility to “hide”, “escape”, “disappear”, to use a block of techno-wall or screen from social aggression. On the other hand, such contacts “at distance” result in slightly absurd social aggregates that include individuals closed in their rooms and silently sitting before computers who do not know each other but are satisfied by such techno-symbiosis.

Thus, in the virtual social-structural space, there are simulation of personal involvement into communication (inter-personal contacts face-to-face are replaced by contacts made indirect by technical means); simulation of norm-value union (instead of spiritual propinquity one has verbal-slang similarity); simulation of free spontaneity of communication (instead of spontaneously appearing need in communion there appears addiction to “entering virtual galaxy”). Online solidarity does not last in time existing only “on-line”; it has the character of emergent, random, unmotivated order as described by Z. Bauman [1, p. 37].

It is possible to assume that the concept of online religion can be in the best way explained using the concept of solidarity but not catholicity, social but not spiritual uniting. Virtual-religious solidarity has point, non-permanent and non-fixed character; it presumes both the presence of common mental settings for cyber-actors (joint religious interests and requests) and desire to exchange opinions (to interact, to cooperate intellectually) concerning different religious problems; these are both norm and structural items of uniting. In this case, a specific transformation of religion from spiritual to entirely social form of cyber-actors’ interaction takes place. Then, religion loses measures of deepness and height, becomes a “flat” phenomenon which is closed in margins of on-line. Online religion “falls out” from the space of God-human communication in sacraments and transforms to one-dimensional social contacting of invisible actors dealing with joint discussion of religious questions.

In online religion, it is possible to observe simulation of one more category of real religion – eternity. M. Castells describing peculiarities of virtual space and time used the concept of “timeless time” [7] that means new type of “eternity in Internet” (more exactly, substitute of eternity). Internet allows creating collages of different time cultural products, that have been created in the past, are under creation in present or are projected for future with their mixing; as a result, the time can be annihilated [7]. Time compression in Internet, co-presence of the past, present and future only simulate eternity that cannot be understood as the sum of time instances. Eternity is trans-time; if there is eternity then there is no time. Thus, summation of time moments practiced in Internet space can be treated as simulacrum, imitation of eternity that, according to N. Berdiayev, can be more correctly called “foolish infinity”.

Another backgrounding of “timelessness” of virtual world consists in its being out of space (virtuality is “localized” not in 3D space, but in virtual space of information flows). However, time is always connected to space, “time is local” [7]. Thus, losing space background, time disappears offering

place to timelessness which is just the essence of virtual event. Just timelessness but not eternity might become an attribute of online religion.

One more aspect of virtuality timelessness that has been conceptualized by M. Castells is *simultaneity* of events happening in different points of the Earth that, due to Internet, are synchronized so densely that any time gaps between them disappear. A sign of timelessness also deals with possibility to recombine these events in a free mode that hangs up a question on correct sequence and chronological accuracy of their description with producing a “time collage”. The possibility to control the time, to direct the events, to put them according to his/her own will transforms a cyber-actor to a cyber-god who is confident in power over time and eternity. According to M. Castells, such “systemic perturbation in the sequential order of phenomena” results in “undifferentiated time which is tantamount to eternity” [7, p. 494]. Although, as it seems, it is more correct (in this context) to talk about simulation, imitation, distortion, falsification of eternity.

Online religion organization: sect or church?

It is also possible to put forward some doubts concerning one more peculiarity of online religion. This peculiarity appears not apparently and not always, despite this, its features can be observed. We mean simulation of churchliness and preference of the sect form in online religion. Analytics of the sect form of religion can be found in the paper by M. Weber “The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism” (1904) where he proposes some criteria of sect behavior.

If the church accepts all believers, the sect takes only those who have got the highest religious attestation, those who recommended themselves as true believers and who obey all requirements of religious community. Therefore, any sect carries out a thorough selection of believers and uses special filters with removing unreliable ones. Initial features of such filtering practices can be observed in some online religious communities where the role of sieve is performed by a procedure of thorough and detailed registration. In fact, registration is the practice that, first, breaks the principle of freedom in entering church community and, second, it introduces some formal-bureaucratic character into religious life context. Despite of rational arguments about necessity of protecting religious forums from entering trolls, one can argue that such a practice might have undesirable consequences such as disappointment in religious communities due to non-trusting attitude to persons.

If the church teaches people to forgiveness and mercy, a sect is more categorical, it prefers to punish guilty persons and to remove them from community (regular lustrations are one of the most

typical characteristics of sect life style). Concerning online religion (religious Internet-communities), it considers possible to ban a person, to prohibit entering portal in cases if somebody has not performed registration procedures. A person can be not allowed to enter religious community without explaining the reasons why he/she was absent in virtual worship for some time; this is stated by administrators of some religious sites. Such practices are typical for sect but not for church.

One more characteristic of sects that differs them from church is strict control over executing the rules of religious community and the cult of discipline: "the discipline of the ascetic sect was, in fact, far more rigorous than the discipline of any church. In this respect, the sect resembles the monastic order. In contrast to the principles of the official Protestant churches, persons expelled because of moral offences were often denied all intercourse with the members of the congregation. The sect thus invoked an absolute boycott against them, which included business life" [18]. In religious-online communities, an idea of strict discipline is implemented permanently. Non-correspondence of cyber-actor behavior to this demand is fraught with banishment or removal him/her from the community without warning. For example, in some religious forums, cyber-users can be banned if they have registered but have not visited portal during one month or if they have used unreliable info in their personal data. It is clear that in real church, "unreliable info" cannot be a reason for person banishment from religious community since there is always hope for human penitence and changing to better. Moreover, church does not punish those believers who, for instance, have not attended worship despite they consider themselves as members of community.

Conclusions

Thus, it is possible to have two viewpoints concerning practice of religion positioning in Internet. On one hand, this can assist religion popularization among youth. According to the results of study performed by M. L vheim, "young people seem to come into contact with religion via the Internet than through local religious communities" [16, p. 205]. Besides, as M. Castells stated, in information epoch, it becomes necessary for church leaders to confirm their presence in Internet whilst refusing from online positioning is fraught with forgetting and shifting to periphery of social life [7]. This viewpoint is also supported by R. Hackett who has stated the following: "it has got to the point where a religious organization seems to lack credibility, even identity, without a web presence" [11, p. 69]. The positive aspect of online religion can be also noticed in the fact that it allows supporting religious practices and participating in religious actions to emigrants who left their sociocultural

environment and do not have an opportunity to visit physical church of their religion. According to P. Cheong and J. Poon, "the internet is also utilized for the creation of spaces that link the offline and online, allowing, for instance, immigrants in geographically dispersed contexts to connect with each other and their sacred homelands or to establish safe, supportive, and religiously tolerant environments online" [9, p. 190].

On the other hand, the phenomenon of online religion might lead to the effect of total socialization of religious relations, total transferring of religion (including Orthodox) at the level of Internet-communication. The result of this can be indifference to real-church life that opens itself in sacraments of Church.

We should also keep in mind one more danger dealing with online positioning of religion that can be noticed using McLuhan's concept of patchiness of electronic communication means. Mosaic coexistence of different sort and quality information in Internet (religious, criminal, political, advertising, etc.) leads to a specific effect of sense resonance when the high and the low, the spiritual and the material mutually amplify/attenuate information content of each other, mix different values and ideals. According to M. Castells, such agreeing of the church leaders to coexistence in Internet space of religious and profane forms of sociality can assist not spiritual enhancement of society, but its accelerated secularization: "By having to concede the earthly coexistence of transcendental messages, on-demand pornography, soap operas, and chat-lines within the same system, superior spiritual powers still conquer souls but lose their suprahuman status. The final step of secularization of society follows, even if it sometimes takes the paradoxical form of conspicuous consumption of religion, under all kinds of generic and brand names. Societies are finally and truly disenchanted because all wonders are on-line and can be combined into self-constructed image worlds" [7].

References

1. Bauman Z. A Sociological Theory of Postmodernity / Z. Bauman // Thesis Eleven, 1991. – № 29 (1). – Pp. 33–46.
2. Bulgakov S. Pravoslaviye: ocherki ucheniya pravoslavnoy cerkvi [The Orthodoxy: Essays on the teachings of the Orthodox Church]. – M. : Terra, 1991. – 416 p.
3. Campbell H. Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society / H. Campbell // Journal of the American Academy of Religion, 2012. – 80 (1). – Pp. 64–93.
4. Campbell H. A Review of Religious Computer-Mediated Communication Research / H. Campbell // Mediating Religion: Conversations in Media, Culture and Religion [ed. Sophia Marriage and Jolyon Mitchell]. – Edinburgh, UK: T&T Clark/Continuum, 2003. – Pp. 213–228.
5. Campbell H. Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network / H. Campbell. – New York, NY : Peter Lang Publishing, 2005.

6. Casey C. Online Religion and Finding Faith on the Web: An Examination of Beliefnet.org / C/ Casey // Proceedings of the Media Ecology Association, 2001. – Volume 2 (32). – Pp. 32–40.
7. Castells M. The Rise of The Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture / M. Castells. – Vol. I. – Wiley, 2000. – 624 p.
8. Clark L. Spirituality Online: Teen Friendship Circles and the Internet / L. Clark // Journal of the American Academy of Religion, 2004. – Pp. 24–30.
9. Cheong P. Weaving Webs of Faith: Examining Internet Use and Religious Communication among Chinese Protestant Transmigrants / P. Cheong, J. Poon // Journal of International and Intercultural Communication, 2009. – № 2/3. – Pp. 189–207.
10. Dawson L. Religion Online: Finding Faith on the Internet / L. Dawson, D. Cowan. – New York : Routledge, 2004.
11. Hackett R. Religion and the Internet / R. Hackett // Diogenes, 2011. – Pp. 67–76.
12. Helland C. Online Religion / Religion Online and Virtual Communities / C. Helland // Religion on the Internet: Research Prospects and Promises. – London : JAI Press / Elsevier Science, 2000.
13. Helland C. Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet / C. Helland // Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 1.1. – 2005.
14. Ivanov D. Virtualizatsiya obschestva [Virtualization of society] / D. Ivanov. – SPb. : Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2000. – 96 p.
15. Kale S. Marketing of religion in cyberspace / S. Kale, R. Kamineni // ANZMAC. Conference Proceedings Adelaide 1-3 December, 2003. – Pp. 477–485.
16. Lövhelm M. Rethinking Cyberreligion? / M. Lövhelm // Teens, Religion and the Internet in Sweden. Nordicom Review 29. – 2008. – Pp. 205–217.
17. Ursulenko K. Metodika izmereniya social'noy solidarnosti v ukrainskom obschestve [Methodology of measuring social solidarity in Ukrainian society] // Sociologiya: teoriya, metody, marketing, 2009. – № 3. – P. 126–157.
18. Weber M. The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism / M. Weber. – 1904. URL: <http://www.slideshare.net/TEFL101/42-max-weber-protestant-sects-and-the-spirit-of-capitalism>.
19. Young G. Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity / G. Young // Religion Online: Finding Faith on the Internet. – New York : Routledge, 2004.

Анотація

Батаєва К. В. Соціальний феномен online релігії: особливості православної інтерпретації. – Стаття.

У статті подано результати інтерпретування соціального феномена online релігії на підставі православного світосприйняття. З метою виявлення особливостей online релігії використано поняття нормативної і структурної солідарності (модернізовані варіанти

понять механічної та органічної солідарності Е. Дюркгейма), а також поняття церкви й секти М. Вебера. У результаті аналізу виявлено, що задля характеристики online релігії більше підходить поняття солідарності (ніж соборності) й поняття секти (ніж церкви). Online релігія є скоріше соціальним, ніж духовним феноменом комунікування кіберакторів. Зроблено висновок, що існує небезпека, що online релігія стане не доповненням, а заміником реальної релігії, а це може інтенсифікувати процес симулювання таких феноменів, як віра, духовність, соборність.

Ключові слова: online релігія, соборність, соціальна солідарність, церква, секта, Інтернет.

Аннотация

Батаева Е. В. Социальный феномен online религии: особенности православной интерпретации. – Статья.

В статье представлены результаты интерпретирования социального феномена online религии на основе православного мировосприятия. С целью выявления особенностей online религии были использованы понятия нормативной и структурной солидарности (модернизированные варианты понятий механической и органической солидарности Э. Дюркгейма), а также понятия церкви и секты М. Вебера. В результате проведенного анализа показано, что для характеристики online религии в большей мере подходит понятие солидарности (нежели соборности) и понятие секты (нежели церкви). Online религия представляет собой скорее социальный, а не духовный феномен коммуницирования между киберактерами. Сделан вывод, что существует опасность, что online религия станет не дополнением, а заменителем реальной религии, а это может интенсифицировать процесс симулирования таких феноменов, как вера, духовность, соборность.

Ключевые слова: online религия, соборность, социальная солидарность, церковь, секта, Интернет.

Summary

Bataeva K. V. Social Phenomenon of Online Religion: Peculiarities of Orthodox Interpretation. – Article.

The paper presents the results of interpreting the social phenomenon of online religion based on Orthodox viewpoint. To find peculiarities of online religion, the terms of normative and structural solidarity (modernized variants of the terms of mechanical and organic solidarity of E. Durkheim) as well as the terms of church and sect by M. Weber have been used. As the results of the performed analysis it is shown that for characterizing the online religion it is more possible to use the term solidarity than catholicity and the term of sect than church. Online religion, probably, is more social than spiritual phenomenon of communicating between cyberactors. It is concluded that there is danger that online religion will become not supplement but substitute to real religion, this might intensify the process of simulating such phenomena as belief, spirituality, catholicity.

Key words: online religion, social solidarity, catholicity, church, sect, Internet.

УДК 141.7

М. В. Бейлин*кандидат технических наук, доцент,**доцент кафедры гуманитарных наук**Харьковской государственной академии физической культуры***СОЦИОТЕХНОПРИРОДНЫЕ МАКРОСИСТЕМЫ: РИСКИ И ОПАСНОСТИ**

Актуальность данной темы связана с поиском оснований и построением коэволюционной модели «человек – общество – техника – природа» в контексте постнеклассической парадигмы самоорганизации сложных систем, позволяющей определить роль и место человека в едином антропосоциокосмическом генезисе. По вопросу относительно путей выхода из глобального кризиса нет единого мнения, среди предлагаемых вариантов концепции «пределы роста», «устойчивое развитие», «Гей-Земля», «универсальный эволюционизм», «экологическая революция», «митоз биосфер», «глобальное развитие» и т. д. Современные технико-технологические возможности требуют от человека достаточно взвешенного подхода к вопросам безопасности. Под безопасностью можно понимать совокупность условий, находясь в которых, субъект способен устойчиво функционировать и добиваться реализации своих целей, а риски негативных воздействий на него сведены к минимуму. Данные негативные воздействия могут представлять собой потенциальные или реальные угрозы. Способность устойчиво функционировать в условиях неблагоприятных внешних воздействий закладывается разработчиками сложной системы на этапе проектирования, и стремление обеспечить эту способность приводит к необходимости принятия компромиссных в дихотомии «устойчивость – стоимость» проектных решений. При этом разработчик зачастую ориентируется на необходимость обеспечить устойчивость не ко всем возможным воздействиям и не во всём диапазоне их возможных значений, а лишь к тем из них, действие которых представляет собой наибольший риск для проектируемого объекта. Однако для сложных технических объектов и систем, эксплуатация которых осуществляется в течение длительного времени, за этот период могут возникать и новые риски (воздействия), а диапазон учитываемых при проектировании воздействий может существенно измениться. Данное обстоятельство вынуждает систему к выходу за первоначально заложенные пределы адаптивности, т. е. к эволюции. Техничко-технологический прогресс тогда экологически и экономически целесообразен, когда его ход согласован с возможностями природы и общества.

Деятельность в воздушном пространстве и освоение космоса как развитие космотехнического (астроинженерного) направления социопри-

родного отношения предполагает формирование стратегии оптимально-сбалансированного, или устойчивого, развития человечества во внеземных пространствах.

Между тем в системах управления воздушным движением и обеспечения безопасности полетов, в деятельности национальных и международных организаций в сфере предотвращения и расследования авиационных катастроф недостаточно учитывается расположение наземных объектов и объектов природной среды, потенциальные и реальные опасности, а также вред, который наносит им авиакосмическая активность.

Полноту мер, направленных на предотвращение ущерба для наземных объектов и окружающей среды и изложенных в инструкциях по летной эксплуатации воздушных судов, документах по управлению воздушным движением, нельзя считать удовлетворительной. Это обстоятельство недостаточно учитывается при планировании, подготовке, выполнении и обеспечении полетов применительно к конкретной обстановке, особенно в военной авиации.

В нормативных документах и практике расследования авиационных катастроф оценке ущерба, нанесённого природной среде, уделяется недостаточное внимание. Вследствие этого, отсутствует достоверная информация об ущербе, его динамике и тенденциях. Вместе с тем существует явная тенденция усложнения и количественного роста инфраструктуры человеческой цивилизации, увеличения взаимозависимости наземных объектов Земной цивилизации между собой и природной средой через быстрое расширение сети коммуникации в условиях роста населения и увеличения объёмов авиационной деятельности в условиях нарастания дефицита природных ресурсов. Анализ статистики авиационных аварий и катастроф показывает, что среднее удаление мест падения воздушных судов от важных и опасных наземных объектов, в связи с развитием авиационной деятельности и расширением инфраструктуры земной цивилизации, неуклонно сокращается, причём более высокими темпами, нежели растёт уровень безопасности полетов. Это приводит к росту вероятности поражения наземных объектов в результате авиационных происшествий, особенно в Западной Европе, США и на других густонаселённых территориях Земли с высокой интенсивностью авиационной деятельности.

В связи с увеличением интенсивности авиационной деятельности, развитием и усложнением инфраструктуры цивилизации, имеет место явная тенденция роста угроз, связанных с авиационными авариями и катастрофами, которые могут приводить к возникновению чрезвычайных ситуаций различного масштаба. Эта угроза и динамика её возрастания часто оказывается недооцененной. Осознание трагических последствий катастрофы на Чернобыльской АЭС, американская трагедия 09.09.2001 г., когда пассажирские самолеты были использованы для разрушения важных наземных объектов, уничтожения тысяч мирных людей в центре мегаполиса и наглядного примера того, что подобным образом летательные аппараты могут быть использованы для нанесения неприемлемого ущерба, сопоставимого с ущербом от аварий на ЧАЭС и Фукусиме, жизненно важным объектам инфраструктуры и, в частности, атомным электростанциям, – это осознание нового вызова, с которым столкнулось человечество. Это осознание вынуждает разрабатывать адекватные подобным вызовам комплексные меры, для того чтобы сделать авиационно-космическую деятельность максимально безопасной для цивилизации и природной среды. Эти меры должны разрабатываться на основе системного подхода к анализу и предотвращению угроз авиационной аварийности и перехода от оценок и решений проблем безопасности полётов летательных аппаратов к мероприятиям по обеспечению безопасности в макросистеме «авиационная (авиакосмическая) система – общество – природная среда».

В настоящее время основными путями решения таких задач являются следующие: совершенствование нормативных документов; поддержка со стороны государства и общества в виде интеллектуальных и материальных ресурсов, с целью минимизации влияния авиационной аварийности на наземные объекты; реализация экономического подхода к решению данной проблемы через систему страхования; совершенствование системы эксплуатации и системы управления воздушным движением. Необходимо проводить исследования, направленные на прогнозирование рисков и динамики их изменения, а также на предотвращение авиационных катастроф, закладывая в идеологию ликвидации их последствий действия, осуществляемые в интересах не только операторов авиационного рынка, но и общества в целом на уровне макросистемы «сообщество авиаперевозчиков – общество – природная среда». С этой целью необходимо следующее: 1) на основе статистики и моделирования прогнозировать угрозы авиационной аварийности, принимать меры по недопущению или снижению вероятности их осуществления, учитывая угрозу, которая возникает при реализации сложных макросценариев, в

том числе и в результате террористических актов; 2) установить строгий контроль над перевозками пассажиров и опасных грузов; 3) при расследовании авиационных катастроф и инцидентов всесторонне учитывать угрозы и ущерб, наносимые наземным объектам и природной среде; 4) рассматривать влияние авиационной деятельности на экологию Земли с учётом предположения о возможном падении воздушного судна на наземные искусственные объекты и объекты среды как часть единого процесса опасного воздействия на нашу планету объектов искусственного и естественного происхождения, падение которых может произойти как из атмосферы, так и из околоземного космического пространства; 5) учитывать вероятную масштабную угрозу, которую представляет трансграничная транспортировка в процессе авиационной деятельности потенциально опасных живых организмов, бактерий, возбудителей инфекций и т. п. (этот аспект влияния авиационной отрасли на безопасность цивилизации требует специальных исследований, в том числе в контексте угрозы биотерроризма).

Опыт науки и практики, анализ сложного пути эволюции взглядов, идей и технико-технологических решений, направленных на обеспечение безопасности будущего человечества, свидетельствуют о важности сочетания эволюционного и системного подходов. В частности, применительно к задачам обеспечения и выживания человечества примером могут служить идеи К. Циолковского. По нашему мнению, эволюционный подход в сочетании с системным подходом позволяет глубоко анализировать состояние сложных человеко-машинных макросистем и делать нетривиальные прогнозы их развития, без чего в принципе невозможно эффективное применение этих макросистем. Вопросам эволюции аэрокосмической техники, систем её эксплуатации и безопасности уделяется всё большее внимание [1; 2]. Полётам пилотируемых аэрокосмических аппаратов, управлению беспилотными летательными аппаратами военного и гражданского назначения объективно присущ сложный комплекс рисков, обусловленных свойствами сложной аэрокосмической макросистемы. В процессе развития аэрокосмической макросистемы эволюционируют все элементы и процессы, в том числе связанные с управлением аэрокосмическими аппаратами, изменения претерпевает деятельность специалистов, лётчиков, космонавтов, что приводит к изменению рисков и систем обеспечения безопасности. Основными факторами, которые обуславливают данную эволюцию, являются следующие: 1) унаследованные факторы (вытекающие из предшествующей истории развития: выбор ракет-носителей с вертикальным стартом и конструкции пилотируемых аэрокосмических аппаратов с вертикальным приземлением с исполь-

зованием парашютных систем); 2) факторы, задаваемые задачами, решаемыми пилотируемыми аэрокосмическими аппаратами и космонавтами; 3) природные факторы аэрокосмического пространства; 4) человеческий и личностный факторы; 5) технологические факторы; 6) финансовые и другие ограничения. За период развития пилотируемых аэрокосмических аппаратов и полетов человека в космос решены сложные технические задачи, накоплен огромный опыт полётов и постоянного присутствия человека в околоземном космическом пространстве. Вместе с тем существует комплекс проблем, обусловленный опасными факторами пилотируемых аэрокосмических полетов, различными особенностями, присущими пилотируемым аэрокосмическим аппаратам, оборудованию, снаряжению и деятельности специалистов аэрокосмической отрасли. Практически все инциденты в ходе пилотируемых космических полетов связаны с влиянием негативных факторов технико-технологической деятельности. Количество таких особенностей возрастает в связи с усложнением пилотируемых аэрокосмических аппаратов и деятельности человека в космосе. Ретроспективный анализ позволяет сделать вывод, что комплекс рисков в пилотируемом космическом полете, аппарате, деятельности специалистов эволюционировал от опасностей, которые на первом этапе были обусловлены угрозой разрушения ракеты-носителя при выводе на орбиту, отсутствием достоверной информации о неблагоприятных факторах космического полета (невесомости, излучении и т. п.), к рискам, связанным с неизвестностью реакции организма человека на длительное пребывание в космосе в условиях невесомости, возможностью столкновения пилотируемого космического аппарата с «космическим мусором», опасностью потери управления пилотируемым космическим аппаратом в результате ошибочных действий экипажа и наземных центров управления полетами, что создает угрозу гибели космонавтов и поражения наземных объектов в случае падения на поверхность Земли больших фрагментов пилотируемых космических аппаратов. Таким образом, усложнение и увеличение масштабов аэрокосмической деятельности приводит не только к возрастанию «традиционных», но и к появлению новых рисков.

С развитием технико-технологической деятельности в околоземном пространстве проблема безопасности приобретает глобальный характер, охватывая медицинские, этические, социальные и другие аспекты. Сегодня учёные еще не знают точного ответа на вопрос об отдаленных генетических последствиях длительного пребывания в космосе. Вопросом будущего является возможность занесения из космоса на Землю с борта пилотируемого космического аппарата живых организмов-мутантов, которые могут быть получены

там в ходе научных биотехнологических экспериментов с применением технологий генной инженерии или эволюционировать в произвольной форме в результате длительного и неконтролируемого развития микроорганизмов в среде обитания пилотируемого космического аппарата.

В настоящее время характерной является тенденция уменьшения вероятности каждого отдельно взятого негативного события (авиационной, железнодорожной, морской катастрофы, разрушения дамбы, химического производства или ядерного объекта) при увеличении масштабов подобных происшествий. Для предотвращения аварийности и значительного ущерба в результате технико-технологической деятельности целесообразно максимально использовать теории, концепции и опыт обеспечения безопасности различных сфер деятельности общества.

Особый интерес в этом отношении представляют сложные эргатические (человеко-машинные) транспортные, военные и производственные системы. Наибольшее развитие такие системы получили в авиации, где уже на протяжении нескольких десятилетий осуществляется автоматизированное управление уровнем безопасности [3]. Однако характерной чертой построения систем управления безопасностью в технических эргатических макросистемах «человек – техника – среда» было то, что разработчики ограничивались уровнем безопасности в подсистеме «человек – техника», используя среду как дополнительный элемент для реализации технологического процесса. Современный этап развития цивилизации поставил принципиально новую задачу управления открытыми системами и обеспечения их безопасности [4].

В течение Второй мировой войны и в послевоенный период идеология и инструментальные средства противовоздушной обороны существенно изменились. Произошёл переход от звуковой и визуальной локации к радиолокации и перенос акцента с пассивных методов защиты наземных объектов (маскировка, тушение) на использование активных средств ПВО для опережающего уничтожения средств воздушного нападения противника. Современная архитектура систем противовоздушной, противоракетной и противокосмической обороны (ПВО – ПРО – ПКО) – это сложная эшелонированная система, построенная на базе радиолокационных, радиотехнических и оптических средств разведки воздушного пространства наземного, воздушного, корабельного и космического базирования, активных средств ПВО Сухопутных войск и ВМС, истребительной авиации и зенитных ракетных комплексов малой, средней и большой дальности, позволяющих, в частности, решать задачи противокосмической (борьба с космическими аппаратами противника), противоракетной обороны театра военных действий

(осуществляя перехват баллистических ракет оперативно-тактической дальности) и глобальной ПРО. Подобные системы создаются на национальном уровне, в ряде случаев входя в состав национальных систем ПВО – ПРО. Общая логика развития системы противовоздушной обороны в контексте возможностей, воздействий и последствий (включая экологические аспекты) такова: от пассивного наблюдения точечных локальных средств и объектов – к комплексным глобальным активным системам противовоздушной обороны, которые развёрнуты на всей поверхности Земли и в околоземном космическом пространстве.

С развитием методов, средств, архитектуры ПВО – ПРО – ПКО как сложной макросистемы (атмосферный, противоракетный, противокосмический уровни и подсистемы) расширялись и масштабы неблагоприятных экологических воздействий этой макросистемы на человека, общество и природу, биосферу Земли, всю окружающую среду планеты, включая околоземное космическое пространство.

В целом в экологическом контексте функционирование систем ПВО – ПРО – ПКО имеет два аспекта: 1) защиту «своих» социотехноприродных систем и объектов от внешних угроз (основная целевая функция) и 2) неблагоприятные последствия функционирования. Исторически противовоздушная оборона решала сложную противоречивую задачу недопущения или уменьшения ущерба для «своих» объектов от внешнего воздействия «чужих». При этом решение задач максимально эффективной борьбы с внешней угрозой имело наивысший приоритет над всеми, в том числе и экологическими соображениями. Коллизия этих двух аспектов существует и поныне. В настоящее время к сугубо военным задачам ПВО – ПРО – ПКО добавлена такая задача, как защита от террористических атак, но задача защиты Земли от опасных космических объектов (астероидов, метеоритов) перед силами ПВО – ПРО – ПКО по-прежнему не ставится.

В XXI веке использование военной техники, технологическая деятельность в военной области и противовоздушная оборона имеют большое значение для сохранения экологического равновесия. Поэтому экологические знания в данной сфере должны охватывать информацию об элементах противовоздушной обороны как сложной макросистемы, обо всех видах и последствиях (ближайших и отдалённых) их воздействия и воздействиях тех угроз, которым они должны противостоять, на социотехноприродные системы и окружающую среду, причём на протяжении всего жизненного цикла элементов противовоздушной обороны, включая и этап утилизации техники и вооружения ПВО.

На основе анализа развития противовоздушной обороны можно выдвинуть гипотезу, что развитие

систем ПВО – ПРО – ПКО вносит заметный вклад в изменение экологического баланса и трансформацию природной среды. Особого внимания в контексте эволюции военной аэрокосмической техники, систем противовоздушной обороны и всей сферы технико-технологической деятельности в данной отрасли заслуживает следующее:

1) анализ эволюции понятий, терминов и определений, относящихся к противовоздушной обороне (воздушная оборона, противоракетная оборона, противокосмическая оборона, воздушно-космическая оборона, аэрокосмические системы, средства воздушно-космического нападения и т. д.);

2) анализ эволюции и практики применения конкретных технических объектов, комплексов и систем противовоздушной обороны наземного, воздушного и космического базирования в различных технологически высокоразвитых странах;

3) общемировые тенденции развития противовоздушной обороны, воздушно-космической обороны.

Создание системы защиты Земли от астероидно-метеоритной опасности в современных условиях является сложной, дорогостоящей, но весьма актуальной задачей предотвращения региональных и глобальных чрезвычайных ситуаций и катастроф, требующей проведения интенсивных комплексных исследований и работ с применением методов и технологий активного реагирования (на базе ракетно-космической и другой современной и перспективной техники и технологий).

В связи с высоким уровнем потенциальной военно-политической, технической и социально-экологической опасности (в т. ч. в связи с угрозой терроризма), особую сложность представляет собой создание системы защиты Земли как дома человечества, биосферы Земли, например, при разработке систем для борьбы с астероидно-метеоритными угрозами. С конца XX в. технологически развитые страны проводят интенсивную разработку различных методов и технологий выявления астероидно-метеоритных угроз и активной борьбы с ними, технических проектов системы защиты Земли (в т. ч. на основе ракетных, атомных, лазерных и других современных технических средств и технологий). Вместе с тем даже на современном уровне технической оснащённости системы ПВО – ПРО – ПКО в ряде случаев оказываются не в состоянии не только нейтрализовать, но и даже своевременно обнаружить угрозу; наглядным подтверждением тому является падение челябинского метеорита, не обнаруженного средствами ПВО – ПРО – ПКО.

С целью ускорения создания системы защиты Земли, в условиях дефицита времени и ресурсов необходимы активное международное сотрудничество и объединение материальных и интел-

лектуальних ресурсів людства, створення спеціальної всесвітньої структури під егідою ООН для своєчасного виявлення і нейтралізації астероїдно-метеоритних угроз. Велике значення має інформування політиків і всього суспільства стосовно астероїдно-метеоритної небезпеки і створення колективної системи захисту Землі. Створення такої системи може і повинно суттєво скоректувати техніко-технологічну діяльність людства в космосі, стратегію і програми його освоєння і в цілому всю систему пріоритетів і баланс земної і космічної діяльності. Для своєчасного і об'єктивного відображення методологічних аспектів астероїдно-метеоритної оборони, активного впливу на процес створення системи захисту Землі цілорозумно організувати міждержавні систематичні комплексні дослідження вказаної проблеми і практичне рішення пов'язаних з нею питань під егідою ООН.

В більш широкому контексті проблема астероїдно-метеоритної небезпеки і створення системи захисту Землі є частиною загальної проблеми захисту Землі і людства від всього комплексу можливих космічних і інших глобальних катастроф. Головна ідея захисту від сукупності глобальних угроз і катастроф працює на загальну високу мету, оскільки все людство має єдиний мотив вижити, т. є. уникнути глобальної катастрофи. Для цього людині необхідно знати і розуміти все, що пов'язано з потенційними космічними і іншими катастрофами, а також адекватно оцінювати свої можливості по їх протидії.

Необхідно більш широко поглянути на всю систему угроз і катастроф, виділив три основних питання:

- 1) класифікація катастроф;
- 2) можливості, пріоритети, соціоприродні обмеження діяльності людства, включаючи техніко-технологічну діяльність в контексті катастроф;
- 3) стратегія аерокосмічної діяльності світового суспільства технологічно розвинутих країн світу по захисті від космічних катастроф в ХХІ в.

В теперішній час виконуються теоретичні дослідження і існують офіційні документи, які діють як на локальному, так і на глобальному рівнях і присвячені різним системам класифікації угроз і катастроф. Достатньо повною і виснажливою представляється класифікація катастроф, розроблена А. Азімовим, який запропонував використовувати метод дедукції, що дозволяє докладно описати універсальну класифікацію катастроф. Дана класифікація пропонує ис-

пользовувати п'ять рівнів – від надглобального (метавселенського) рівня до «приземленого». Класифікація катастроф по А. Азімову коротко може бути представлена наступним чином:

1) катастрофи вселенського характеру: руйнування, гибель Всесвітньої, галактик, зірок (в т. ч. не тільки фізичні, але і метафізичні і теологічні аспекти гибелі (Страшний суд), хоча це вже виходить за межі науки);

2) катастрофи всередині нашої Галактики – зіткнення з Сонцем, смерть Сонця;

3) катастрофи Землі – бомбардування Землі зовнішніми об'єктами (астероїдами, метеоритами), космічними променями, уповільнення обертання Землі, дрейф земної кори, катастрофічний вулканізм, землетруси, зміна клімату, погодних умов;

4) біологічні і соціальні катастрофи на Землі, включаючи війни;

5) виснаження природних ресурсів, енергії, катастрофічні соціально-екологічні наслідки технічного розвитку Землі [5].

Така класифікація дуже важлива для розуміння системи катастроф, і на неї цілорозумно оперувати не тільки для вивчення, але і для практичного рішення проблем. В залежності від джерелів і причин, можуть бути виділені три види космічних катастроф: 1) природні, 2) штучні (в результаті діяльності людини і суспільства) і 3) поєднання перших двох видів. Ко второму і третьому видам відносяться «людомісні» катастрофи, в тому числі внаслідок реалізації потенційно небезпечних аерокосмічних проектів і різних впливів техніко-технологічної природи (включаючи військові, терористичні дії і т. д.).

Техніко-технологічні можливості людства (в т. ч. в сфері авіаційної і космічної діяльності) в умовах постіндустріального суспільства швидко змінюються. Сьогодні людство вже має принципові можливості справлятися з рядом угроз і катастроф земних класів і рівнів, прогнозувати, запобігати і/або локалізувати їх наслідки і поступово виходити на більш високі рівні і класи в ієрархії катастроф. Однак в теперішній час людство не має єдиної цілеспрямованої стратегії по боротьбі з космічними катастрофами, просувається в цій сфері повільним еволюційним шляхом, не стільки реагуючи на явні загрози, скільки займаючись ліквідацією наслідків катастроф і не реалізуючи більш ефективну стратегію опережувального управління. Практичне рішення проблем захисту від астероїдно-метеоритної небезпеки дає можливість об'єднати зусилля світового суспільства в боротьбі з глобальною зовнішньою загрозою; при цьому є шанс знизити гостроту соці-

альных конфликтов на планете, мобилизовать необходимые интеллектуальные и материальные ресурсы во имя единой цели. Высокотехнологичным государствам и всему мировому сообществу необходимо определять и своевременно корректировать приоритеты в борьбе с космическими угрозами и предупреждении катастроф. Необходимо помнить, что технико-технологическая деятельность, осуществляемая с нарушением норм экологической и техногенной безопасности, может вызывать искусственные катастрофы, которые в ряде случаев способны запустить сложные и необратимые процессы, привести к глобальным земным и космическим природным катастрофам. Значительные возможности современной техники обязывают человечество предпринимать в своем дальнейшем развитии взвешенные и осторожные шаги, чтобы не нарушить тонкий социоприродный баланс, который исторически сложился в виде уникальных свойств биосферы и всей Земли в Солнечной системе как мегаэкосистеме.

Необходимо исследовать всю систему космических катастроф для получения новых знаний в современной научной картине мира и решения практических задач защиты от глобальных космических катастроф с целью выживания человека и общества, обеспечения безопасности и стабильного развития мирового сообщества. С учетом роста возможностей человечества на повестку дня ставится решение проблем защиты от космических катастроф всё более высоких уровней (классов). Приоритетом и логичным эволюционным ходом в XXI в. наряду с решением острых социально-экологических проблем на Земле является создание глобальной и эффективной системы защиты Земли от астероидно-метеоритной опасности.

В стратегиях освоения околоземного пространства в XXI в. современный уровень развития науки и технико-технологической деятельности должен характеризоваться изменением парадигмы авиационно-космической деятельности, т. е. переходом от космической гонки, с целью пространственной экспансии и достижения господства в аэрокосмическом пространстве, в XX в. к космической деятельности в интересах безопасного стабильного социоприродного развития человечества в XXI в. Эту стратегию можно представить как социоприродную концепцию, которая базируется на методологии безопасного социоприродного развития общества в балансе с окружающей средой, с учетом возможностей и ограничений, обусловленных свойствами биосферы Земли [6; 7]. Эта стратегия должна быть общемировой и реализовываться на протяжении всего XXI в. Сегодня возникла настоятельная необходимость разработки и реализации единой социотехноприродной стратегии освоения космоса в XXI в. мировым сообществом как общей стратегии технико-технологической дея-

тельности в околоземном пространстве в балансе с развитием и безопасностью на Земле.

Потребность в философском постижении социотехноприродных макросистем обусловлена и экологическими проблемами, связанными с загрязнением мирового океана, уничтожением озонового слоя атмосферы, существенным увеличением вероятности глобальных катастроф и непрогнозируемых аварий. Природный мир человека с происходящими в нём механическими, геофизическими, геохимическими, биологическими и технологическими процессами представляет собой чрезвычайно сложную природно-техническую и технологическую систему. Техногенные катастрофы могут рассматриваться как результат недостаточного учёта действующих на сложные технические системы негативных факторов на этапе их проектирования. Гармонизировать взаимоотношения общества с природой в системе координат «человек – техническое средство – предмет труда» возможно при замене подхода к управлению техническим прогрессом на более совершенный подход, адекватный современным требованиям и опирающийся на знание научных основ технико-технологического и социального функционирования техники. Это, в свою очередь, требует разработки системы исследований для изучения становления структуры, закономерностей функционирования и развития техники как целостного социально-природного образования, что, в конечном итоге, позволит организовать производство новой техники и экологически чистых технологий и существенно снизить негативное техногенное воздействие на природную и социальную среду.

Литература

1. Жмеренецкий В.Ф. На пути к концепции безопасных человеко-технических систем / В.Ф. Жмеренецкий, А.И. Чабан // Проблемы безопасности при чрезвычайных ситуациях. – 1992. – № 8. – С.1–16.
2. Шпилёв К.М. Эволюция организации технической эксплуатации самолетов / К.М. Шпилёв // Из истории авиации и космонавтики. – М. : ИИЕТ РАН, 1994. – Вып. 66. – С. 41–56.
3. Кричевский С.В. Профилактика аварийности: состояние и пути её совершенствования / С.В. Кричевский, С.Д. Болотов // Вестник противовоздушной обороны. – 1989. – № 8. – С. 32–34.
4. Князева Е.Н. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – М. : Наука, 1994. – 236 с.
5. Азимов А. Выбор катастроф: От гибели вселенной до энергетического кризиса / А. Азимов ; пер. с англ. ; под ред. С.А. Степанова. – СПб. : Амфора, 2001. – 510 с.
6. Романович А.Л. Устойчивое будущее (глобализация, безопасность, ноосферогенез) / А.Л. Романович, А.Д. Урсул ; Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ. – М. : Жизнь, 2006. – 512 с.
7. Урсул Т.А. Социоприродное развитие в универсальной эволюции (философско-методологический анализ) / Т.А. Урсул. – М. : Проспект, 2005. – 198 с.

Аннотация

Бейлін М. В. Социотехноприродные макросистемы: риски и опасности. – Стаття.

В статье рассматриваются факторы эволюции сложных технических объектов, в том числе аэрокосмической техники, системы её эксплуатации и связанных рисков в современных условиях. На основе эволюционного и системного подходов проанализированы технико-технологические возможности и перспективы сложных человеко-машинных макросистем. Обоснована необходимость проведения исследований, направленных на прогнозирование рисков, динамики их изменения и предотвращение катастроф. Показано значение аэрокосмической деятельности для сохранения экологического равновесия.

Ключевые слова: социотехноприродные макросистемы, риски, опасности, аэрокосмическая техника, социоприродные ограничения, техногенные катастрофы, мегаэкосистемы.

Анотація

Бейлін М. В. Соціотехноприродні макросистеми: ризики й небезпеки. – Стаття.

У статті розглядаються фактори еволюції складних технічних об'єктів, у тому числі аерокосмічної техніки, системи її експлуатації та пов'язаних ризиків у сучасних умовах. На основі еволюційного й системно-

го підходів проаналізовано техніко-технологічні можливості та перспективи складних людино-машинних макросистем. Обґрунтовано необхідність проведення досліджень, спрямованих на прогнозування ризиків, динаміки їх зміни й запобігання катастрофам. Показано значення аерокосмічної діяльності для збереження екологічної рівноваги.

Ключові слова: соціотехноприродні макросистеми, ризики, небезпеки, аерокосмічна техніка, соціоприродні обмеження, техногенні катастрофи, мегаеко-системи.

Summary

Beilin M. V. Social, technical-and-natural macro-systems: risks and dangers. – Article.

The article discusses the complex technical objects evolution factors, including aerospace engineering, system operation and associated risks in modern conditions. Technical and technological possibilities and perspectives of complex human-machine analyzed on the basis of evolutionary and system approaches. The need for research aimed at predicting risk, their change dynamics and disaster prevention is substantiated. An aerospace activity meaning to preserve the ecological balance is shown.

Key words: sociotechnical and natural macrosystems, risks, dangers, aerospace engineering, social and natural constraints, technogenic disasters, megaecosystem.

УДК 321.7(477):1(092)(470)

О. В. Бичков'як
кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри філософії імені В. Г. Скотного
Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

ФОРМУВАННЯ ДЕМОКРАТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ: АКТУАЛЬНІСТЬ ПОГЛЯДІВ С. Л. ФРАНКА

В Основному Законі України зазначено: «Україна є суверенна і незалежна, демократична, соціальна, правова держава». А значить, демократичний устрій є таким самим важливим поняттям для нашої держави, як і незалежність, і суверенітет. Ми на сьогодні можемо сказати, що наша демократія недосконала, вибіркова, специфічна тощо, однак немає сумніву в тому, що демократія є змістом руху нашої країни вперед, запорукою її існування, тобто зрозуміло, що рух до демократичної системи цінностей нині є пріоритетним. Але куди ми рухаємось і якими мають бути духовні орієнтири на шляху до омріяної демократії? Саме про духовні основи демократичного суспільства (з точки зору С.Л. Франка) йтиметься у статті.

Влучно висловився колись Уїнстон Черчилль: «Повсюди доводиться чути, що демократія – найгірший спосіб керівництва державою, однак усі інші способи, що колись були випробувані людьми, є ще гіршими». Тому тема, на нашу думку, є на часі, оскільки на сьогодні спостерігаємо як спроби впровадження демократичної системи в життя українського суспільства, так і певні складнощі із реалізацією цього завдання. Наш рух до демократичної системи має свої конкретні риси. Інколи не зовсім приглядні й позитивні. Але «конкретна держава обирає свій тип демократії шляхом розв'язання дилем, пов'язаних із її власною історією, геостратегічним становищем, природними та людськими ресурсами. Демократія дедалі чіткіше проявляється як об'єктивна закономірність світового політичного розвитку» [1].

У контексті цієї теми можна виділити окремі блоки проблем, розроблених як у вітчизняній, так і у світовій філософській думці. Так, про демократичні перетворення в Україні пише низка авторів, зокрема Н. Латигіна, М. Юрій, В. Паламарчук, О. Литвиненко, Ю. Лисенко, О. Чижова, А. Колодій та ін. Також треба наголосити на низці праць, присвячених духовним основам сучасного українського суспільства, зокрема на роботах О. Целякової, К. Шевердіна, М. Пірен, В. Ребало, І.В. Гребешева й ін. Про політико-соціальні погляди С.Л. Франка теж написано чимало, насамперед у роботах С. Левицького, В. Зеньковського, К. Амелиної, Г. Аляєва, Є. Некрасової, Л. Дементьєвої, А. Архангельської, О. Чернокова, Д. Барінова, прот. І. Біягова та ін.

Мета статті – аналіз соціально-політичних поглядів С.Л. Франка з метою використання їх для прискорення демократичних перетворень у сучасному українському суспільстві.

Досвід різних держав, у тому числі й України, засвідчує, що становлення демократії – процес доволі тривалий та інколи досить болісний. Однак, незважаючи на всі проблеми, що постають у межах демократичної форми організації суспільства, його державно-політичного устрою, саме влада народу найкраще справляється з викликами сучасності. Специфіка демократичних перетворень в Україні доволі дуалістична: з одного боку, народовладдя є символом жаданого майбутнього, а з іншого – суспільні інститути й ЗМІ, практика участі населення у виборах співіснують із розчаруванням у демократичному реформуванні. Й однією з головних економічних перешкод демократичного розвитку на сьогодні є відсутність середнього прошарку суспільства, малозабезпеченість більшої частини населення. А майбутнє демократії в країні, як відомо, пов'язане з розвитком її економіки [1]. Також більшість дослідників однастайні в тому, що стабільність демократії залежить від широкої підтримки громадян. Громадянське суспільство не може бути просто запозичене, воно має формуватися на основі традиційної культури, з огляду на економічний і політичний розвиток країни, зростання добробуту й самосвідомості народу. Адже демократія виходить із цінності кожної людини, тому прагне, незалежно від багатства й таланту, до створення цивілізованих умов життя для всіх громадян, а не лише для «привілейованих». Гадаємо, що в сучасному суспільстві ніхто вже не ставить під сумнів цінність окремого індивіда та особистість розглядається як носій і творець духовних цінностей. Саме таке бачення є основою і змістом культури й метою демократичного суспільства. Особистість тут священна сама по собі, та за аксіому прийнято вважати той факт, що «людина повинна завжди розглядатися як мета й ніколи – як засіб». І демократія, і лібералізм як один із її етапів своєю найвищою метою бачать служіння особистості, її свободі та розвитку. Адже особистість насамперед потребує недоторканності й свободи. Як саме можливо на практиці реалізувати ці ідеї?

Відомий російський філософ С.Л. Франк, праці якого давно визнані класичними, чий старання на

філософській ниві ми з повним правом можемо назвати виявом мудрості та якого заслужено вважають найталановитішим представником російського релігійно-філософського ренесансу, намагався вирішити ці питання. І деякі його міркування актуальні для нас і сьогодні, особливо в такий бурхливий час суспільних перетворень і змін. Адже основною рисою соціально-політичної думки С.Л. Франка є прагнення встановити баланс між інтересами окремої людини й суспільства загалом. Чому автора зацікавили політичні погляди саме С.Л. Франка? На це є низка причин. По-перше, доля російського мислителя склалася так, що він свого часу перебував в епіцентрі становлення європейської демократії сучасного типу, тому на власні очі міг оцінити та відчувати всі її переваги й недоліки. Однак, не будучи повністю інтегрованим у європейське суспільство, він зміг побачити її «збоку», певним «поглядом спостерігача». І побачив обмеженість політики як такої, тому й обґрунтував необхідність духовних начал життя. Поєднання філософського таланту, масштабу особистості із значущістю історичних подій, пережитих С.Л. Франком, надає особливої ваги його досвіду, робить його цікавим як у плані дослідження історії російської суспільно-політичної думки та філософії, так і для розуміння того, що відбувається в сучасному соціальному, політичному й духовному житті нашого суспільства.

С.Л. Франк, як і більшість релігійних мислителів, значну увагу приділяв виявленню, актуалізації та осмисленню етичних норм, установок і принципів у сфері політики й соціальних трансформацій соціуму. Його ідеї ґрунтуються на твердому й незламному переконанні, що соціальна активність кожної людини, моральний подвиг, плідне духовне життя надають можливість реального впливу окремо взятої особистості на життя всього багатогранного і складного соціуму. Цю тезу російського мислителя про соціальну активність як важливу складову становлення демократії підтверджують і сучасні дослідники громадянського суспільства в Україні.

Вирішивши для себе на рівні методології та гносеології проблему співвідношення «я», «ти» й «ми», С.Л. Франк використовує ці напрацювання у своїй соціальній теорії. Виходячи з них, він негативно ставиться до колективізму, який тисне на особистість. Будь-яка диктатура, на його думку, суперечить свободі, а божественна єдність не може існувати без свободи, вона вільна сама по собі. Тому С.Л. Франк одразу ставить невтішний діагноз соціалізму: «Соціалізм у своєму основному соціально-філософському задумі – замінити індивідуальну волю колективною ... поставивши на місце окремої особистості буття «колективу», є безглуздою ідеєю, що порушує основний непереборний принцип громадськості та може привести

до паралічу й розкладання суспільства. Він оснований на шаленій і блюзнірській мрії, що людина заради плановості та впорядкованості свого господарства і справедливого розподілу господарських благ здатна відмовитися від своєї свободи, від свого «я» і стати повністю й без залишку гвинтиком суспільної машини. Фактично він не може привести ні до чого іншого, окрім розгнущеного самодурства деспотичної влади й отупілої пасивності чи тваринного бунту своїх підлеглих. Шляхом морального виховання особистості, приборкання темних, корисливих, хаотичних жадань людини, через виховання, педагогіку і християнську місіонерську діяльність можна прийти до процесів перетворення соціуму й усього світу» [6, с. 239].

Розвиненість демократії С.Л. Франк убачав у свободі й творчому перетворенні дійсності. Він схиляється до думки, що будь-який політичний процес, незважаючи на його численні причини та особливості, усе ж повинен базуватися на певних духовних цінностях. А для настання демократії необхідні духовні й соціальні основи. Філософ називає найбільш важливі аспекти розвитку демократії: 1) людина – носій і творець духовних цінностей; особистість – священна; людина має завжди розглядатися як мета й ніколи – як просто засіб; 2) суспільство повинно мати почуття відповідальності перед Богом, без якої народ не здатний до демократії й погубить її; 3) особистість вимагає недоторканності та свободи; 4) будь-яка диктатура – однаково аморальна й неприпустима; 5) людина – завжди вища за державу; людина підпорядкована лише одному верховному судді – Богу; 6) думка й совість не можуть перебувати під владою людей; 7) політики мусять керуватися інтересами народного блага; 8) рівноправність і народовладдя – основа державного управління; 9) моральна неприпустимість господарської експлуатації та соціальних привілеїв; 10) забезпечення умов вільного, розумного й гідного життя [5, с. 69–72].

А перед політиками С.Л. Франк поставив завдання: активізувати суспільну свідомість у дусі демократичних ідеалів суспільства, де кожній людині й соціуму загалом належить не просто духовно вдосконалюватися, а брати активну участь у затвердженні добра та витісненні зла зі світу. Філософ зазначав, що тільки через зміцнення соборності, розвиток громадянського суспільства, поваги прав і свобод громадян, за допомогою духовної боротьби й моральної досконалості кожної людини політика християнської любові здатна взяти гору в суспільстві загалом. Незважаючи на зло, корупцію, цинізм, несправедливість, безпринципність, які з найбільшою силою виявляються насамперед у сфері політичної діяльності, позиція, котру пропонує С.Л. Франк, усе ж не тра-

гічно-споглядальна, не панічна, а активно-діяльна й вольова, основана на християнських принципах любові. Свобода, демократія, соборність, всеєдність, творчість, мораль – такі культурні блага в політичній концепції філософа. Мислитель створює власну філософську концепцію, «у якій основні висновки зосереджені на духовності як основі людського буття» [2, с. 162].

Найглибше коріння всіх людських трагедій і криз С.Л. Франк убачав у духовній порожнечі людини і як результаті – у безглуздість людського буття. У праці «Політика та ідеї» він пише: «Особистість завжди стоїть вище за державу, і жодна держава не може дивитись на неї лише як на інструмент. У цьому стосунку будь-яка диктатура, від кого б вона не йшла і якими аргументами не користувалась би, однаково аморальна та неприпустима. Право має слугувати забезпеченню свободи, і будь-який порядок, що вбиває свободу, є протиправним і незаконним» [5, с. 70].

Для політичної зміни суспільства, уважає С.Л. Франк, необхідні духовні основи, етична культура й напружена духовна боротьба. «Християнська моральна установка: творити добро, впливати у світ силу добра й настільки ж невинно боротися з гріхом, злом, невлаштованістю світу, з діючими в ньому силами руйнування» [2, с. 165].

Тобто, виходячи з основних ідей С.Л. Франка, до етичних принципів у політиці можна зарахувати ідею відповідальності кожної людини перед Богом, Церквою, ближнім і Вітчизною, насамперед це духовна спрямованість до Правди Божої, що виявляється у відповідальності перед Творцем за священну місію – боротьба зі злом на землі. «Християнство є релігією людської особистості, релігією персоналістичною й антропологічною» [7, с. 577].

Демократичний устрій в Україні на сьогодні є пріоритетним напрямом розвитку суспільства. На шляху до побудови такого устрою, де людина й держава існують у певній гармонії та взаємно допомагають одна одній, треба використати всі наявні теорії та концепції, котрі колись були враховані країнами, які нині позиціонують себе як осердя демократичної системи. Одним із теоретиків демократії можна назвати й С.Л. Франка. Його напруження з цієї теми можуть бути корисними для нас, адже філософ наполягає, що провести політичні реформи та економічні перетворення й тим самим трансформувати суспільство неможливо без духовних цінностей, аскетизму, без любові, безкорисливості, працьовитості та довіри один до одного. С.Л. Франк чітко усвідомлював, що християнська аскеза прагне до збагачення світу, піднесення його на новий, більш високий щабель життя, змінений, «теофанічний». Це особливо співзвучно сьогодні для українського суспільства, адже українці завжди були глибоко віруючою на-

цією, і релігійним аспектом у цьому випадку не можна нехтувати.

Основою його політичних поглядів було переконання, що вихід суспільства із кризи лежить на шляхах духовного відродження людини, а значить, і всього соціуму. Кінцевий соціальний зміст релігійної віри в Бога, на думку філософа, полягає в забезпеченні духовно-ціннісних передумов спільного життя людей. Політика є сполучною ланкою між релігією, філософією й соціологією. Внутрішня структура політичного життя повинна включати в себе питання духовності, моралі, релігійних цінностей, сенсу людського життя, політичної культури і процесу політичної участі у вирішенні суспільно значущих проблем людства.

Література

1. Особливості становлення демократії та впровадження демократичних цінностей в Україні й світі // Віче. – 2010. – № 4. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.viche.info/journal/2183/>.
2. Невлева И.М. Философия культуры С.Л. Франка / И.М. Невлева. – СПб. : Алетей, 2007. – 236 с.
3. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию / С.Л. Франк. – М. : Республика, 1992 – 511 с.
4. Франк С.Л. Крушение кумиров / С.Л. Франк // Франк С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – М. : Правда, 1990. – с. 113–161.
5. Франк С.Л. Политика и идеи / С.Л. Франк // С.Л. Франк. Сочинения / С.Л. Франк. – М. : Правда, 1990. – с. 65–76.
6. Франк С.Л. Свет во тьме // С.Л. Франк. – М. : Социум., 2011. – 256 с.
7. Франк С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк // Реальность и человек / сост. и предисл. А.С. Филоненко. – М. : АСТ, 2003. – 750 с.

Анотація

Бичков'як О. В. Формування демократичного суспільства в Україні: актуальність поглядів С. Л. Франка. – Стаття.

У статті розглянуто демократичні засади формування сучасного українського суспільства та зроблено спробу окреслити проблеми й перешкоди, які долає наша країна на цьому шляху. Визначено, що демократія є найзатребуванішою формою політичного устрою суспільства, яка надає людям можливість не тільки обирати керівників, а й контролювати владу. Обґрунтовується, що, незважаючи на всі проблеми, що постають у межах демократичної форми організації суспільства, його державно-політичного устрою, саме влада народу найкраще справляється з викликами сучасності. Авторка робить спробу використати політичні погляди С.Л. Франка як одну з альтернатив подолання труднощів у становленні демократичного ладу, його засад і впровадження їх на практиці. З'ясовано, що свобода та вільний розвиток особистості є необхідною умовою функціонування демократичного суспільства. Позиція С.Л. Франка з цього приводу активно-діяльна й вольова, основана на християнських принципах любові. Свобода, демократія, соборність, всеєдність, творчість, мораль – такі культурні блага в політичній концепції С.Л. Франка.

Ключові слова: політика, демократія, лібералізм, колектив, суспільство, особистість, свобода, розвиток.

Аннотация

Бичковьяк Е. В. Формирование демократического общества в Украине: актуальность взглядов С. Л. Франка. – Статья.

В статье рассмотрены демократические принципы формирования современного украинского общества и сделана попытка обозначить проблемы и препятствия, которые преодолевает наша страна на этом пути. Определено, что демократия является самой востребованной формой политического устройства общества, что дает возможность людям не только выбирать руководителей, но и контролировать власть. Обосновывается, что, несмотря на все проблемы, возникающие в рамках демократической формы организации общества, его государственно-политического устройства, именно власть народа лучше справляется с вызовами современности. Автор делает попытку использовать политические взгляды С.Л. Франка как одну из альтернатив преодоления трудностей в становлении демократического строя, его принципов и внедрения их на практике. Выяснено, что свобода и свободное развитие личности является необходимым условием функционирования демократического общества. Позиция С.Л. Франка по этому поводу активно-деятельная и волевая, основанная на христианских принципах любви. Свобода, демократия, соборность, всеединство, творчество, мораль – такие культурные блага в политической концепции С.Л. Франка.

Ключевые слова: политика, демократия, либерализм, коллектив, общество, личность, свобода, развитие.

Summary

Bychkovyak O. V. Formation of a democratic society in Ukraine: the relevance of view S. L. Frank. – Article.

This article is describing the democratic principles of the formation modern Ukrainian society and attempt to outline the problems and obstacles that overcomes our country along the way. Determined that democracy is a form of the most demand political structure of society that allows people to choose not only the leaders, but also to control the power. Substantiated, that despite all the problems that arise within the democratic organization of society and its state-political system, people power is best to cope with the challenges of our time. The author attempts to use political views of S.L. Frank as one of the alternatives to overcome the difficulties in the establishment of a democratic system, its principles and their implementation in practice. It was found that the freedom and the free development of personality is a prerequisite for the functioning of a democratic society. Position of S.L. Frank is very active and strong-willed, founded on Christian principles of love. Freedom, democracy, unity, creativity, morality – are cultural benefits in the political concept of S. Frank.

Key words: politics, democracy, liberalism, collective, society, personality, freedom, development.

УДК 298.9 (045.2)

І. В. Богдановський
доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії та політології
Національного університету державної податкової служби України

ЕКСТРАСЕНСОРИКА: МІЖ НАУКОЮ ТА ШАРЛАТАНСТВОМ

Багато дослідників феномен екстрасенсорики вважають частиною більш широкого феномена релігії, споріднюючи його зі сферами містики й езотерики. Тим самим, на їхнє переконання, екстрасенсорика входить до сфери інтересів релігієзнавства.

Найбільшою мірою екстрасенсорика цікавить тих дослідників, котрі вивчають нетрадиційні релігії. Проблеми розвитку нових і нетрадиційних релігій у СРСР і країнах СНД досліджувались такими відомими радянськими та російськими релігієзнавцями, як Є. Балагушкін, Є. Волков, П. Гуревич, О. Красніков, М. Мchedlov, Д. Угринович, А. Холмогорова, І. Чеснокова й ін. Серед найбільш відомих українських учених, котрі досліджували феномен нетрадиційної релігійності, варто вказати В. Гринька, В. Єленського, Є. Ліхтенштейна, В. Лубського, В. Петрика, Л. Филипович та ін. Значна частина інформації для статті була узята з мережі Інтернет. Як основні джерела інформації про наукові дослідження феномена екстрасенсорики в СРСР і пострадянських країнах були використані праця видатного російського вченого-експериментатора І. Смирнова «Психоекологія», а також дві книги відомого психолога В. Лебедька із серії «Хроніки російської сан'яси», більшу частину з яких становлять інтерв'ю, що брав їх автор у найбільш відомих на пострадянському просторі екстрасенсів, біоенергетиків, містиків, езотериків тощо.

У статті міститься незвичний погляд на природу екстрасенсорних явищ. Адже багатьма людьми екстрасенсорика та біоенергетика сприймаються нині як частина так званої паранауки, разом із такими її сферами, як хіромантия, астрологія тощо. Підстави для такого підходу існують, оскільки значна частина екстрасенсів (можливо, більшість) насправді є шахраями, яких цікавить насамперед проблема особистого збагачення за рахунок надто довірливих людей. Проте, на нашу думку, варто більш уважно дослідити цей феномен. У СРСР існували наукові колективи, члени яких протягом десятиліть на основі використання експериментального методу вивчали явище екстрасенсорики. Стаття присвячена розгляду отриманих радянськими й пострадянськими науковцями вагомих теоретичних і практичних результатів, які свідчать, що зводити всі без винятку вияви екстрасенсорики та біоенергетики до шахрайства жодною мірою не можна.

Протягом майже всього періоду існування СРСР у ньому діяли обмеження на поширення будь-якої інформації, що могла б допомогти духовному самовдосконаленню людей. Інтерес до релігійно-містичних знань посилювався в епоху «застою», коли віра в комуністичні ідеали знизилася. Особливий ореол таємничості, загадковості, очікування чогось дивовижного створився навколо екстрасенсорики та езотерики. Оскільки носіїв справжніх духовних традицій майже не збереглося, а ті, котрі вціліли, ховалися в глибокому підпіллі, містики-аматори (як правило, представники технічної й гуманітарної інтелігенції) займалися самостійними пошуками. Вони відвідували бібліотеки, де читали наявні у відкритому доступі книги про йогу, тощо. Крім того, з рук у руки передавали роздруковки так званого «самвидаву», де серед найрізноманітнішої інформації описувалися духовно-тілесні системи оздоровлення, а також поширювалися книги К. Кастанеди, Раджніша, О. Блаватської, В. Шмакова, Г. Гурджієва й інших містиків.

Більшість езотериків, які жили в пізньорадянську добу, сприймала свої захоплення як різновид цікавої гри. Їм хотілося відчувати свою причетність до чогось духовного й надприродного. Цей інтерес був переважно теоретичним. Проте окремі сміливці на свій страх і ризик переходили від теорії до практики. Дефіциту знань вони протиставили творчу активність і ентузіазм, результатом яких стало виникнення нетривіальних автентичних практик, методів і стилів психофізичного самовдосконалення. Часто така самодіяльність до добра не доводила. У деяких ентузіастів, які справді чогось «досягали», потім наставляли серйозні психофізичні порушення (були навіть випадки смерті від розриву серця, крововиливу в мозок тощо). Відбувалося це тому, що в колах духовних шукачів панувала думка, що нібито можна за кілька місяців «осягнути істину», «підняти кундаліні», вийти «в астрал» тощо. Проте для більшості містиків-аматорів такі експерименти над собою закінчувалися більш-менш нормально. Адже якщо їм нічого суттєвого досягти не вдавалося, то через деякий час їхній ентузіазм починав зменшуватися й вони поверталися до звичного (за радянськими критеріями) життя в соціумі.

У хрущовські та брежнєвські часи вітчизняні екстрасенси рідко наважувалися на відкриті дії (наприклад, оголошувати себе «духовними

вчителями» та/або займатися лікуванням хворих). Адже таких сміливців майже завжди швидко виганяли з роботи (зазначимо, що в СРСР «дармоїдство» вважалося правопорушенням) і в різні способи ізолювали від радянського соціуму. Найбільш упертих могли навіть саджати до в'язниці та/або на відсилати на примусове «лікування» до психіатричних клінік. Показовим прикладом може бути історія життя П. Іванова, якого тричі направляли на таке лікування. Проте життя не стояло на місці й у 70-ті рр. минулого століття заборона на містику почала слабнути. Навколо того ж П. Іванова сформувався протягом 70-х рр. квазірелігійний культ «іванівців», на діяльність adeptів якого радянська влада майже не звертала увагу. У 1982 р. журналіст видання «Огоньок» С. Власов навіть опублікував статтю «Експеримент довжиною у півстоліття», у якій загалом схвально описав систему оздоровлення П. Іванова [1]. Користуючись цими ідеологічними послабленнями, на початку 80-х рр. минулого століття виникали школи східних єдиноборств, гуртки йоги тощо, масовим стає захоплення екстрасенсорикою.

Найбільше інформації про вітчизняних екстрасенсів і біоенергетиків з'явилося в роки так званої «перебудови». У газетних і журнальних статтях, на радіо й по телебаченню в ті часи велися дискусії про «снігову людину», НЛО, «бермудський трикутник», шкоду й користь від йоги тощо. Популярними стали різні авантюристи та шарлатани. А. Кашпіровський, наприклад, проводив у телепрограмах сеанси масового «зцілення» від хвороб, А. Чумак із екранів телевізорів «заряджав» воду енергією. Наслідки діяльності цих та інших новоявлених екстрасенсів не завжди були безневинними. Як приклади такої шкоди В. Арестовим та І. Шудриком наводилися епізод самогубства однієї з учениць відомого у 80-і рр. XX ст. лєнінградського парапсихолога А. Григор'єва та інформація про незаконну комерційну діяльність московської окультної групи під керівництвом А. Грінблатта [2, с. 44]. Серед відомих груп екстрасенсів, що діяли в ті роки в УРСР, можна згадати також групу біоелектроніки в м. Черкаси (керівник – Л. Кострицький), секцію «сан'ясинів» при Харківському обласному будинку техніки тощо.

На переконання автора статті, далеко не всіх екстрасенсів і біоенергетиків можна впевнено охарактеризувати як шарлатанів. Деякі з них справді володіють певними здібностями. Ще задовго до «перебудови» окремі екстрасенси знаходили легітимні можливості застосування цих здібностей. Деякі екстрасенси, скориставшись інтересом до них представників офіційної радянської науки та/або спецслужб, навіть співпрацювали з ученими. Зі слів В. Лебедька, першим його духовним учителем був Георгій Володимирович. Прізвище цієї людини В. Лебедько не захотів оприлюднити, оскільки той на початку 90-х рр. XX ст. працював у секретній лабораторії. Георгій Володимирович займався лікуванням хворих і розробляв методики, спрямовані на психологічний розвиток особистості. В. Лебедько зазначив, що ці дослідження «проводились на базі лєнінградського Науково-дослідного інституту експериментальної медицини. Протягом багатьох років Георгій Володимирович працював із радянськими космонавтами, спортсменами й розвідниками» [3, с. 8].

Перші наукові лабораторії, у яких проводили експериментальні дослідження екстремальних людських можливостей (так тоді називалися явища біоенергетики й екстрасенсорики), з'явилися в СРСР ще в далекі 70-і рр. минулого століття. У цих експериментах піддослідним-добровольцям доводилося працювати з приладами, впливаючи на них своєю енергією та свідомістю. І. Калінаускас в інтерв'ю В. Лебедьку наголошував, що до цих експериментів інтерес виявляли представники західних спецслужб: «Американці перелякалися, що в СРСР в екстрасенсоричі відбувся глибокий прорив, засилали своїх шпигунів. Але потім ... усі більш-менш заспокоїлися. Я думаю, на сьогодні ... зрозуміло, що все, що пишуть про сіддхи, – це все доступно й можливо. Але це не має великого практичного значення. Хоча ... екстремальна психологія ... збагатилася» [3, с. 72].

Наукові дослідження незвичайних виявів психіки людини проводилися в СРСР насамперед працівниками секції психотроніки, що протягом декількох десятиліть функціонувала при московському Науково-технічному товаристві радіотехніки, електроніки і зв'язку ім. О.С. Попова (далі – НТТ РЕЗ). У НТТ РЕЗ зібралися тоді майже всі ентузіасти, які захоплювалися науковими дослідженнями проблем біоенергетики. Члени цього товариства встановлювали контакти з вітчизняними езотериками, парапсихологами, членами окультних рухів і т. п. людьми, чия діяльність у ті часи перебувала під ідеологічною заборонаю, оскільки прагнули використати для науки їхні результати. Насамперед науковці, які працювали в НТТ РЕЗ, проводили дослідження із десятками біоенергетиків та екстрасенсів. Інтерв'ю з одним із цих дослідників – Олександром Вороновим – записав В. Лебедько. У цьому інтерв'ю О. Воронов зазначив, що на тему екстрасенсорики й духовної практики існує маса марновірств і забобонів. За його словами, проведені в 70-80-і рр. XX ст. наукові експерименти довели, що явище екстрасенсорики справді існує, але зовсім не так, як про це зазвичай думають. Деякі екстрасенси, наприклад, запевняли, що здатні успішно лікувати. Але під час застосування науково-експериментальних методів дослідження виявлялося, що з десяти таких екстрасенсів у кращому випадку двоє-троє володі-

ли реальними здібностями, а інші були занурені винятково у світ своїх фантазій. Біоенергетиків, котрі демонстрували реальні результати, дослідники опитували про систему їхніх світоглядних переконань. Цікавились, як вони собі уявляли механізми тих явищ і процесів, які вони здатні були викликати. У результаті проведених наукових досліджень стало зрозуміло, що більшість систем описів є лише спробами розуму інтерпретувати інформацію, яка надходить безпосередньо в підсвідомість через один із сенсорних каналів. Ці описи робились переважно за допомогою ілюзорно-фантастичних асоціативних знакових систем. Але, оскільки вони пов'язувалися з реальними взаємодіями й підтверджувались практикою, для самих екстрасенсів ці системи інтуїтивно виглядали переконливо. У цьому контексті О. Воронов зауважив, що діяльність більшості сучасних «шкіл», де доморощені гурми за гроші навчають методів парапсихології й екстрасенсорики, призводить до дуже шкідливих наслідків для їхніх прихильників. Адже, на його переконання, «лідери таких шкіл не лише не сприяють збереженню у своїх adeptів контактів із соціумом і з реальною дійсністю, а, навпаки, прагнуть ще глибше занурити їх у світ містичних фантазій» [3, с. 119]. Зазначимо, що діяльність цих шкіл має багато спільних рис із діяльністю релігійно-харизматичних неокультів.

Відомим ученим, який ще в радянські часи проводив дослідження в галузі екстрасенсорики й біоенергетики, є вітчизняний психолог, дослідник екстремальних станів Олег Бахтіяров. Він активно працював із екстрасенсами в секції біоелектроніки, яка була українською філією секції психотроніки НТТ РЕЗ. Згідно з О. Бахтіяровим, у СРСР перед екстремологами «ставилося завдання – розробити методи, застосування яких забезпечить збереження самоконтролю індивіда в екстремальних ситуаціях (насамперед в екстремальних або змінених станах свідомості). Екстремологи розробили прийоми, які дають змогу це зробити» [4, с. 20]. Досліджуючи екстремальні стани психіки, учений цікавився «світами» екстрасенсорики, методами членів окультих угруповань тощо. Радянськими науковцями були отримані практично значущі результати. О. Бахтіяровим, зокрема, була розроблена штучна мова, застосування якої дає індивідам змогу свідомо управляти процесами в організмі й забезпечувати збереження самоконтролю, перебуваючи в складних умовах життєдіяльності. Але програми, над якими працювали О. Бахтіяров і багато інших учених, у 90-ті рр. XX ст. перестали фінансуватися державою й, відповідно, припинили своє існування. Учений зазначає, що масштабні авангардні наукові розроблення потрібні тільки для наддержав і мало кому цікаві в тих країнах, які сформувалися на уламках СРСР. Зараз розробки

О. Бахтіярова використовуються під час вивчення іноземних мов, для швидкого засвоєння технік живопису тощо. На сьогодні О. Бахтіяров працює у створених ним Університеті ефективного розвитку (м. Київ) та Інституті психотехнологій (м. Санкт-Петербург). Працівники цих закладів займаються науково-дослідною й викладацькою роботою, а також організацією і проведенням різних практичних психологічних тренінгів.

Деякі дослідження, що проводилися в СРСР у сфері екстрасенсорики, в 90-і рр. XX ст. втратили статус секретних і стали широко відомими. Це, наприклад, роботи колективу, яким тривалий час керував Ігор Смирнов (син колишнього міністра МДБ СРСР Віктора Абакумова). Членами цього колективу були досягнуті вагомі практично значущі результати. Зокрема, були розроблені способи виявлення несвідомих структур людської психіки й, відповідно, методи управління цими структурами. І. Смирнов розпочав свою наукову кар'єру на посаді завідувача лабораторії психокорекції при Московському медичному інституті ім. І.М. Сеченова. У цій лабораторії у 80-ті рр. минулого століття проводилися різноманітні експериментальні психологічні дослідження. Найбільш перспективними виявились розвідки у сфері глибокого психологічного зондування людей. Цими дослідженнями зацікавились представники Міністерства охорони здоров'я СРСР і КДБ. Учені під керівництвом І. Смирнова розробили систему «глибокого зчитування думок та інформації», яку, на відміну від так званого детектора брехні, неможливо обманути навіть теоретично. Методики психозондування дають змогу, оминаючи свідомість людини, увести в її семантичну пам'ять (інакше кажучи, у підсвідомість) певну інформацію. Комп'ютер надає можливість будь-яку семантичну інформацію (слова, образи тощо) так замаскувати від свідомості людини, що вона не зможе чинити їй опір. Причому, щоб це зробити, не потрібно змінювати звичний стан людської свідомості (наприклад, не використовується гіпноз або медикаменти, що послаблюють волю). У 1997 р. ці дослідження були продовжені на базі кафедри психоекології при факультеті підвищення кваліфікації медичних працівників Університету дружби народів та в інших організаціях. Було отримано патент на спосіб глибокого психозондування особи (Патент на винахід 2218867, зареєстрований у Державному реєстрі винаходів РФ 20 грудня 2003 р.). Подальше вдосконалення технології призвело до створення методу «комп'ютерний психо-семантичний аналіз» (далі – КПСА), який, починаючи з 2003 р., упродовжується на території РФ у комерційних і державних організаціях. Обстежуються співробітники на предмет виявлення в них ризиків, які можуть завдати організації збиток. До цих ризиків

належать, наприклад, різні залежності й наміри отримати конфіденційну інформацію в інтересах конкурентів. Спільно з компанією «Біокон» метод КПСА впроваджується на транспорті, насамперед в авіації. Наукова апробація методу проводиться в багатьох науково-дослідних центрах Росії. Метод психозондування на Всесвітній виставці наукових досягнень у м. Брюссель (1998 р.) було удостоєно Великої золотої медалі [5].

Останніми роками життя І. Смирнов працював над створенням семантичного резонатора. Цей пристрій він створити не встиг. Проте в одному з інтерв'ю зазначив, що вже існують діючі моделі резонатора, за допомогою яких, наприклад, вдається зменшувати відчуття болю. Згідно з І. Смирновим, «біль – це явище психічне, це емоція. Ми досі знімаємо біль у ракових хворих, використовуючи наркотики. Якщо ж вдасться зняти біль за допомогою резонатора, значить, ми на правильному шляху. А потім можна робити наступні кроки. За допомогою резонатора людина підніметься на вищий щабель, отримає кілька ступенів свободи. Її здатності настільки посиляться, що вона зможе позбутися усіх хвороб... Людина просто відкриє наявні в неї величезні можливості. Адже відомі люди, у яких ці здібності вириваються на поверхню. У 1980 р. в СРСР відкрили тему дослідження людей, які сьогодні називаються екстрасенсами, а ми тоді називали їх «пророками». У НДІ радіоелектроніки працювала лабораторія. Знаменита Нінель Кулагіна завдавала опіки піддослідним тваринам із відстані в п'ять метрів... Але це – граничні можливості. Резонатор забезпечить людині прямий доступ у її ж, людини, безбережну пам'ять. Можливо, і в пам'ять генетичну, у «пам'ять предків». Адже наша свідомість – це лише якась мільйонна частина психіки... Уже зараз ми вміємо ховати фабули-навіювання в інвертованому (прихованому для свідомості) спектрі в телерадіопередачі. Скажімо, то будуть фабули, які посіють страх перед зброєю. Застосуй таку систему в Чечні – і мир там настане швидше...» [6]. І. Смирнов добре усвідомлював, що його відкриття можуть використовуватися як зброя. Особливо актуально читається це інтерв'ю в контексті втручання РФ у конфлікт на Донбасі. Зазначимо, що І. Смирнов був щирим російським патріотом. Він мріяв, що його розробки будуть використані для повернення Росії колишньої величі. У своїй праці «Психоекологія» І. Смирнов зазначав: «Насильницьке хрещення Русі, татарське ярмо, примусова петровська європеїзація, рабське прийняття брехливих ідей всезагальної рівності, численні смути й війни лише трішечки коливали ментальну структуру сплячого російського ведмеда. Ганебно програна остання війна й утрата всіх територіально-силових та ідеологічних завоювань нічого не змінюють... Не-

обхідно розробити національну ідею, упровадити її в народну масу, сформулювати чітко поставлену історичну мету існування багатьох народів у складі руської нації... Національна безпека Росії не вичерпується танками ... і кількістю виробленого зерна та бетону на душу населення, а полягає в наявності однієї ідеї, що робить нас руськими, тобто однією нацією, а не народом... Інформаційна війна використовуватиме зброю масового ураження, єдиним діючим началом якої є семантичний фактор. Він і забезпечить панування в інформаційному світі» [7, с. 14–17].

Колектив І. Смирнова розробив комп'ютерні методики, які дають змогу спочатку детально проаналізувати стан психіки хворого, а потім увести в підсвідомість інформацію, що настроює мозок на усунення порушень. Згідно з І. Смирновим, можливості комп'ютерних технологій є дуже широкими. Вони надають змогу виявити патологічні утворення: схильності до суїциду й наркоманії, статеві збочення, невротичні комплекси, а також причини таких психосоматичних хвороб, як бронхіальна астма, гіпертонія тощо.

Вітчизняних містиків нині позбавили можливості реклами на ТВ, радіо та в друкованих носіях. Але залишається велике поле для реклами – Інтернет. Існують різні портали, що пропагують окультистичні послуги. Це можуть бути онлайн-магазини, які спеціалізуються на продажу магічних товарів, приватні сайти чаклунів, ясновидців, астрологів і відьом тощо. Сучасні екстрасенси проводять різноманітні «психо-енергетичні тренінги», пропонують взяти участь у курсах «оволодіння практиками шаманів» тощо. Показовим прикладом може бути згаданий нами О. Воронов, який нині, замість того, щоб продовжувати наукові дослідження феномена екстрасенсорики, використовує набуті ним знання, лише щоб заробляти гроші. Зокрема, він активно займається проведенням різноманітних комерційних містичних тренінгів, навчаючи Арканів Таро, методів Кунта-йоги тощо [8].

Якщо в пізньорадянський період була справжня романтика духовних пошуків, то ця якість на початку ХХІ ст., коли багато що в духовному житті стало дозволеним, була майже втрачена. Після розпаду СРСР значна частина колись активних аматорів-екстрасенсів, біоенергетиків, езотериків й інших шукачів «духовних істин» утратила будь-який інтерес як до цих занять, так і до духовного самовдосконалення загалом, тобто для них спрацював принцип «тільки заборонений плід є солодким». На початку ХХІ ст. кількість різноманітних чаклунів сягнула десятки тисяч. Проте їхній авторитет, як правило, є досить незначним, адже більшість наших співгромадян розуміють, що серед цих доморощених гуру переважають люди, які прагнуть винятково швидкого збагачення. Водночас, на нашу думку, феномен

екстрасенсорики потребує подальшого ретельного дослідження як представниками світського академічного релігієзнавства, так і фахівцями з інших галузей науки. Адже вищевказані дослідження цього феномена, проведені О. Вороновим, О. Бахтіяровим, І. Смирновим та іншими вченими, переконливо довели, що він має практичну значущість для сучасної науки, медицини й навіть безпеки бізнесу та держави.

Література

1. Власов С. Эксперимент длиною в полвека / С. Власов // Огонёк. – 1982. – № 8. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://poiski-s.narod.ru/soznanie/ogonek.htm>.
2. Арестов В.М. Нетрадиційні релігії: суть і спрямування / В.М. Арестов, І.О. Шудрик. – К. : Знання, 1990. – 48 с.
3. Лебедько В.Е. Хроники российской санъасы: из жизни российских мистиков: мастеров и учеников (1970-х – 1990-х) / В.Е. Лебедько. – М. : Тема, 1999. – Т. 1. – 1999. – 281 с.
4. Лебедько В.Е. Хроники российской санъасы: из жизни российских мистиков: мастеров и учеников (1970-х – 1990-х) / В.Е. Лебедько. – М. : Изд-во Института общегуманитарных исследований, 2000. – Т. 2. – 2000. – 384 с.
5. Контроль разума [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://mind-control.wikia.com/wiki/Игорь_Смирнов.
6. Калашников М. Памяти гения психотехнологий Игоря Смирнова / М. Калашников [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://m-kalashnikov.livejournal.com/317244.html>.
7. Смирнов И.В. Психозекология / И.В. Смирнов. – М. : ООО «Издательский дом «Холодильное дело» при техническом содействии ООО «Спецмонтажстрой-СТ», 2003. – 336 с.
8. Эзотерик студия «Город мастеров». Александр Воронов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://stezja.kiev.ua/index.php?_query=Pages./pages/voronov.

Анотація

Богдановський І. В. Екстрасенсорика: між наукою та шарлатанством. – Стаття.

У статті розглядається феномен екстрасенсорики та його значення для сучасної науки. Увага зосереджується лише на тому хронологічному етапі досліджень явищ екстрасенсорики й біоенергетики, який тривав протягом останніх трьох десятиліть існування радянської держави, а також у перші роки становлення незалежної України.

Ключові слова: екстрасенсорика, біоенергетика, езотерика, психологічне зондування, семантичне моделювання.

Аннотация

Богдановский И. В. Экстрасенсорика: между наукой и шарлатанством. – Статья.

В статье рассматривается феномен экстрасенсорики и его значение для современной науки. Внимание сосредотачивается только на том хронологическом этапе исследований явлений экстрасенсорики и биоэнергетики, который длился в течение последних трех десятилетий существования советского государства, а также в первые годы становления независимой Украины.

Ключевые слова: экстрасенсорика, биоэнергетика, эзотерика, психологическое зондирование, семантическое моделирование.

Summary

Bogdanovskiy I. V. Psychic: between science and quackery. – Article.

The phenomenon of psychic and its significance for modern science considered. Attention focuses only on the chronological stage studies of psychic and bioenergy, which lasted for the last three decades of the Soviet state, and in the first years of independent Ukraine.

Key words: psychic, bioenergy, spirituality, psychological probing, semantic modeling.

УДК 165.12:2-291.13

Ю. Г. Борейко*кандидат історичних наук, доцент,**доцент кафедри релігієзнавства**Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки***РЕЦЕПЦІЯ ТРАДИЦІЙНИХ МІФОЛОГЕМ У БУДЕННІЙ РЕЛІГІЙНІЙ СВІДОМОСТІ**

Проблема буденної свідомості залишається однією з найбільш актуальних у сучасних філософських і соціогуманітарних дослідженнях. Значною мірою це зумовлено, зокрема, зростанням активності буденної свідомості, яка подекуди претендує на заміщення власними компонентами інших сегментів духовної культури. Ідеться насамперед про науку, що зазнає втручань відроджених архаїчних форм свідомості, зокрема окультизму, магії, астрології, комплексу квазінаукової міфології із синкретичним поєднанням елементів наукової картини світу і традиційних народних вірувань. Інший аспект проблеми полягає в необхідності осмислення відображених у буденній релігійній свідомості ментальних структур повсякденності, у тому числі й традиційних міфологем, що існують в імпліцитній формі та потребують експлікації.

Міфологічна складова буденної релігійної свідомості охоплена міждисциплінарним дискурсом і досліджується, зокрема, у працях Р. Барта, В. Горського, М. Еліаде, І. Касавіна, Е. Кассіра, А. Колодного, С. Кримського, К. Леві-Строса, Г. Лозко, О. Лосева, Є. Мелетинського, М. Поповича, О. Сагана, М. Смирнова, С. Токарева, В. Топорова, Дж. Фрезера, К. Хьюбнера, К.-Г. Юнга. Науковий дискурс стосується численних аспектів проблеми, проте, на нашу думку, більш детального релігієзнавчого аналізу потребують питання, пов'язані із функціонуванням архаїчного міфу в усній народній творчості. Відтак мета статті полягає в з'ясуванні особливостей малих наративних форм буденної релігійної свідомості, що містять міфологічний компонент.

Буденна свідомість містить традиційні міфологеми, які ґрунтуються на історичній міфологічній традиції. Міфологема – концепт, що у вербальній формі міститься в буденній свідомості, когнітивно значущий смисл. Концепт є ментальною репрезентацією, що визначає, як саме речі пов'язані між собою і як вони категоризуються. Повсякденне ментальне існування залежить від здатності піддавати концептуалізації різні предмети чи явища. Як ментальні об'єкти, що відображають знання про онтологічну сутність світу, концепти є доказом упорядкованості навколишнього світу, множиною з центром, прототипом, стереотипом і периферією [4, с. 201]. Відтак міфологема втілюється в понятті-образі й реалізується в системі символів. Міфологему розуміють як свідоме запозичення міфологічних мотивів і перенесення

їх у світ сучасної культури. Вербальний спосіб репрезентації міфологем здійснюється в тому числі за допомогою малих наративних форм. Якщо міфологічні мотиви буденної свідомості проєктуються на сферу релігійного життя, ідеться про релігійні міфологеми.

Буденна релігійна свідомість як емпіричне відображення релігійного буття виявляється не лише в певних постулатах, а й містить малі наративні форми – повір'я, прислів'я, приказки, що виражають ставлення віруючих людей до світу та свого місця в ньому, демонструють різноманіття форм повсякденного життя. Повір'я, прислів'я, приказки, прикмети тощо відображають національну культуру, міфологічну спадщину народу, а відтак постають компонентом етнічної традиції. Переплетення з етнічними традиціями – характерна особливість проникнення релігійної традиції в систему суспільних відносин, зокрема, й завдяки тому, що релігійна традиція в історії різних етносів часто поставала етнозахисним механізмом. На буденному рівні суспільної свідомості традиціоналізм асоціюється не лише із беззаперечним підпорядкуванням авторитету традиції, безумовним дотриманням і її тиском на особистість, а й із культурно-етнічною визначеністю [7, с. 273].

Традиції, згідно з Е. Гідденсом, є умовою функціонування колективної пам'яті суспільства, забезпечують наступність у його розвитку, «надають життю спадкоємності й форми» [5]. Кожне покоління засвоює з минулого певну сукупність культурних зразків, здійснює їх відбір, інтерпретацію, надає нових смислів. Із цього приводу Б. Латур писав, що будь-який набір сучасних елементів може поєднувати в собі різночасові компоненти. «Елементи, які нам здаються далекими, якщо ми будемо рухатися по спіралі, – пише науковець, – можуть знову виявитися дуже близькими, якщо ми зіставимо витки цієї спіралі. І, навпаки, елементи, що майже водночас існують, судячи з їхнього розташування на лінії, виявляються віддаленими, якщо рухатися по радіусу до центру. Ця темпоральність зовсім не зобов'язує нас використовувати такі ярлики, як архаїчне або передове, оскільки будь-яка група елементів, що водночас співіснують, може об'єднувати елементи всіх часів» [12].

Відтак у структурі буденної свідомості важливе місце посідає міфологічна складова, що бере

участь у пізнанні світу, його окремих фрагментів, у розумінні єдності й цілісності світу, а також взаємозумовленості його елементів. Специфіка міфологічної свідомості зумовлена безпосередністю відображення дійсності в процесі практичної діяльності, а отже, прив'язкою до просторового та часового буття людини. Міфологічна свідомість має аксіологічний характер, виконує функцію адаптації суб'єкта в соціокультурному світі, постає духовним способом освоєння світу через його ідеалізацію у формах народної творчості. Народну культуру пронизують архаїчні міфологічні уявлення про світ, людину, надприродні сили, етико-естетичні вподобання етносоціуму. Духовні й матеріальні, вербальні й невербальні, художні й утилітарно-практичні, сакральні та профанні, інші різноманітні опозиції в традиційній культурі нерозривно поєднані [9].

Міфологія, згідно з К. Леві-Стросом, – це поле ментальних несвідомих, проте логічних операцій, інструмент для вирішення, подолання протилежностей. На думку вченого, міфологічна рефлексія є інтелектуальною формою бриколажу – процесу перетворення значення об'єктів за допомогою нового використання або нестандартного перетворення вже готових підручних елементів [13, с. 126]. Бриколажна логіка виражає активність свідомості в межах уже наявних можливостей. Через міф відбувається трансляція своєрідних закодованих «посилів» від культури до індивіда. К. Леві-Строс виокремив міфологію експліцитну (міфологічна оповідь) та імпліцитну (уявлення, що «видобуваються» дослідниками з обрядів, виявляються в ритуалах тощо). «Імпліцитна» (уявна, прихована) форма міфів часто переходить в «експліцитну» (видиму, оповідну) і становить основу багатьох творів усної народної творчості. Міфологія використовує структуру для створення певного абсолютного об'єкта, що має вигляд сукупності подій [13, с. 41].

Міф, отже, існує не лише в наративній формі, а й має латентну, приховану, тобто імпліцитну, структуру. До імпліцитної міфології належать, зокрема, повір'я, приказки, прислів'я, що містять певні міфологічні уявлення або натяк на них. «Народні прислів'я, – пише Р. Барт, – більше пророкують, ніж стверджують, це мова людства, яке постійно творить себе, а не просто існує» [2, с. 125]. Цей архаїчний пласт відбиває народний світогляд, давні автентичні та християнізовані вірування, уявлення, табу тощо, набуваючи експліцитної форми, стає основою для творів усної народної творчості.

На основі аналізу правил організації міфу в примітивних суспільствах К. Леві-Строс стверджує, що міфам притаманні певні загальні глибинні схеми або бінарні опозиції – вроджені несвідомі феномени мислення, які детермінують

логічну організацію людської психіки. Міф вибудовує опозиції й намагається в процесі мислення вирішити суперечності, залагодити конфлікт хоча б на логічному та психологічному рівнях. Протиставлення замінюються більш м'якими опозиціями доти, доки не утвориться образ-посередник – медіатор, що поєднує риси протилежних членів опозиції. Саме завдяки дії медіатора відбувається логічний рух міфологічного мислення, своєрідне зняття попередньої бінарної опозиції новою, у якій один із її членів є медіатором. На думку К. Леві-Строса, «можна вводити медіаторів першого, другого, третього тощо ступенів, оскільки за допомогою опозицій та кореляцій із кожного члена можна породити наступний» [14, с. 201].

Основні протиставлення стародавніх міфологічних систем зберігаються у свідомості людини як архетипи, що об'єктивуються у феноменах національної культури. Однією з характеристик свідомості К.Г. Юнг уважав «хаотичну різноманітність і порядок, дуальність, опозицію світла та темряви, верхнього й нижнього, правого та лівого; поєднання протилежностей у третьому, кватерністі (квадрат, хрест), обертання (кругове, сферичне) і, нарешті, процес центрування» [16, с. 49]. Бінарні опозиції містяться не лише в міфах чи казках, а й в інших текстах – прислів'ях, загадках, замовляннях [6, с. 115–117].

Принцип бриколажної мозаїчності підтримує існування малих наративних форм, що мають високий ступінь збереження язичницьких уявлень завдяки перетворенню міфологічних образів на архетипічні форми. Комплекс уламків архаїчного світогляду функціонує переважно в усній імпліцитній формі, маючи узагальнену назву «марновірство». Витоки марновірства вчені справедливо шукають у глибинах соціокультурної скарбниці людства. Шлях формування марновірства Л. Астахова аналізує в контексті інтерпретації специфічного релігійного досвіду, особливостей переживань, властивих давнім релігійним системам. Переживання, вважає дослідниця, мають здатність набувати форми знання, проте в певному специфічному вигляді. Отримане знання впроваджується в масив соціокультурної спадщини, передається з покоління в покоління як інформація практичного характеру, що має значення для повсякденної діяльності. У цій інформації в спрощеній формі містяться як дані про специфічний характер світобудови, яка дещо ширша від попереднього сприйняття, так і інформація про правильні й вигідні для рівня повсякденності дії. Ритуалізм у цьому випадку, який звичайна людина часто розуміє як синонім забобонності, на рівні переживань не повністю ототожнюється з марновірністю. Відтак марновірство – це вид соціального знання, релігійного досвіду, що пережитий у минулому членами інтерсуб'єктивного світу [1, с. 32].

Імпліцитний компонент міфу, зосереджений у малих наративних формах, виявляється через низку асоціацій чи культурно-символічних змістів. Він створює особливу форму побутування семантичних полів предметів і явищ, що виявляється в предметах, соціальних інститутах, текстах. Відтворити первинний зміст малих текстів дають змогу механізми трансмісії, особливістю якої є здатність до створення переосмислених на основі сучасного світогляду смислів, котрі постають похідними і вторинними. Передавання смислу й відтворення його відповідно до сучасних принципів трактування забезпечує міжчасова комунікація. Не завжди розуміючи сенс дії, люди в деталях відтворювали традиції. Змінювалися покоління, первісний зміст стирася і поставала необхідність пояснення традиційних дій, що тлумачилися людьми з іншим, порівняно зі своїми пращурами, світоглядом близькими й сучасними їм категоріями, наповнюючи в такий спосіб стару форму новим змістом.

У контексті розуміння культури як механізму, що створює, транслює та зберігає інформацію, малі наративні форми як носій соціокультурного досвіду постають своєрідними текстами, які транслюють певні знання. Текстом, згідно з Ю. Лотманом, є весь простір культури на всіх її рівнях у синхронному й діяхронному розрізах. Така інтерпретація надає можливість називати текстом утворенням різноманітного плану – від людської особистості та художнього твору до тексту життя й тексту культури. Найбільш складною проблемою, з якою зіштовхується адресат у процесі розпредмечування смислу тексту, є його декодування, тобто переклад тексту мовою, зрозумілою адресату. Під кодом варто розуміти мову, яка є кодом, плюс його історію [15]. Очевидно, що буття тексту як семіотико-філософської категорії зумовлюється наявністю в ньому смислу, цілісної й логічно завершеної інформації, яку адресат може інтерпретувати. Призначення тексту полягає в фіксації та трансляції знання або відомостей каналами зв'язку в певному середовищі. Будь-яка інформація перебуває в постійному русі, оскільки безперервно передається від адресанта до адресата в часі та просторі. Отже, функціонування тексту в семіотичному просторі неможливе без його прочитання й осмислення адресатом, оскільки текст, за Р. Бартом, «вимагає від читача діяльного співробітництва» [3, с. 421].

Текст може функціонувати протягом тривалого часу, переступати часові межі життя свого творця, переходити з одного синхронічного зрізу в інший. Прочитання тексту є духовно-практичною формою освоєння дійсності, що зумовлюється ментальністю адресата, ступенем складності, креативністю, глибиною розуміння, культурно-історичною спадщиною, включенням адреса-

та в комунікативні системи тощо. Текст, згідно з Р. Бартом, є не лише полотном переплетення кодів і смислів, а й простором перетину інших текстів, асоційовані комбінації яких створюють додатковий смисл. Переміщення тексту нерозривно пов'язане з навколишньою дійсністю (суспільством, історією, культурою), тобто з «позатекстовим» простором. У процесі текстового аналізу цей простір постає текстами, пов'язаними між собою в силу інтертекстуальності й за допомогою кодів, що виявляють смисли [3, с. 451].

Існують коди культури, що співвідносяться з найдавнішими архетиповими уявленнями людини. Вони утворюють певну «систему координат», у межах якої здійснюється концептуалізація та категоризація дійсності, внутрішнього рефлексивного досвіду людини, вербалізація. Як зазначають дослідники, «коди культури як феномен є універсальними за своєю природою, вони притаманні людині як *homo sapiens*. Проте їх вияв, питома вага кожного з них у певній культурі, а також метафори, у яких вони вербалізуються, завжди національно детерміновані та зумовлені конкретною культурою» [11, с. 298]. Так, в українській етнокультурі еталоном і мірилом працелюбності людини є бджола, мірилом сімейного щастя, провісницею весни, пробудження, відновлення – ластівка. Народним символом відмови під час сватання, що виражає не стільки образу, скільки тактовність і мудрість, є гарбуз, очевидно, завдяки уявленням про властивості гарбузових страв заспокійливо діяти на організм, отже, стримувати статевий потяг [8, с. 31].

У контексті експлікації міфологічного змісту малих наративних форм важливо акцентувати увагу на їх метафоричності. Е. Кассіер акцентує увагу на існуванні дологічного мислення, що відклалося в мові, міфології, мистецтві, релігії, осередком якого є метафора [10]. Метафоричне освоєння світу простежується у випадках, коли враження зі сфери профанного зводяться в ранг священного, значущого з релігійного погляду. Метафора не існує без суб'єкта свого створення, тому вона є не двоедністю елементів, що її утворюють, а своєрідною тріадою, де третім елементом постає сам суб'єкт як генератор метафори. Тобто, у метафоричному мисленні у вигляді нової метафори з'являється структура, що не існує в дійсності, яка до утворення метафори лише потенційно містилася в полі мислення суб'єкта. Суб'єкт впливає на новоутворену структуру насамперед через інтуїтивний акт вловлювання подібності певних об'єктів, що надає можливість виразити їх один через іншого. Ідеться про передчуття нової структури, яка суб'єктивно присутня при створенні метафори. Наступна розробка метафор вимагає достатньої підготовки, що виражається в пластичності свідомості, яка здатна співпрацювати зі змі-

стами несвідомого. Отже, метафора є важливим засобом, що сприяє духовній еволюції суб'єкта, яка, своєю чергою, полягає в метафоризації інтуїтивних інтенцій і закріпленні їх у багатозначності символів.

Значна частина реліктових елементів, успадкованих від міфології, репрезентована переважно у формі повір'їв – залишків стародавніх язичницьких вірувань, що функціонують на підсвідомому рівні без належного розуміння їхнього первинного смислу. Як архаїчний культурний пласт повір'я відбивають народний світогляд, давні язичницькі та інші релігійні вірування, уявлення, табу тощо. Повір'я варто відрізнити від фразеологізмів, які також мають метафоричний характер, проте вже не містять світоглядних уявлень, оскільки втратили містичність, їх метафоричність має не сакральне, а побутове значення. Повір'я із міфологічним змістом продовжують зберігати свою метафоричну сакральність і містять указівку на те, як діяти в певній ситуації, що зумовлена міфологічним сприйняттям довколишнього світу. Значна кількість повір'їв існує в первісному вигляді або зазнала незначних змін. У повір'ях чітко виражені елементи анімізму, тотемізму, фетишизму, простежується тісний зв'язок із життєдіяльністю людини.

Характерно, що поняття «вірування» «повір'я», «прикмети», «забобони» становлять синонімічний ряд і часто взаємозамінюються без особливої втрати смислового навантаження. Вірування – чіткі усталені релігійні уявлення, що сприймаються без логічного пояснення й становлять основу релігійного світогляду. Прикметами є перевірені часом передбачення, що ґрунтуються, як правило, на об'єктивному зв'язку явищ природи, властивостях предметів і подій життя. Відтак побутова прикмета: розсипати сіль – посваритися, через неповну визначеність наслідків прогнозованої ситуації, очевидно, є повір'ям. За структурою повір'я близькі до прислів'їв, проте не містять повчального змісту. Повір'я нагадують приказки, проте не передають ставлення до певної ситуації, а містять регламентацію, указівку до дії.

Повір'я мають здатність до оновлення, містять смислові нашарування різних епох: у хату мусить першим зайти чоловік, а не жінка; на свято Введення жінки мають сидіти вдома; помивши руки – потрібно витерти, а не струшувати воду, щоб не плодити чортів; у потяг першим має сісти чоловік, якщо жінка – на нещастя. Різномасштабні табу демонструють принцип бриколажу, коли сучасні уявлення конструюються шляхом реконструкції архаїчних елементів і включення їх у нову смислову комбінацію.

Отже, сучасний соціум зберігає в буденній релігійній свідомості повір'я та інші форми усної народної творчості, яким властиві риси й ру-

дменти архаїчної міфологічної свідомості. Малі наративні форми постають як тексти, які в просторі повсякденності зазнають інтерпретації, транслують соціокультурний досвід за допомогою міжчасової комунікації. Малі тексти, сконструйовані за принципом бриколажу, містять бінарні опозиції, постійно трансформуються в площині модернізації. Колективне несвідоме використовує традиційні міфологічні структури для забезпечення потягу людини до консерватизму і традиційності. Перспектива майбутніх досліджень полягає в підтвердженні отриманих висновків шляхом емпіричного дослідження.

Література

1. Астахова Л.С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности : автореф. дисс. ... докт. филос. наук : спец. 09.00.14 «Философия религии и религиоведение» / Л.С. Астахова ; Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина. – СПб., 2013. – 39 с.
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Р. Барт ; пер. с фр. ; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
3. Барт Р. Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По / Р. Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1989. – С. 424–462.
4. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / А. Вежбицкая ; пер. с англ. ; отв. ред. М.А. Кронгауз ; вступ. ст. Е.В. Падучевой. – М. : Русские словари, 1996. – 416 с.
5. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – 2-е изд. – М. : Академический Проект, 2005. – 528 с.
6. Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ : [сб. ст.] / А. Дандес ; пер. с англ. ; сост. А.С. Архипова. – М. : Вост. лит., 2003. – 279 с.
7. Ефименко М.Н. Религия. Традиция. Общество. Опыт социально-философского анализа российского регионального развития : [монография] / М.Н. Ефименко. – Оренбург : Изд-во ОГПУ, 2001. – 298 с.
8. Жайворонок В. Знаки української етнокультури : [словник-довідник] / В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.
9. Касавин И.Т. Анализ повседневности / И.Т. Касавин, С.П. Щавелев [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://journal.iph.ras.ru/alltag.doc>.
10. Кассирер Э. Понятие символической формы в структуре наук о духе / Э. Кассирер // Культурология XX в. – 1998. – № 11. – С. 37–66.
11. Красных В.В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? / В.В. Красных. – М. : ИТДГК «Гнозис», 2003. – 375 с.
12. Латур Б. Нового Времени не было: эссе по симметричной антропологии / Б. Латур [Электронный ресурс]. – Режим доступа : vcsi.ru/files/latur.pdf.
13. Леви-Строс К. Первісне мислення / К. Леви-Строс. – К. : Укр. центр дух. культури, 2000. – 324 с.
14. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс. – М. : Наука, 1985. – 536 с.
15. Лотман Ю.М. Семиосфера; Культура и взрыв; Внутри мыслящих миров : [статьи, исследования, заметки] / Ю.М. Лотман. – СПб. : Искусство-СПБ, 2000. – 704 с.
16. Юнг К.Г. О природе психе / К.Г. Юнг ; перевод С.Л. Удовик, Г.А. Бутузов. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 2002. – С. 7–94.

Анотація

Борейко Ю. Г. Рецепція традиційних міфологем у буденній релігійній свідомості. – Стаття.

У статті досліджується рецепція міфологем малих наративних форм у буденній релігійній свідомості. Повсякденні мікротексти, що містять міфологічний зміст, характеризуються бриколажною мозаїчністю, бінарними опозиціями, метафоричністю. Імплицитний компонент міфу, зосереджений у малих текстах, виявляється через низку асоціацій чи культурно-символічних змістів. У просторі повсякденності буття тексту як семіотико-філософської категорії зумовлюється притаманним йому смислом, що зазнає інтерпретації. Призначення тексту полягає в трансляції знання каналами зв'язку в певному середовищі, здатності до створення нових смислів, що мають вторинний характер. Передавання смислу й відтворення його відповідно до сучасних принципів трактування забезпечує міжчасова комунікація.

Ключові слова: міфологема, буденна релігійна свідомість, повсякденність.

Аннотация

Борейко Ю. Г. Рецепция традиционных мифологем в повседневном религиозном сознании. – Статья.

В статье исследуется рецепция мифологем малых наративных форм повседневного религиозного сознания. Повседневные микротексты, содержащие мифологический смысл, характеризуются бриколажной мозаичностью, бинарными оппозициями, метафоричностью. Имплицитный компонент мифа, сосредоточенный в малых текстах, проявляется через ряд ас-

социаций или культурно-символических смыслов. В пространстве повседневности бытие текста как семиотико-философской категории обусловлено присущим ему смыслом, поддающимся интерпретации. Назначение текста заключается в трансляции знания по каналам связи в определенной среде, способности к созданию новых смыслов, имеющих вторичный характер. Передача смысла и воспроизведение его в соответствии с современными принципами трактовки обеспечивает межвременная коммуникация.

Ключевые слова: мифологема, обыденное религиозное сознание, повседневность.

Summary

Boreyko Y. G. Reception of traditional mythologems in everyday religious consciousness. – Article.

This paper examines the reception of mythologems of small narrative forms in everyday religious consciousness. Everyday micro texts containing mythological meaning are characterized by bricolage mosaic, binary oppositions, metaphors. Implicit component of myth, concentrated in small texts revealed through a series of associations or cultural and symbolic meanings. In the space of everyday life of text as semiotic and philosophical category predetermined inherent sense that undergoes interpretation. Appointment of text is broadcast knowledge by communication channels in a given environment, the ability to create new meanings, which are of secondary nature. Intertemporal communication provides transferring of sense and reproduction it according to modern principles of interpretation.

Key words: mythologem, everyday religious consciousness, everyday life.

УДК 37.013(477)«15/16»

О. В. Гапченко*кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри філософії і політології
Хмельницького національного університету*

ФОРМУВАННЯ СИСТЕМИ ДУХОВНИХ ЦІННОСТЕЙ ОСОБИСТОСТІ НА ОСНОВІ ІДЕЙ ХРИСТИЯНСЬКОГО ГУМАНІЗМУ В ПОЛЕМІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ КІНЦЯ XVI – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVII СТ.

Важливим історичним і духовним контекстом, що суттєво детермінував розвиток філософської думки України в другій половині XVI – першій половині XVII ст., стали події, пов'язані із протистоянням православної й католицької церков і утвердженням Унії.

В історії України церква та її інститути завжди були невід'ємним елементом національного буття. Від часів Київської Русі християнська церква в її східному, православному, варіанті задавала напрям і форми розвитку як культурного процесу загалом, так і освітньо-виховного зокрема. Вона орієнтувала особистість на виховання її духовного начала, зміцнення її внутрішніх сил, утверджувала віру в Бога як сутнісну основу людського життя. Крім того, церква пропонувала людській спільноті зразки духовного єднання й солідарності, християнської любові та братерства на основі віри в Бога й через систему освітніх і виховних заходів спрямовувала людину на їх досягнення. Зосереджуючи в собі великі інтегративні можливості, церква впливала на поведінку української людини, формування морально-психологічного клімату духовного співробітництва й духовної співпраці, відігравала значну роль у національному самовиявленні українства. Значною мірою завдяки православній церкві, християнська духовність і християнські цінності стали органічною частиною філософської думки й педагогічної діяльності в Україні.

Проблеми становлення та розвитку гуманістичної культури в Україні, специфіка поширення ідей гуманізму й Реформації в українському духовному, освітньому житті другої половини XVI – першої половини XVII ст., формування загальноєвропейського культурно-освітнього простору в період культурно-національного відродження є предметом серйозного вивчення в історико-філософській, українознавчій, педагогічній, історичній літературі. Філософські аспекти досліджуваної проблеми аналізуються в працях М. Кашуби, В. Литвинова, В. Нічик, М. Поповича, українознавчі – у працях Н. Петрук. Виникненню й діяльності в українському житті XVI–XVII ст. культурно-освітніх об'єднань, інтелектуальних зібрань, шкіл і колегіумів присвячені розвідки М. Возняка, В. Микитася, В. Перетца, Ф. Титова, К. Харламповича.

Мета статті – виявити особливості формування системи духовних цінностей особистості на основі ідей християнського гуманізму в поемічній літературі кінця XVI – першої половини XVII ст.

Кінець XVI – початок XVII ст. – це час, коли в Україні посилюється вплив католицизму й запроваджується Унія. Протистояння інститутів католицької та православної церков, суперечки інтелектуальної еліти й українських книжників щодо основ і специфіки католицького та православного віровчення стали причиною появи такого значного феномена в українському духовному житті, як поемічна література. У ході православно-католицької поеміки особливим чином окреслювалась потреба виховання духовної людини з високими особистісними й моральними якостями. Власне, ішлося про систему цінностей християнського гуманізму як засаду людського життя. Учасниками православно-католицької поеміки були видатні люди, видатні особистості, прекрасні ерудити й інтелектуали, які своєю активністю і діяльністю демонстрували зразки високої освіченості, культури та духовної міцності, а саме: Герасим Смотрицький, Мелетій Смотрицький, Клірик Острозький, Христофор Філалет, Захарія Копистенський, Іван Вишенський, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Петро Скарга, Іпатій Потій, Бенедикт Гербест та ін.

У XVI–XVII ст. католицька церква являла собою потужну організацію, яка втілювала через свої інститути важливі ідеологічні завдання, мала досить дієві й гнучкі механізми впливу на суспільну свідомість і цим вигідно відрізнялась від православної церкви, яка переживала не кращі часи у своїй історії. На подібні обставини діяльності Римської церкви вказує відомий український книжник Захарія Копистенський. «Вихваляються Римляне свободою панування свого ведлуг св та, и грекове вихваляються свободою души и сумн нья свого», – пише він у своєму творі «Палінодія» [3, с. 904]. Одним із шляхів впливу на людину й засобом виховання відданих католиків були школи та єзуїтські колегіуми.

Варто відзначити, що особливо гострих форм протистояння православ'я й католицизму набуло після підписання Берестейської Унії 1596 р. та поширення її в XVII ст. Ідею Унії підтримали впливові православні ієрархи, так як луцький архієпи-

скоп Кирило Терлецький, митрополит Михайло Рогоза, єпископ Кирило Луцький, Гедеон Львівський, Леонтій Пінський, Діонісій Холмський, володимирський єпископ Іпатій Потій. Власне, Унія стала засобом денаціоналізації православного населення. Схизматики (православні) зазнавали всіляких утисків, пригнічення, морального приниження, ущемлення своїх людських прав з боку польської влади й католицької церкви. Релігійний тиск захопив і уніатську церкву, яка еволюціонувала в бік латинізації обряду, школи, писемності тощо. У зв'язку з такими історичними обставинами змінюється зміст і характер творчості українських книжників. Головна увага ними приділяється завданням розвитку високих духовних якостей людини. Під час православно-католицької релігійної полеміки українськими книжниками акцентується увага передусім на значенні виховання моральної людини в дусі ідей християнського гуманізму.

Необхідно зазначити, що в кінці XVI – початку XVII ст. православно-католицька полеміка досягла свого апогею. Найбільш активним проповідником католицизму на українських землях був П. Скарга – автор знаменитого трактату «Про єдність церкви божої» [6, с. 275]. Він пристрасно й наполегливо агітував за возз'єднання православної церкви з католицькою. Активним апологетом католицизму та Унії був також І. Потій, твори якого є відображенням різко негативного ставлення уніатів як до православної церкви, так і до діяльності православних шкіл: «... о науках в писме светом и иных свецких писмах, где первой цвет был, того вже ани пытай: учителей, казнодеев добрых межи ними и з св чкою не найдеш; и ковшем казанья за ересь папешскую себе почитают, покрываючи свою неуместность и грубиянство» [5, с. 1021].

Українські книжники (К. Острозький, Х. Філалет, В. Суразький, З. Копистенський, І. Вишенський та ін.) виступили різкими опонентами ідеологів Унії. Критикуючи догмати католицької церкви, принципи її організації, церковний абсолютизм, вони водночас зосереджуються на проблемах духовного розвитку людини, необхідності виховання її в дусі високих християнських цінностей.

Екстраполюючись від суто релігійно-догматичного змісту православно-католицької полеміки, можна зосередитись на осмисленні тих важливих тем, які об'єктивно поставали в її ході. Передусім ідеться про проблеми виховання людини, її орієнтації на дотримання високих моральних християнських цінностей. Важливо відзначити, що в міркуваннях українських книжників важливе місце посідає використання гуманістичної традиції, особливо цінується ставлення до людини як до особистості. Вражає також висока освіченість, ерудованість українських мислителів, їх звернення до філософської та інтелектуальної традиції Ренесансу й Реформації. Так, на сторінках творів

З. Копистенського, Х. Філалета, К. Острозького не раз згадуються імена відомих європейських гуманістів і мислителів – Ф. Петрарки, Л. Валли, Савонаролли, Д. Боккаччо, Е. Роттердамського, а також твори багатьох польських гуманістів.

Будучи палкими захисниками православ'я, українські полемісти вважали, що найкращі моральні якості людини, християнські чесноти і християнська простота містяться в істинах православної церкви. Водночас ними досить критично оцінюється мудрість латинників і переваги католицьких шкіл. Захарія Копистенський підкреслює, що Платон і Аристотель – це грецькі мислителі, а не латинські, а якщо ж хто і їде вчитися в європейські університети, то їде не по латинський, а по грецький розум: «... от греков ... отбираем з ростропностью еднак отмежуемо, а зерно беремо, уголе zostавуемо, а золото виймуемо» [3, с. 904]. Проте найвища мудрість і найвищі цінності, на переконання українських мислителів, були зосереджені у Святому Письмі й житті ранніх християнських громад. Тому моральні чесноти, яких дотримувались люди в ранньохристиянських громадах, – християнська любов, милосердя, співчуття, допомога слабким і немічним – уважались найціннішими для людини та її життя. А переваги латинників у вмінні оперувати логікою й різними силогізмами видаються З. Копистенському зовсім незначними [3, с. 904].

Унія ж, на думку полемістів, є засобом втрати руської ідентичності, а підступна діяльність її церковних ієрархів спрямована на те, «абы Руси не было в Руси» [3, с. 957]. На думку З. Копистенського, Унія є засобом духовного поневолення українського народу і джерелом розбрату між людьми. Високо цінуючи зв'язки духовної солідарності, любов і приязнь, полемісти з гіркою усвідомлюють, що в час, коли вони живуть, панують «розтирки, неприязни, кровопролитье и надуфания!» [3, с. 1114].

Різко критиковались українськими полемістами й недоліки православної церкви, поведінка її служителів та ієрархів. Можна вважати, що своєю літературною діяльністю і критикою догматичних основ католицької церкви українські полемісти декларували нові підходи до утвердження відповідного духові православ'я способу життя й системи моральних цінностей, у центрі яких була духовна, високоморальна людина. А різкий протест проти чужих, на думку полемістів, латинських впливів в українському житті був умотивованим на той час кроком щодо захисту своєї віри й народності від дуже добре організовано (й успішно) латинської пропаганди.

Найяскравіше зміст православно-католицької полеміки та її наслідки для розвитку людини духовної виявилися у творах представників Острозького освітньо-культурного об'єднан-

ня – Г. Смотрицького, К. Острозького, Х. Філалета, В. Суразького, З. Копистенського. Так, різким критиком організаційних і догматичних основ католицької церкви був Г. Смотрицький. Його «Ключ царства небесного» був гідною відповіддю на книги Бенедикта Гербеста й Петра Скарги [7, арк. 11]. Г. Смотрицький за ідеал вважає зразки ранньохристиянського життя та ранньохристиянські цінності – любов, згоду й порозуміння між людьми. Істинною для полеміста є лише православна віра і православна церква. На його думку, лише в лоні православної церкви може бути втілений ідеал товариського співжиття між людьми – «товариства и братства соб ровного, где мы един другого простерегати и направляти» [7, арк. 11].

Рішучим критиком дій католицької церкви був Клірик Острозький. Захисників католицизму та Унії він наділяє ціннісно негативними характеристиками, наполягає, що Унія – це результат підступної роботи «неприятеля», який «в дает, кого фрасунком в розпач, кого страхом в упадок, кого на остаток одним позр нєм в гр х привести маєт» [2, с. 378]. Негативними наслідками поширення Унії К. Острозький вважає ненависть і неприязнь між людьми, розбрат і чвари. Усе ж має бути спрямованим на досягнення згоди між людьми, духовної єдності, що необхідні для людського життя. Лише в єдності розкриваються найкращі якості людини. «Красно мешкати братьи в сполечности, абы ся одно з волею Божією тая згода згожала. Бо не в каждой згод кохається Бог», – пише Клірик Острозький у своєму листі до князя Костянтина Острозького [2, с. 430].

Ціннісно значущими в людині повинні бути, на думку К. Острозького, такі якості, як повага один до одного, братерство, християнська любов. Надзвичайно ідеалізуючи князя Костянтина Острозького, приписуючи йому високі християнські чесноти й виключні людські якості, Клірик Острозький, поза будь-яким сумнівом, спонукав свого читача до усвідомлення значущості й необхідності досягнення морально-духовного ідеалу, притаманного справжньому християнинові.

Отже, на основі аналізу ідей відомих українських полемістів обґрунтованим є висновок про розвиток ними ідеї духовної, моральної людини як вирішального чинника гармонійного, досконалого буття. Цей висновок доповнювався критикою моральних вад і невігластва православного духовенства і кліру. Це особливо яскраво виявляється у творчості І. Вишенського, К. Транквіліона-Ставровецького, братів Зизаніїв, М. Смотрицького, К. Саковича та ін. Полемічна діяльність була також однією з головних форм людської активності в українських братствах.

Критикуючи реформаційне вчення й різні єреси аріанські, П. Могила водночас належно оцінював

зусилля реформаторів у перекладі Біблії, філологічно-критичному тлумаченні її тексту. Погляди П. Могили й реформаторів зближувало ще те, що вони ставились до людини як до особистості, надавали значення формуванню її духовно-моральних основ, орієнтувались на свободу совісті індивіда.

Аналізуючи зміст творчості українських полемістів, їх думки щодо значущості виховання людини в дусі християнських цінностей і пропонує шляхи досягнення високих моральних ідеалів, можна окреслити два різних підходи щодо розуміння самої людини та її місця в житті в філософській думці другої половини XVI – першої половини XVII ст.

З одного боку, засвоївши надбання європейської Реформації та гуманістичні ідеї, українські книжники обґрунтовують потребу в здійсненні людської активності, у реалізації людиною своїх можливостей і своєї природи в земному житті (К. Транквіліон-Ставровецький, С. Зизаній, Х. Філалет, М. Смотрицький, К. Сакович та ін.); з іншого – пропагується й захищається ідея замкнутості людського життя, строгої відповідності людини візантійським і давньоруським зразкам, аскетичного способу життя й самозаглибленості (І. Вишенський, В. Суразький, Й. Княгиницький, Віталій з Дубна) [10, с. 145].

Проте можна стверджувати, що загалом українською свідомістю цього часу формулюються такі еталони життя й моделі людської поведінки, які відповідали духові та змісту національної культури. Орієнтуючись на візантійські зразки й давньоруську книжність, українські мислителі виходили з ранньохристиянської ідеї розділення земного та небесного світів, протиставлення тілної, тілесної й нетілної, духовної природи людини. Єдиним джерелом одкровення вважався Бог, а віра розглядалася єдиним шляхом до спасіння та істинного вищого буття.

Істинне людське життя в уявленнях українських книжників і полемістів постає як таке, що ґрунтоване на принципах рівності, братерства і взаємодопомоги, тобто на тих засадах, які були вироблені в ранньохристиянських громадах і відповідали духу раннього християнства. Різке неприйняття Унії полемістами пояснювалося тим, що вона сприймалася як вираження несправжнього, зовнішнього людського об'єднання.

Гуманістична спрямованість притаманна також творам ідеологів братського руху – К. Транквіліону-Ставровецькому, С. Пекаліду, М. Смотрицькому та ін. Утвердження ідей гуманізму й Реформації в Україні в період культурно-національного відродження XVI–XVII ст. спричиняло перегляд усталених стереотипів щодо сутності людини, усвідомлення людиною себе як творчої особистості, яка реалізує своє призначення в житті як через служіння Богу, так і через активну земну діяльність.

Українські гуманісти мислять людину як силу, що може змінювати світ, творити його, реалізувати свої сили і творчі потенції. При цьому у своїх цілях вона може використовувати знання, здібності, таланти, розвивати свої найкращі моральні якості. Орієнтуючись на ідеали християнського співжиття, Мелетій Смотрицький звертається до православних: «Братство любові, Бога бійтесь, королеві честь віддавайте» – і сподівається, що люди будуть жити без «незгод, свар, немилости» [8, с. 33]. Про те саме фактично пише Стефан Зизаній, наголошуючи, що «то ест Богу наймилшая реч – жити братству вкуп» [1, арк. 38]. А необхідною умовою досконалого людського буття, на його думку, є висока моральність, джерело якої зосереджується в самій людині. До того ж людина мусить відповідати за свої вчинки в житті.

Одним із очевидних виявів гуманістичного мислення в філософській думці України другої половини XVI – першої половини XVII ст. була висока оцінка розуму людини. Українські книжники й гуманісти зазначали, що людина мусить усебічно розвивати свої здібності й таланти, повністю реалізувати себе в земному житті, для того щоб увійти в Царство небесне. Земне життя характеризувалось як передумова того, щоб людина знайшла себе й могла перетворити світ відповідно до високих духовних ідеалів. У виборі можливих шляхів реалізації людиною себе у світі перевага надавалась не аскетичному життю й чернечій аскезі, а добрим справам і вчинкам людей у реальному житті, діяльності на користь суспільства. Про це писали М. Пашковський, С. Пекалід, М. Стрийковський, Я. Щасний-Гербут, К. Транквіліон-Ставровецький, Л. Зизаній, Ю. Рогатинець. Вони виходили, по суті, з нового, ренесансного розуміння людини. Ними по-гуманістичному мислилась людська природа, призначення людини на землі, її місце в соціальному світі, захищалося право людини на задоволення земних потреб. У творчості українських гуманістів був сформульований ідеал діяльного, активного життя, метою якого є не лише вдосконалення духу, а й праця на користь суспільству [4, с. 175].

Отже, на підставі аналізу ідей видатних українських полемістів і книжників щодо розвитку й необхідності виховання в людині християнських цінностей можна стверджувати, що висока оцінка моральних добродісностей і моральних чеснот, притаманних людині, протиставлення світу зла і світу високих моральних учинків людини є загальною рисою філософської думки України другої половини XVI – першої половини XVII ст. Для досягнення Царства Божого, пише К. Транквіліон-Ставровецький, людина повинна злу протиставити добро, «зазро-

сти – зычливостъ, противу пихи – смиреніе, противу блуда – чистоту, противу обжерства – пост, противу вражды – покой» [9, арк. 5]. Отже, людина передусім мусить зійти на висоту християнських добродісностей і морального життя, і так вона може досягти досконалого ідеального світу. А стосунки між людьми в земному житті необхідно будувати на засадах християнської любові, терпимості, поміркованості й братерства.

Можна констатувати, що українськими книжниками та полемістами XVI–XVII ст. був сформульований свого роду етичний ідеал, на який орієнтувалася б українська людина у світі. Звісно, за своєю суттю він був утопічний, водночас це було своєрідним відображенням сутності людських взаємин, які необхідно було реалізувати в земному світі. Крім того, людині надавалась можливість організувати своє життя відповідно до такого ідеалу, дарувати щастя й радість іншим людям.

Завдяки феномену полемічної літератури кінця XVI – першої половини XVII ст., українська філософська думка збагатилася висновками щодо змісту таких важливих життєвих цінностей, як любов до ближнього, співчуття, милосердя, рівність, справедливість, людська солідарність, християнська співдружність, благочинність і допомога бідним. Моральність тут постає найвищим критерієм в оцінці людини, її життя й діянь.

Усвідомлення належності до системи християнських цінностей стимулювало виховання українською (руською) людиною в собі високих духовних і моральних якостей, а також орієнтувало її на реалізацію тих варіантів життєдіяльності, які відповідали уявленням про добродісне християнське життя. Його основною рисою була діяльність, спрямована на зміцнення православної віри, захист православної церкви, утвердження зразків високої духовності та християнської добродісності.

Притаманна творам українських полемістів ідеалізація часів раннього християнства й ранньохристиянських цінностей доповнюється відстоюванням цінності людського буття, духовної свободи людини, права на пошук особистого шляху до Бога, право на вибір. Отже, демонструються властиві гуманістичному мисленню принципи в розумінні сутності людських взаємин і ролі окремої особистості в досягненні людської єдності.

Література

1. Зизаний С. Казанье святого Кирилла, патриарха Иерусалимского о антихристе и знаках его з розширением науки против ересей розных / С. Зизаний. – Вильно, 1596. – 108 арк.
2. Острожский К. История о листрикийском, то есть о разбойническом Феррарском або Флорентийском синопде, в коротц правдиве списаная / К. Острожский //

Памятники полемической литературы. – СПб, 1903. – Кн. 3. – 1903. – С. 433–476.

3. Копыстенский З. Палинодия / З. Копыстенский // Памятники полемической литературы. – СПб, 1876. – Кн. 1. – 1876. – С. 313–1200.

4. Литвинов В.Д. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XVI – початку XVII ст. / В.Д. Литвинов. – К.: Вид. С. Павличко «Основи», 2000. – 472 с.

5. Лист И. Потея к князю К.К. Острожскому 3 июня 1598 г. // Памятники полемической литературы. – СПб, 1903. – Кн. 3. – 1903. – С. 985–1049.

6. Скарга П. О единстве церкви божьей / П. Скарга // Памятники полемической литературы. – СПб, 1882. – Кн. 2. – 1882. – С. 223–526.

7. Смотрицкий Г. Ключ царства небесного / Г. Смотрицкий. – Острог, 1587. – 24 арк.

8. Смотрицкий М. Тренос / М. Смотрицкий // Українська література XVII ст. / ред. О.В. Мишанич. – К.: Наукова думка, 1987. – С.67–93.

9. Транквилион-Ставровецкий К. Евангелие учительное / К. Транквилион-Ставровецкий. – Рахманов, 1619. – Ч. 1. – 1619. – 360 арк.

10. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 743 с.

Анотація

Галченко О. В. Формування системи духовних цінностей особистості на основі ідей християнського гуманізму в полемічній літературі кінця XVI – першої половини XVII ст. – Стаття.

У статті розглядаються феномен полемічної літератури й аспекти формування системи духовних цінностей особистості, які впливали на розвиток християнського гуманізму в Україні кінця XVI – першої половини XVII ст. Завдяки феномену полемічної літератури, українська філософська думка збагатилася висновками щодо змісту таких важливих життєвих цінностей, як любов до ближнього, співчуття, милосердя, рівність, справедливість, людська солідарність, християнська співдружність, благочинність і допомога бідним. Моральність тут постає найвищим критерієм в оцінці людини, її життя й діянь. Можна констатувати, що українськими книжниками та полемістами XVI–XVII ст. був сформульований свого роду етичний ідеал, на який орієнтувалася б українська людина у світі. Звісно, за своєю суттю він був утопічний, водночас це було своєрідним відображенням сутності людських взаємин, які необхідно було реалізувати в земному світі. Крім того, людині надавалася можливість організувати своє життя відповідно до такого ідеалу, дарувати щастя й радість іншим людям.

Ключові слова: полемічна література, особистість, християнський гуманізм, культурно-національне відродження, інтелектуальна еліта, книжники.

Аннотация

Галченко Е. В. Формирование системы духовных ценностей личности на основе идей христианского гуманизма в полемической литературе конца XVI – первой половины XVII ст. – Статья.

В статье рассматриваются феномен полемической литературы и аспекты формирования системы духовных ценностей личности, которые влияли на развитие христианского гуманизма в Украине конца XVI – первой половины XVII в. Благодаря феномену полемической литературы, украинская философская мысль обогатилась выводами относительно содержания таких важных жизненных ценностей, как любовь к ближнему, сострадание, милосердие, равенство, справедливость, человеческая солидарность, христианская содружество, благотворительность и помощь бедным. Нравственность здесь выступает высшим критерием в оценке человека, его жизни и деяний. Можно констатировать, что украинскими книжниками и полемистами XVI–XVII вв. был сформулирован своего рода нравственный идеал, на который ориентировался бы русский человек в мире. Конечно, по своей сути он был утопичен, одновременно это было своеобразным отражением сущности человеческих взаимоотношений, которые необходимо было реализовать в земном мире. Кроме того, человеку предоставлялась возможность организовать свою жизнь в соответствии с таким идеалом, дарить счастье и радость другим людям.

Ключевые слова: полемическая литература, личность, христианский гуманизм, культурно-национальное возрождение, интеллектуальная элита, книжники.

Summary

Galchynko O. V. Forming of the system of spiritual values of personality on the basis of ideas of christian humanism in polemic literature of end XVI – the first half of the XVII c. – Article.

The article discusses the phenomenon of polemical literature and aspects of the formation of the system of spiritual values of the individual, which influenced the development of Christian humanism in Ukraine of the end of XVI – first half of XVII century. Due to the phenomenon of the polemical literature of the Ukrainian philosophical thought has enriched the findings regarding the content of such important values in life, like love for others, compassion, mercy, equality, justice, human solidarity, Christian community, charity and helping the poor. The morality here is the Supreme criterion in the evaluation of a person, his life and deeds. It can be stated that the Ukrainian scribes and paulami XVI–XVII centuries was formulated a kind of moral ideal, which would be focused Russian man in the world. Of course, at its core it was utopian, at the same time it was a kind of reflection of the essence of human relationships that must be implemented in the earthly world. In addition to the person given the opportunity to organize their lives in accordance with this ideal, to give happiness and joy to others.

Key words: polemical literature, personality, Christian humanism, cultural and national revival, intellectual elite scribes.

УДК 165.21:18/141

В. Ю. Головей

доктор філософських наук, доцент,

професор кафедри культурології

та менеджменту соціокультурної діяльності

Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки

ПОНЯТТЯ СИМВОЛУ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

Для сучасних соціокультурних процесів характерне певне «збіднення» символічної складової, яка сприймається здебільшого як розгалужений комплекс знакових систем, необхідних для реалізації різноманітних видів комунікації. Руйнування або девальвація символів супроводжується повсюдною експансією симулякрів. Утрачаючи символи (дуже часто через неспроможність або небажання підтримувати їх живими, дієвими), ми втрачаємо «органи» розуміння й конституювання смислів, а отже, здатність до живого, повноцінного культуротворення. Актуальність досліджуваної проблеми зумовлена потребою поглибленого аналізу символічної природи людської культуротворчості й виявлення особливостей символічної репрезентації смисложиттєвих засад людського буття, що має важливе значення для розвитку сучасної філософської думки. Особливого значення набуває звернення до аналізу філософсько-естетичної теорії символу, оскільки висвітлення діалектики естетичного процесу передбачає ґрунтовний аналіз символізації як універсального способу опредмечування духовного у формах культури, становлення та диференціації естетичних цінностей.

Наукова література, присвячена проблемі символу, доволі численна й багатопланова. У координатах класичної філософської парадигми наголос зроблено на гносеологічному й онтологічному аспектах теорії символу, на аналізі його ейдетичної виражальної природи та категоріального статусу. Це передусім фундаментальні дослідження Е. Гуссерля, Е. Кассіра, А. Уайтхеда, П. Тілліха, М. Мамардашвілі, Ц. Тодорова, С. Лангер, К. Свасьяна, В. Бібіхіна, А. Шюца, С. Кримського, В. Петрушенка й багатьох інших. Символізація розглядається як універсальний спосіб зв'язку матеріального з ідеальним, іманентного із трансцендентним, сфери предметних значень зі сферою смислу. Семіотична специфіка символу висвітлювалася Ф. де Соссюром, Ч. Пірсом, Р. Бартом, У. Еко. Естетична природа символу концептуалізована О. Лосєвим, С. Аверінцевим, Г.-Г. Гадамером, В. Бичковим, А. Личковахом. Постмодерний концепт символу розвивається Ж. Бодріаром, Ж. Дельозом, Ж. Дерріда, Ф. Ліотаром; у цьому контексті символ набуває полярних оцінок і протиставляється симулякру. Огляд філософської літератури, присвяченої символу, свідчить про

багатогранність і невичерпність цієї проблеми, її відкритість для подальших досліджень.

Мета статті – проаналізувати основні напрями становлення філософського дискурсу символу, визначити специфіку трактування символу в провідних естетичних теоріях.

На різних етапах становлення людської свідомості й культури теоретичні підходи до осмислення символу видозмінюються. Міфологічне світосприйняття передбачає нерозчленовану тождність символічної форми та її змісту, безпосередню єдність смислу й образу, що виключає будь-яку рефлексію над символом. «Міфологічний символ» є цілісним образом, який неможливо розчленувати (Плотін), смисл якого не можна підвести під логічну або моралістичну формулу (Прокл). Що ж до міфологічної свідомості, то недоцільно безпосередньо говорити про відмінність між внутрішнім і зовнішнім, смислом і образом, оскільки внутрішнє ще не відокремилось від своїх безпосередніх виявів у зовнішньому. «Тому, – як справедливо зауважив Г. Гегель, – якщо ми говоримо тут про смисл, то це наша рефлексія, що походить із нашої потреби розглядати форму, якої набуває духовне та внутрішнє начало в спогляданні... Чуттєве й тілесне, природне й людське є не тільки вираженням певного смислу, який варто відрізнити від них, а й саме те, що являється, розуміється як безпосередня дійсність і присутність абсолютного» [4, с. 35]. Тобто, смисл, сутність не відділені від явища, має місце органічна цілісність ідеального та реального. Це ще не є символом у тому його значенні, якого він набуває в неоплатонізмі й християнському богослов'ї.

У середньовічному богословському дискурсі символічний образ очолює ієрархію образів, набуваючи сакральності-гносеологічного забарвлення. Його основна функція – мобілізація людського споглядання й пізнавальної активності, їх скеровування на досягнення вищих істин буття. У псевдо-Діонісія Ареополіта все видиме описується як символи «незримі сокровища» сутності Бога, до того ж нижчі ступені світової ієрархії символічно репрезентують вищі духовні сутності, уможливаючи тим самим сходження до божественної істини і краси [5, с. 41–43]. Тільки антиномічна природа символу спроможна «виразити невиразиме», тільки в парадоксальний спосіб – «приховуючи, виявляти» – і можна

наблизитися до священної істини. Отже, символ став зовнішнім видимим знаком невидимого внутрішнього життя душі. У цьому понятті виражено ідею завіси, покрову, загадкової таємниці («еніми», згадаймо слова апостола Павла: «Тепер ми бачимо як у дзеркалі, неясно; тоді ж – обличчям в обличчя» (1 кор. 13, 12)). Неясність і багатозначність символу лише посилюють його виразність і, відповідно, силу впливу на людські дух та почуття. Тільки за допомогою символічних образів і можуть бути виражені важкодоступні реальності, особливо безкінечна невиразність Бога. Саме тому символіко-алегоричним образам відводилася особлива роль у біблійній екзегезі. Екзегети, як відомо, виділяли до трьох-чотирьох смислових рівнів осягнення біблійного тексту: перший – поверховий, буквальный рівень, доступний чуттєво-тілесному сприйняттю; другий, алегоричний, – душевному сприйняттю; третій, символічний, – духу, четвертий, аналогічний, – лише містичному спогляданню. Символіко-алегоричні образи, у яких найбільш повно здійснювався синтез формально-логічного й образно-пластичного мислення з інтелектуальним спогляданням та містичною інтуїцією, посіли провідне місце в релігійно-філософській системі християнської культури [2, с. 194].

Поза межами богословської теорії символ стає об'єктом ґрунтовного осмислення у класичній філософії Нового часу. Для європейської філософської традиції важливе методологічне значення мали міркування Гете, який поєднував у понятті *символічного* раціонально-логічний і містичний елементи: ідею представлення всезагального в частковому, з одного боку, і «живого одкровення непізнаного» – з іншого. В естетичному дискурсі поняття «символ» тріумфально утверджується, потіснивши поняття «алегорія» і «схема», унаслідок обґрунтування І. Кантом поняття «символічне зображення» й логічної рефлексії над терміном у контексті розгляду можливостей чуттєвого споглядання понять розуму, тобто ідей. На думку І. Канта, будь-яке зображення як чуттєве втілення понять буває двох видів: або *схематичним*, «коли поняттю, що осягається розсудком, надається відповідне апріорне споглядання; або символічним, коли під поняття, яке мислиться тільки розумом і якому не може відповідати жодне чуттєве споглядання, підводиться таке споглядання» [6, с. 276]. Ці два види зображень він відрізняє від чуттєвих знаків, які не містять у собі нічого, що належало б до споглядання об'єкта, а тільки слугують для них засобом репродукування за законом асоціації, притаманним уяві, тобто в суб'єктивному відношенні [6, с. 277]. Символічне зображення не представляє поняття безпосередньо, а репрезентує його опосередковано, що робить рефлексію необхідною умовою естетичної здатності

судження. У символічних зображеннях поняття осягаються «не через пряме споглядання, а лише за аналогією з ним, тобто шляхом перенесення рефлексії про предмет споглядання на зовсім інше поняття, якому, вірогідно, споглядання ніколи й не може прямо відповідати» [6, с. 278]. Саме в такому розумінні І. Кант проголошує прекрасне символом морального, доброго, пов'язуючи естетичне судження зі сферою умоглядного, надчуттєвого, із тим, «що не є ні природа, ні свобода, але тим не менш пов'язано з основою свободи, а саме з надчуттєвим, у якому теоретична здатність у загальний і невідомий (для нас) спосіб поєднується в одне із практичною здатністю» [6, с. 278].

Але центральне місце у філософській естетиці символ посідає завдяки теоретичним зусиллям Ф. Шеллінґа, який уперше чітко розмежував поняття «схема», «алегорія», «символ», убачаючи специфіку останнього в злитті значення й буття, єдності загального й особливого, реальності й ідеальності: «Значення тут збігається із самим буттям, воно переходить у предмет, становить із ним єдине ціле ... реальність становить у них одне з ідеальністю» [10, с. 111]. Наголошуючи на символічній структурі «абсолютного художнього зображення», Ф. Шеллінґ надає поняттю «символ» статусу ключової категорії у філософії мистецтва. Слідом за Гете він визначає, що в символі репрезентується сама ідея. Проте Ф. Шеллінґ іде далі, стверджуючи, що сутнісною ознакою символу є єдність чуттєвого явища й надчуттєвого значення [10, с. 111], відповідно, зображення абсолютного начала в особливому, конкретному, можливе лише у вигляді символів.

Важливе місце посідає поняття «символ» в естетичній концепції Г. Гегеля, який, випереджаючи сучасний семіотичний підхід, трактує символ передусім як різновид знака, розрізняючи в його структурі смисловий і виражальний рівні. Однак Г. Гегель вважає, що за простого означування зв'язок між значенням і вираженням є довільним, тоді як характерною ознакою символів мистецтва й релігії є спорідненість і конкретне взаємопроникнення смислу й образу. «У таких символах чуттєво наявні предмети вже у своєму існуванні наділені тим значенням, для втілення і вираження якого вони вживаються, і символ, узятий у такому ширшому розумінні, є не просто байдужим знаком, а таким знаком, який уже у своїй зовнішній формі містить у собі зміст уявлення, що ним виражається» [4, с. 14–15].

Зіставлення гегелівської і шеллінґівської філософсько-естетичних концепцій символу дає підставу зробити висновок про їхню суттєву відмінність. Зокрема, Ф. Шеллінґ визначає символ як абсолютну єдність загального й особливого [10, с. 106]. Саме символічна структура, за Ф. Шеллінґом, відповідає вимогам «абсолютного ху-

дожнього зображення»: «... щоб загальне цілком було особливим, а особливе, у свою чергу, цілком було загальним, а не тільки означало його» [10, с. 110]. На його думку, «символічною є та картина, предмет якої не тільки позначає ідею, але і є вона сама» [10, с. 259]. Найбільш досконалими символічними зображеннями є незмінні й незалежні образи певної міфології. Живопис у вищих своїх виявах теж підноситься на рівень символічного мистецтва. Ф. Шеллінг має на увазі передусім живопис релігійний: так, образ св. Магдалени «не тільки означає каяття, а і є самим живим каяттям... Таким є і образ Христа, наскільки він наочно становить цілковито неповторну тотожність божественної й людської природи. Також і Мадонна з немовлям – символічний образ» [10, с. 260]. Тобто, згідно з Ф. Шеллінгом, художній образ є символічним, якщо він є адекватним вираженням ідеї, коли в ньому вона споглядається.

Г. Гегель, як ми наголошували, теж визнає поширення символічного на сфери міфології й мистецтва, але його не цікавить символічне тлумачення художніх образів. Натомість він ставить питання, якою мірою символічне стосується самих художніх форм. Філософ вважає, що художнє відношення між смыслом і образом є символічним тільки тоді, коли має місце тільки той чи інший ступінь їх збігу. Повна співмірність між значенням і образом руйнує знаково-символічну структуру (адже в такому разі зникає функція відсилання до іншої реальності й образ указує лише на самого себе), тому лише частковий збіг образу та смыслу є необхідною умовою символізації. «У такому взаємопроникненні, яке не може бути доведеним до кінця, смысл і образ виявляють і свою спорідненість, і взаємне відчуження, як співмірність одне одному, так і її зовнішній характер» [4, с. 9]. Тому сутнісною ознакою символічного в мистецтві є діалектична суперечність між ідеєю та образом.

Єдність смыслу й чуттєвого зображення, внутрішнього й зовнішнього (тобто саме те, що Ф. Шеллінг вважає ознаками символу), згідно з Г. Гегелем, є сутнісними характеристиками не символічного, а класичного мистецтва, у якому репрезентується «вільна індивідуальність». Він обмежує поняття «символічне мистецтво» східним символізмом, вважаючи його лише «початковою стадією мистецтва» (індійська пластика, єгипетські піраміди, давньоєврейська поезія). На думку філософа, у символічному мистецтві певні природні форми та людські вчинки не зображують і не означають лише самих себе, але й не доводять до рівня свідомості божественне як присутнє в них і безпосередньо доступне для споглядання; символічні художні форми лише натякають на цей споріднений їм ширший смысл [4, с. 61]. Тому для Г. Гегеля не є символічними ні статуї грецьких богів, ні зображення Мадонни:

«У чудотворних образах діви Марії божественна сила діє як безпосередньо присутня в них, а не як лише символічний натяк посередництвом образів» [4, с. 36]. У такому містичному ототожненні не міститься жодного вияву чистої символічності, яка, на думку Г. Гегеля, «виявляється лише в протестантському вченні завдяки тому, що духовне відділяється саме по собі від чуттєвого й зовнішнє береться як простий натяк на відмінний від нього смысл» [4, с. 35–36].

Можна припустити, що гегелівське розуміння символу вкорінене у філософсько-богословській номіналістичній традиції, успадкованій протестантизмом. Для Г. Гегеля символ – лише «тільки символ», «простий натяк» на смысл, а символічне зображення – недосконалий художній образ. Ф. Шеллінг у своєму розумінні символу ближчий до традиції символічного реалізму, згідно з якою символ – жива реальність, яка нерозривно пов'язана з першообразом і правдиво виражає його. Саме ідеї Ф. Шеллінга стали висхідним пунктом для розвитку низки естетичних теорій символу та розуміння мистецтва як символічної форми культури у ХХ ст. (передусім у концепціях Е. Кассіра, О. Лосева, Г. Ріда, Г.-Г. Гадамера).

Найбільш ґрунтовно естетичний аспект проблеми символічної репрезентації розроблено у філософській герменевтиці Г.-Г. Гадамера, у якій символізація трактується як універсальний спосіб зв'язку матеріального з ідеальним, сфери предметних значень зі сферою смыслу. Як пише Г.-Г. Гадамер, «сучасне поняття «символ» зовсім не можна зрозуміти без гностичної функції й метафізичного підґрунтя. Саме слово «символ» змогло піднятися від свого початкового застосування в значенні «документ», «розпізнавальний знак», «посвідчення» до рівня філософського поняття втаємниченого знака, потрапивши до близького сусідства з ієрогліфом, розгадка якого доступна лише посвяченим, тому що символ – це не просто будь-яке знакове визначення чи значуща заміна; він передбачає метафізичний зв'язок видимого й невидимого. Нерозривність видимого обрису та невидимого значення, ця «точка перетину» двох сфер лежить в основі всіх форм релігійних культів. Близьким до цього є і застосування символу у сфері естетичного [2, с. 77]. Г.-Г. Гадамер констатує розширення поняття «символізація» до рівня універсального естетичного принципу. Оскільки до поняття символу «імпліцитно включено внутрішню єдність символу й того, що символізується, чуттєвого явища та надчуттєвого смыслу, воно й піднялося до рівня універсального основного поняття естетики» [2, с. 80]. Це твердження має особливе значення для нашого подальшого дослідження.

Отже, в естетиці поняття «символ» має своє особливе, досить вагоме значення й посідає специфічне місце серед інших категорій. За

визначенням С. Аверінцева, художній символ – це «універсальна естетична категорія, яка розкривається через зіставлення із суміжними категоріями художнього образу, з одного боку, і знака – з іншого. У широкому розумінні можна сказати, що символ є образом, узятим в аспекті своєї знаковості, і що він є знаком, наділеним усією органічністю міфу й невичерпною багатозначністю образу» [1, с. 386]. Художній символ, який може бути продуктом людської уяви або чимось таким, що в сутності досягається як «значима форма», має не тільки дискурсивне або репрезентативне значення: його форма як така, як чуттєвий феномен наділена тим, що С. Лангер назвала «неявним» значенням, як у випадку ритуалу й міфу, але це значення більш усеохоплюючого виду: «... це зміст, що уявно переживається у витворі мистецтва ... щось таке, що неможливо сприймати окремо від твору, хоча теоретично воно й відрізняється від своєї виражальності» [7, с. 233–234].

Через складну діалектичну взаємодію раціонального та ірраціонального, внутрішнього й зовнішнього, ідеального й матеріального, яка має місце в символізації, людина набуває духовності як здатності до глибинної (сміслової) причетності до буття, співвіднесеності із трансцендентним. Як зазначає К. Свасьян, «символізм є абеткою думки, яка має справу з духовними реаліями» [9, с. 59]. Тому символізація виявляється як формувальний фактор людської психіки, як спосіб її одухотворення. Дух розкривається людині в символічних формах. У такому розумінні символ – знаряддя духу. Через посередництво символу свідомість людини одухотворяється і приходять до самосвідомості. Міф, мистецтво, релігія, мова – усе це символічні вирази творчого духу людини, або ж форми символічної об'єктивації духу. Отже, проблема символу вводить нас в онтологічний вимір культуротворення, адже в символічній формі репрезентується образ ієрархічно структурованого, але тим не менше цілісного буття. На думку дослідника В. Петрушенка, символ – форма, яка фіксує єдність, вихідну і принципову цілісність буття в просторі культуротворення [8, с. 218].

Символічна дія конститує і об'єкт, і суб'єкт сприйняття через вирівнювання різномірних якостей і протилежних тенденцій. У такому разі людина сприймає предмети, долаючи дистанцію, яка не допускає їх співвіднесення, не через логічні опозиції, а *естетично*, утілюючи принципи універсальної гармонії та взаємозв'язку явищ, опановує їх у чуттєво-духовному досвіді. За посередництвом символу в естетичному переживанні досягається цілісність світосприйняття, долається дискретність світу.

Діалектика естетичного процесу на теоретичному та художньому рівнях визначає формування

концепту символу і як категорії естетико-філософського дискурсу, і як символічного образу, який репрезентує культурно значимі цінності й смисли. Теорія символу в тому вигляді, у якому вона складається на певному етапі розвитку культури, стає елементом інтерпретації його смислу; у свою чергу, концептуалізація символу стає формою авторефлексії культури. Процес функціонування символу передбачає постійно «переклад» континуального символічного сенсу в дискретні вербальні чи художні знакові форми; це дає підставу розглядати символ як історично рухливий смисловий континуум, структура і зміст якого змінюються у процесі історико-культурного розвитку.

Дуальна природа естетичного як чуттєво-духовного виявляється в адекватних їй формах символічного вираження як діалектичної єдності ідеального й реального. У такому вираженні втілюється не тільки актуальне буття людини в його екзистенційних вимірах, а й довічне прагнення людини до онтологічного співвіднесення себе з певним духовним абсолютом, із трансцендентним виміром. Вищезазначене приводить нас до висновку про те, що природа естетичного іманентна символічній структурі. Ось чому, на нашу думку, доцільно розглядати символічне як важливу категорію естетики.

Перспективи подальших досліджень цієї проблеми пов'язані із теоретичним аналізом процесу віртуалізації символів у контексті сучасної медіакультури, концептуалізацією співвідношення понять символу й симулякру.

Література

1. Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь / С.С. Аверинцев // Собрание сочинений / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. – К. : Дух і літера, 2006. – 912 с.
2. Бычков В.В. Эстетика Отцов Церкви / В.В. Бычков. – М. : Ладомир, 1995. – 593 с.
3. Гадамер Г.-Г. Истина и метод : у 2-х т. / Г.-Г. Гадамер ; пер. з нім. О. Мокровольський. – К. : Юніверс, 2000. – Т. 1. : Герменевтика I : Основы философской герменевтики. – 2000. – 464 с.
4. Гегель Г.-В.-Ф. Эстетика : в 4-х т. / Г.-В.-Ф. Гегель ; пер. с нем. В.Г. Столпнер. – М. : Искусство, 1969. – Т. 2. – 1969. – 326 с.
5. Ареопагит Д. О небесной иерархии / Д. Ареопагит // Ареопагит Д. Творения. Толкования Максима Исповедника / Д. Ареопагит ; пер. с греч. Г.М. Прохоров. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 37–206.
6. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант ; пер. с нем. Н.М. Соколов. – СПб. : Наука, 1995. – 512 с.
7. Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства / С. Лангер ; пер. с англ. С.П. Евтушенко. – М. : Республика, 2000. – 287 с.
8. Петрушенко В.Л. Епістемологія як філософська теорія знання / В.Л. Петрушенко. – Львів : Вид-во Львівського ун-ту «Львівська політехніка», 2000. – 296 с.
9. Свасьян К.А. Становление европейской науки / К.А. Свасьян. – Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1990. – 377 с.
10. Шеллинг Ф. Философия искусства / Ф. Шеллинг ; пер. с нем. П.С. Попов. – М. : Мысль, 1966. – 496 с.

Анотація

Головей В. Ю. Поняття символу в контексті європейської філософсько-естетичної традиції. – Стаття.

У статті проаналізовані основні напрями становлення філософського дискурсу символу. Висвітлюється специфіка трактування символічного образу в провідних філософсько-естетичних теоріях. Обґрунтовується, що кантівське й гегелівське розуміння символу вкорінене у філософсько-богословській номіналістичній традиції, успадкованій протестантизмом; Ф. Шеллінг у своєму розумінні символу ближчий до традиції символічного реалізму, згідно з якою символ – жива реальність, яка нерозривно пов'язана із першообразом і правдиво виражає його. Естетико-онтологічний аспект теорії символу аналізується на прикладі філософської герменевтики Г.-Г. Гадамера, який розширює поняття «символізація» до рівня універсального естетичного принципу. Підсумовується, що діалектика естетичного процесу визначає формування концепту символу і як категорії естетичного дискурсу, і як символічного образу, який репрезентує культурно значимі цінності та смисли. Теоретична концептуалізація символу стає формою саморефлексії культури.

Ключові слова: символ, образ, художній символ, культура, репрезентація.

Аннотация

Головей В. Ю. Понятие символа в контексте европейской философско-эстетической традиции. – Статья.

В статье проанализированы основные направления становления философского дискурса символа. Освещается специфика трактовки символического образа в ведущих философско-эстетических теориях. Обосновывается, что кантовское и гегелевское понимание символа укоренено в философско-богословской номиналистической традиции, унаследованной протестантизмом; Ф. Шеллинг в своем понимании символа ближе к традиции символического реализма, согласно которой символ – живая реальность, которая неразрывно связана с первообразом и правдиво выражает его. Эстетико-онтологический аспект теории символа

анализируется на примере философской герменевтики Г.-Г. Гадамера, который расширяет понятие «символизация» до уровня универсального эстетического принципа. Подытоживается, что диалектика эстетического процесса определяет формирование концепта символа и как категории эстетического дискурса, и как символического образа, который репрезентирует культурно значимые ценности и смыслы. Теоретическая концептуализация символа становится формой саморефлексии культуры.

Ключевые слова: символ, образ, художественный символ, культура, репрезентация.

Summary

Holovey V. Yu. The concept of symbol in the context of European philosophical and aesthetic traditions. – Article.

The basic directions of formation of philosophical discourse of the symbol have been analyzed. The specificity of interpretation of the symbolic image of the leading philosophical and aesthetic theories has been highlighted. It is proved that the Kantian and Hegelian understanding of the symbol was rooted in philosophical and theological nominalist tradition inherited by Protestantism; Schelling in his understanding of the symbol was closer to the tradition of symbolic realism, according to which the symbol is a living reality closely relating to the prototype and truly expressing it. The Aesthetic and ontological aspects of the theory of symbol have been analyzed on the example of H.-G. Gadamer's philosophical hermeneutics, which had been extended the concept of "symbolization" to the level of a universal aesthetic principle. It is summarized that the dialectic of aesthetic process determines the formation of the concept of the symbol both the category of aesthetic discourse, and as a symbolic image that represents the significant of cultural values and meanings. The theoretical conceptualization of the symbol becomes a form of self-reflection of culture.

Key words: symbol, image, artistic symbol, culture, representation.

УДК 327:353

Н. Р. Голуб'як
кандидат політичних наук,
фахівець Навчально-методичного центру
політичних та євроінтеграційних досліджень
ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»

ПАРАДИГМА «НОВОГО РЕГІОНАЛІЗМУ» ТА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ РЕГІОНАЛІЗАЦІЇ

На сьогодні міжнародні відносини характеризуються багатьма взаємопов'язаними процесами, які прямо або опосередковано впливають на стан держави й суспільства. Серед них домінуючу роль відіграють процеси формування глобальних світових ринків, посилення взаємодії та інтеграції національних економік, а також поширення тенденцій регіоналізації політичного простору. Саме тому здійснення й перетворення європейської регіональної політики варто пов'язувати з лібералізацією торгівлі, зміною господарської кон'юнктури, розширенням Співтовариства, намаганням нівелювати диспропорції між державами-членами та враховувати інтереси регіонів. З урахуванням різноманітності Європейського Союзу (далі – ЄС) в основі інтеграційних процесів поставили завдання зміцнення стратегічного виміру, децентралізації, розмежування повноважень між регіональними, національними і європейськими органами влади. Відтак зміни в геополітичному просторі й внутрішні перетворення в Європейському Співтоваристві актуалізували та надали нових імпульсів процесам регіоналізації.

Вагомий внесок у дослідження співвідношення регіоналізму й регіоналізації зробили Є. Василькова, М. Гетьманчук, В. Ємельянов, І. Зварич, А. Жицький, Н. Мирна, О. Чугріна, Г. Щедрова й ін. Зокрема, досліджено етнополітичний аспект проблеми, проаналізовано співвідношення глобальне-регіональне, виокремлено виклики та загрози регіональної політики тощо.

Метою статті є визначення співвідношення понять «новий регіоналізм» і «регіоналізація», а також розкриття їх зв'язку із регіональною політикою ЄС у контексті децентралізації.

У розвинутих країнах Європи однією з головних причин виникнення та інституціоналізації регіональної проблеми як окремої галузі є усвідомлення того, що географічний, або просторовий, чинник має значний вплив на ефективність функціонування політичної системи. Процес управління регіональним розвитком зародився як засіб розв'язання державою проблем, які не можуть бути вирішені за рахунок ринкової економіки, як один із інструментів уникнення значних дисбалансів у рівнях соціально-економічного розвитку регіонів. Звідси державний суверенітет, з одного боку, зазнає впливу наднаціональної спільноти, з іншого – регіональних структур.

Сучасна Європейська Спільнота має загальнодержавну форму правління, тобто державну владу у вигляді комплексу установ, що надають послуги по всій країні. За такої загальнодержавної форми правління політичні рішення формально можуть розроблятися у центрі, а тлумачитися і реалізовуватися на субнаціональних рівнях. У зв'язку з цим сформувалися різні підходи до побудови регіональної політики, але можна однозначно стверджувати: нема в Європі країн, де за регіональною політикою не визнавалося б права на життя [10, с. 336].

Активізація процесів регіоналізації особливо відчувається в межах розвитку європейської інтеграції, яка сама по собі провокує необхідність упровадження децентралізації, автономізації як на рівні окремих країн, так і на рівні ЄС. Ще на початку 1990-х років європейські регіони сформулювали головні вимоги щодо трансформації європейського політичного процесу в бік урахування його регіонального виміру. Так, Маастрихтський договір ухвалює вимоги територіальних спільнот (не тільки регіональних, а й місцевих) принаймні частково: принцип субсидіарності впроваджено в договірну базу ЄС, створено новий комунітарний інститут – «колективний голос» територій – Комітет регіонів, регіони федеративних держав отримали право представляти свої держави в Раді міністрів. Важливим каналом для лобювання регіональних інтересів є Асоціація європейських регіонів. У цій організації дотримуються думки, що регіони є фактором демократії в Європі [2, с. 24].

Тобто, ЄС є одним із найяскравіших прикладів розвитку регіоналізму та інституціоналізації цього процесу. Явище регіоналізації має тут свою специфіку й тісно пов'язане із процесом інтеграції. Для осмислення ролі регіонів у процесі європейської інтеграції варто відзначити, що модель ЄС багато в чому унікальна. Вона об'єднує низку характеристик: ЄС є регіональною організацією, тобто виразником регіоналізму на найвищому рівні – як форми міжнародного міждержавного співробітництва, найбільш специфічна риса – саме в межах європейської інтеграції виникає та розвивається процес внутрішньої регіоналізації (у цьому випадку йдеться про регіони як субнаціональні території) [12, с. 125].

Перед тим як перейти до аналізу співвідношення нового регіоналізму й регіоналізації, потрібно

виокремити та з'ясувати значення термінів «регіоналізм» і «регіоналізація». Іноді поняття «регіоналізація» використовується як синонім терміна «регіоналізм», що передбачає аналіз (розгляд) і розв'язання будь-яких проблем із позиції врахування інтересів регіонів. Проте процес регіоналізації не варто плутати із регіоналізмом.

«Регіоналізм» належить до практики перерозподілу певних владних повноважень центрального уряду з метою надання територіальним інституціям проміжного статусу між центральним і місцевим рівнями; «регіоналізація» стосується процесу, за допомогою якого центральні політичні й адміністративні інституції відповідають на регіональні вимоги. Можна припустити, що регіоналізм походить із периферії, а регіоналізація є відповіддю на це центру [6].

Витоки регіоналізму сягають ще XVIII ст. як ціннісно-раціональна орієнтація на регіональні пріоритети на противагу тенденціям політичної єдності та уніфікації, які були властиві капіталізму, що народжувався. Історично регіоналізм в адміністративному аспекті сформувався після Другої світової війни, коли поступальний економічний розвиток викликав необхідність упродовження більших територіальних одиниць і цим самим створив новий рівень адміністрування [12, с. 36].

Водночас у науковій літературі можна зустріти багато синтетичних визначень поняття «регіоналізм». Так, Політологічний енциклопедичний словник визначає «регіоналізм» як урахування національних, економічних та інших особливостей, притаманних певному регіону тієї чи іншої країни; політику, спрямовану на об'єднання групи держав певного регіону, залежних одна від одної в економічному, політичному та соціальному аспектах [8, с. 289].

Великий тлумачний словник сучасної української мови трактує «регіоналізм» як «підхід до розгляду і вирішення яких-небудь проблем з позиції інтересів регіону» і «регіоналізацію» як «здійснення політики регіоналізму» [2].

В основі регіоналізму лежать відносини по висхідній лінії, що направлені «зверху – униз» (bottom-up) і призводять до свідомого підтримування різних центрів регіонального тяжіння, а в політичному аспекті характеризуються децентралізацією влади. У широкому та узагальненому вигляді регіоналізм – це система заходів щодо самостійного управління й особливих привілеїв, які надаються окремим регіонам (округам, областям, провінціям) [12, с. 33].

Вітчизняні вчені, зокрема Г. Щедрова, досить часто визначають регіоналізм як «урахування національних, економічних, етнополітичних та інших особливостей, притаманних певному регіону тієї чи іншої країни, політику, спрямовану на

об'єднання груп певного регіону, залежних одна від одної в економічному, політичному та воєнно-му аспектах» [11, с. 159].

У сучасному світі як один із видів виділяють європейський (західний) регіоналізм, в основі якого покладено принципи «атлантичного федералізму» – визволення громадянського суспільства з-під опіки держави, і субсидіарності – чіткий розподіл прав і обов'язків за виконавчою вертикаллю з делегуванням повноважень на той територіальний рівень, який здатний їх реалізувати найефективніше [1, с. 123]. Проте, як відзначає І. Зварич, регіоналізм, особливо європейський, є явищем із подвійною природою. З одного боку, він віддзеркалює поглиблення демократичних процесів у системі державного управління й відбувається під гаслами децентралізації влади, посилення ролі та впливу на життя територіальних громад місцевого самоврядування. Цей різновид регіоналізму умовно можна позначити як «адміністративний», тобто такий, який переймається переважно проблемами оптимізації системи управління із посиленням ролі місцевого самоврядування. З іншого – регіоналізм в окремих випадках набуває політичного характеру, тобто він не задовольняється межами децентралізації влади й самоуправління, а спрямований на переформатування територій традиційних держав, що склалися в минулому внаслідок певних геополітичних процесів. Такий регіоналізм називається «політичним» і несе в собі загрозу існуванню територіальної цілісності країни [5, с. 15].

Однак Європейський регіоналізм у відповідь на сучасні виклики заперечує безальтернативну домінацію держави, прагне забезпечити тотальну деєтатизацію та постає за поступову трансформацію держави в регіональному форматі. Тобто, «новий регіоналізм» Європи є парадигмою, що характеризує політику ЄС щодо розвитку власних регіонів, а також важливим чинником саморозвитку наднаціонального європейського об'єднання загалом.

Прибічники теорії «нового регіоналізму» вважають, що регіональний розвиток повинен ґрунтуватися насамперед на внутрішньому потенціалі – місцевій економіці, і перевагах міжсекторного виробництва з передаванням значної частини владних повноважень регіональним органам. Базовим принципом «нового» регіоналізму є розширення функцій і повноважень на регіональному рівні з одночасним посиленням відповідальності перед населенням і державою; подолання інституційних, соціально-економічних та морально-психологічних перешкод розвитку регіонів на сьогодні є нагальною вимогою часу; пошук оптимального балансу між децентралізацією управління і «єдиновладдям» особливо актуальний нині в контексті політичної реформи. Надаючи певні

повноваження та права регіонам, місцевим органам влади й органам місцевого самоврядування, треба не забувати і про необхідність єдиної державної політики, про єдиновладдя. Саме громадяни мають визначати можливість прийняття рішень, що впливають на їхнє життя, і реалізувати ці рішення через владу громади регіону [4, с. 11].

Відтак утілення ідеї «нового регіоналізму» веде до співпраці вже не так із державою загалом, як із окремими регіонами, що набувають нових ознак суб'єктів у загальноєвропейських процесах та отримують право на самостійні дії. При цьому важливим для об'єднаної європейської спільноти є утвердження регіоналізму, який не перешкоджає подальшій європейській інтеграції [7, с. 48].

Сучасний регіоналізм, прагнучи до утвердження регіону як автономного суб'єкта – суспільно-політичного процесу, розвивається через дві концептуальні моделі: «Європа регіонів» і «Європа через регіони». Гаслом «Європа регіонів» обґрунтовується можливість через інтеграційні процеси змінити баланс сил на континенті й надати регіонам змогу стати окремою незалежною компонентою європейського простору. Проте ця концепція створює можливості розпаду всього європейського політичного простору на безліч слабких і дрібних утворень, а тому вона не змогла утвердитися як каркас розвитку регіонального виміру [7, с. 48]. З іншого боку, модель «Європа через регіони» вирізняється прагненням увібрати та синтезувати в собі позитив різних форм регіоналізму, удосконалити їх і пристосувати до сучасних реалій. Її основна ідея – утвердження регіону як повноцінного та рівноправного партнера в триступеневій структурі ЄС, щоб забезпечити інституційний плюралізм [9, с. 110].

Отже, регіоналізм – це громадсько-політичний рух або відповідна система ідеологічних орієнтацій, де метою є розширення повноважень регіональних органів влади.

Дослідження особливостей регіоналізації має прикладне значення, тому що вона справляє великий вплив на інституційне забезпечення державної регіональної політики. Спостерігається взаємозв'язок між процесами регіоналізації та вибором тих чи інших інструментів регіональної політики.

Регіоналізація є процесом регіонального структурування простору, а також повноцінного включення регіонів до економічного, соціального й політичного життя на національному і транснаціональному рівнях. Деякі автори вважають, що регіоналізація – це глобалізація в обмеженому масштабі, у межах держави, що створює регіональні об'єднання, або реакція країн-учасників інтеграційних процесів на посилення глобалізації [6]. Це поняття для означення стану або процесу, який характеризується низхідною схемою прий-

няття рішень (top-down) владними інституціями держав-членів або ЄС відносно регіонів [12, с. 132].

У Європі регіоналізація постала частково як пошук територіальних та інституційних меж, більш придатних, ніж держава, для стимуляції економічного розвитку, як засіб реалізації загальних соціально-економічних програм на національному й місцевому рівнях, підвищення ефективності в роботі державного механізму тощо. Вона з'явилася як відповідь на вимоги автономії, що виходять від певних груп населення, чия специфічна культура пов'язана з частиною території, яка має власну історію [3, с. 25].

За результатами досліджень Європейського Парламенту запропоновано таку типологію регіоналізації відповідно до політико-правового статусу регіонів, рівня їх самоврядних прав і відповідної державної політики: *регіоналізація через федеральні утворення* (цей процес полягає в переході від повної державної єдності (унітаризму) або повної державної самостійності до федеративного територіального устрою та його дальшого розвитку); *регіональна автономія* (автономія, з одного боку, є формою децентралізації державної влади, а з іншого – формою інституціалізації регіональної влади) [9, с. 112]; *регіональна децентралізація* – це процес надання права на самоврядування територіальним одиницям верхнього рівня; проте, на відміну від інституту автономії, загальнонаціональні інтереси на регіональному рівні реалізуються через відокремлену від самоврядування систему органів державної влади та/або через делегування відповідних повноважень органам самоврядування; *регіоналізація через наявні місцеві органи влади*, цей процес полягає у створенні органами місцевого самоврядування на договірних засадах цільових регіональних установ, які породжують так званий ефект «управлінського синергізму» – отриманий за об'єднаних зусиль окремих органів місцевого самоврядування результат є значно більшим за їх номінальну суму; при цьому територіальна основа зазначених утворень, як правило, не збігається з адміністративно-територіальними одиницями, хоча згодом на їх основі виникає регіональний поділ країни; *адміністративна регіоналізація* – утворюється немов би «регіональний клон» – відокремлюється в територіальній структурі країни велика територія для виконання функцій державної влади; самоврядні права такої території не надаються або імітуються через можливості створення в межах адміністративних регіонів представницьких органів без власної адміністрації [12, с. 57].

Тобто, для того щоб виокремити модель регіоналізації, варто провести глибокий аналіз ознак самоврядності, причому наявність відносної самостійності повинна визначатися не лише виходячи з правових актів, а й шляхом дослідження право-

вої практики основних тенденцій політико-правового розвитку тієї чи іншої держави.

Крім того, з дослідження випливає, що моделі європейської регіоналізації відрізняються між собою за принципами формування регіональних утворень. Наприклад, із домінуванням національних засад (Бельгія,); історико-культурних (Австрія, ФРН, Іспанія, Італія, Швейцарія); економіко-територіальних (Угорщина, Польща, Швеція, Болгарія, Греція). Зазначимо також, що країни Європи відрізняються між собою й моделями внутрішньої регіоналізації. Так, особливістю симетричної регіоналізації є те, що регіони в країні володіють однаковим статусом, повноваженнями, організаційною моделлю тощо. Це характерно, зокрема, для всіх федеративних країн Європи, а також Угорщини, Нідерландів, Норвегії, Польщі, Словаччини. З іншого боку, за асиметричного територіального устрою територіальні одиниці регіонального рівня володіють різними правами та компетенцією або регіони утворюються в країні, яка не здійснює процес регіоналізації. Зокрема, регіони в складі Іспанії, Італії, Сполученого королівства Великобританії та Північної Ірландії, деякі регіони Франції (Корсика, заморські території) суттєво відрізняються один від одного. У низці країн, що йдуть шляхом адміністративної регіоналізації, водночас утворюються територіальні автономії: Афони в складі Греції; Фарерські острови та Гренландія у складі Данії [9, с. 114].

Отже, загальні тенденції політичного розвитку європейських країн у межах ЄС потребують відмови національних урядів від моделей управління регіональним розвитком, побудованих на основі централізації та жорсткої вертикалі влади. Докорінне реформування відносин між центром і регіонами на основі лібералізації самого державного управління стає незаперечним імперативом сучасності. Тому останніми роками національні урядові центри вимушені передавати все більшу частку повноважень із розвитку регіонів органам регіональної влади та місцевого самоврядування: роль центрального уряду все більшою мірою зводиться до розроблення й координації регіональної політики, але не до її реалізації на місцях [1, с. 125].

Отже, можна аргументовано стверджувати, що наслідком реалізації регіональної політики ЄС та популяризації парадигми «нового регіоналізму» стало неухильне зростання політичної та економічної самостійності регіонів, зміцнення їхньої незалежності від рішень центральних національних урядів, чіткіше відбулося визначення перспективи адміністративно-територіального майбутнього інтегрованої Європи. Такий розвиток регіональної політики Євросоюзу сприяв формуванню у громадській думці європейської спільноти ідей, що стосуються реформування на засадах лібералізації адміністративного устрою об'єдна-

ної Європи, актуалізації регіоналізму, де метою є ствердження регіонів як суб'єктів політичних та управлінських відносин. Однак відкритим залишається питання про майбутнє європейської регіоналізації й регіонального розвитку, особливо в контексті подальших інтеграційних процесів.

Література

1. Василькова Є.А. Європейський регіоналізм / Є.А. Василькова // Вісник Маріупольського державного університету. Серія «Право». – 2011. – № 2. – С. 122–127.
2. Великий тлумачний словник сучасної української мови / укл. і голов. ред. В.Т. Бусел. – К.; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2001. – 1020 с.
3. Гетьманчук М. Регіоналізація Європи: практика і теорія / М. Гетьманчук, О. Кукарцев // Політичний процес в Україні у 2004 році: регіональні аспекти: матеріали конференції, Львів 12 лютого 2005 р. / упоряд. А. Романюк, Л. Скочиляс. – Львів: ЦПД, 2005. – С. 23–28.
4. Ємельянов В.М. Інструменти формування та реалізації регіональної політики України / В.М. Ємельянов // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія». Серія «Державне управління». – 2013. – Т. 214. – Вип. 202. – С. 9–13.
5. Зварич І. Регіональна політика: виклики та загрози / І. Зварич // Історичний журнал. – 2009. – № 3. – С. 14–21.
6. Мирна Н.В. Сучасні тенденції регіоналізації та їх роль в європейських інтеграційних процесах / Н.В. Мирна // Державне будівництво. – 2013. – № 1. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/DeBu_2013_1_34.pdf.
7. Панова В. Парадигма «нового регіоналізму» в Європейському Союзі / В. Панова // Віче. – 2008. – № 13–14. – С. 47–49.
8. Політологічний енциклопедичний словник: [навчальний посібник для студентів вищ. навч. закладів]. – К., 1997. – 400 с.
9. Топалова Е.Х. Особливості вітчизняної та європейської моделей регіоналізації / Е.Х. Топалова // Актуальні проблеми державного управління, педагогіки та психології. – 2011. – № 1 (4). – С. 107–115.
10. Чугріна О. Регіональна політика як чинник міжнетичної стабільності та єдності сучасної Європи / О. Чугріна // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – К.; Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. П. Могили, 2004. – С. 330–340.
11. Щедрова Г.П. Особливості формування регіональної політики на сучасному етапі / Г.П. Щедрова // Регіональна політика в Україні: стан та перспективи розвитку: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. – Х., 2000. – С. 159–160.
12. Życki A. Europejska polityka regionalna / A. Życki. – Piła: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Stanisława Staszica, 2010. – s. 157.

Анотація

Голуб'як Н. Р. Парадигма «нового регіоналізму» та європейської регіоналізації. – Стаття.

У статті розглядається зв'язок явищ «нового регіоналізму» та регіоналізації в контексті регіональної політики ЄС. Визначаються процеси й події, які сприяли формуванню регіонального рівня в структурі європейського управління. Здійснено спробу термінологічно відокремити поняття «регіоналізм» і «регіоналізація». Подається розмежування адміністративного та політичного регіоналізму, оскільки останній

тяжкіє до сепаратизму і здатний створювати загрозу єдності держави. Аналізуються концептуальні підходи «Європа регіонів» і «Європа через регіони». Наводяться особливості моделей європейської регіоналізації та їх типологія відповідно до політико-правового статусу регіонів. Подається характеристика парадигми «нового регіоналізму», який ґрунтується на принципі децентралізації.

Ключові слова: регіони Європи, регіональна політика, інтеграційні процеси, регіоналізація, регіоналізм.

Аннотація

Голубьяк Н. Р. Парадигма «нового регіоналізму» і європейської регіоналізації. – Стаття.

В статті розглядається зв'язок явищ «нового регіоналізму» і регіоналізації в контексті регіональної політики ЄС. Визначаються процеси і події, які сприяли формуванню регіонального рівня в структурі європейського управління. Зроблено спробу термінологічно відокремити поняття «регіоналізм» і «регіоналізація». Розглядаються межі адміністративного і політичного регіоналізму, оскільки останній тяготеє до сепаратизму і здатний створювати загрозу єдності держави. Аналізуються концептуальні підходи «Європа регіонів» і «Європа через регіони». Наводяться особливості моделей європейської регіоналізації і їх типологія відповідно до політико-правового статусу регіо-

нов. Дана характеристика парадигми «нового регіоналізму», який ґрунтується на принципі децентралізації.

Ключевые слова: регионы Европы, региональная политика, интеграционные процессы, регионализация, регионализм.

Summary

Holubiak N. R. The paradigm of the “new regionalism” and European regionalization. – Article.

The article deals with the connection between the phenomena of “new regionalism” and regionalization in the context of EU regional policy. The processes and events that led to the formation of regional structure of European governance are determined. Author tries to separate the concept of “regionalism” and “regionalization”. The distinction between administrative and political regionalism is described in the article, because political regionalism leads to separatism and can endanger the unity of the state. Conceptual approaches “Europe of Regions” and “Europe through regions” are defined. The peculiarities of European regionalization models and typology according to their political and legal status of the region are analyzed. The author shows the characteristic of paradigm of “new regionalism”, which is based on the principle of decentralization.

Key words: European regions, regional policy, integration processes, regionalization, regionalism.

УДК 316.422

О. О. Гончарова

аспірант кафедри соціології

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

МИСТЕЦТВО ЖИТИ В СУСПІЛЬСТВІ НЕКАЛЬКУЛЬОВАНОГО РИЗИКУ: СОЦІОЛОГІЧНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Сучасний етап розвитку складних трансформаційних суспільств, який має глобальний характер, знаменується перманентною ситуацією ризику та невпевненості, у якій живе більшість людей. Несподівані соціальні трансформації, військові конфлікти, масові заворушення, фінансові падіння великих корпорацій і держав, до яких більшість населення не здатна пристосуватися, змушують людей відчувати страх, пригнічення, паніку, апатію, відчуття приреченості й неможливості щось змінити. Більшість людей у складних соціальних умовах утрачають володіння особливим видом мистецтва – мистецтвом жити й вільно творити свій унікальний простір. Проте багато мислителів і філософів у своїх працях писали про здатність людини оволодіти цими здібностями й стати керманічем свого буття, незважаючи на несприятливі обставини та мінливі соціальні ситуації.

У 1980-і рр. в західній філософській думці широко поширилася концепція цивілізації ризику. Під ризиком розуміється міра очікуваного індивідом чи групою осіб неблагополуччя у випадку неуспіху діяльності цього суб'єкта чи кого-небудь іншого, що визначається поєднанням вірогідності екстремальної (надзвичайної) ситуації та ступеня її несприятливих наслідків [3, с. 334]. При цьому особливе значення надавалося аспектам розвитку новітніх технологій і їх впливу на соціальну реальність широких мас населення, які опиняються під впливом постійних, часто неконтрольованих змін навколишнього середовища. Згодом концепція суспільства ризику поширилася й на інші соціальні аспекти соціальної реальності. На сьогодні дослідники говорять про суспільство некалькульованого ризику, котре характеризується глобальними трансформаційними процесами, на які індивід не має змоги впливати. Проте осмисленням складнощів людського буття в суспільстві, насиченому несприятливими обставинами, займалися філософи ще з сивої давнини, здобутки їхніх роздумів є актуальними й нині.

Проблемами ризику й соціальних трансформацій займалися такі вчені, як Е. Бабосов, У. Бек, М. Дуглас, Р. Бернштейн, Е. Гідденс, С. Нікітін, Н. Смакотіна, А. Урсул, К. Феофанов, О. Яницький, В. Чупров, Ю. Зубок, К. Уільямс та ін. При цьому під некалькульованим ризиком дослідники розуміють дії, які люди чинять в разі не-

усвідомлення всіх можливих загроз, пов'язаних із тією чи іншою специфічною діяльністю. Про некалькульований ризик говорили й такі філософи, як Г. Сковорода, А. Шопенгауер, Ю. Козелецький, А. Печчеї, Ч.П. Сноу, А. Камю, В. Таркевич, К. Альбуханова-Славська, В. Франкл та ін. Поєднання соціологічної й філософської точок зору на проблему ризикогенності сучасного соціуму дає змогу говорити про необхідність мультидисциплінарного підходу під час дослідження питання некалькульованих ризиків і глобальних соціальних трансформацій, потребу розглядати вищевикреслену проблему не лише як відображення певного соціологічного показника розвитку суспільства, а і як екзистенційну проблему організації буття людини-члена соціуму, що зазнає радикальних перебудов.

Мета статті – розглянути спадщину відомих філософів давніх часів і сьогодення, присвячену проблемі організації та керування людиною власним життям в умовах соціальної кризи й некалькульованого ризику.

Перші кроки у філософському трактуванні мистецтва жити відзначаються вже в пам'ятці раннього буддизму «Дхаммападі». «Легко жити тому, хто нахабний, як ворона, зухвалий, нав'язливий, безрозсудний, зіпсований. Але важко жити тому, хто сором'язливий, хто завжди шукає чисте, хто неупереджений і холоднокровний, прозорливий, чие життя чисте» [2, с. 132].

В «Артхашастрі» – давньоіндійській науці про корисність, про практичне життя – філософія виокремлюється як галузь знання, що відповідає за правильне життя: «Філософія важлива тим, що досліджує за допомогою логічних доказів: у вченні про три Веди – праведне та неправедне, у вченні про господарство – користь і шкоду, у вченні про державне управління – вірного й невірного політика, і досліджує при цьому сильні та слабкі сторони цих наук, приносить користь людям, укріплює дух у злиднях і у щасті й дає уміння міркувати, говорити та діяти. Філософія завжди вважається світилом для всіх наук, засобом здійснення будь-якої справи, опорою всіх постанов» [2, с. 137-138].

Передумови філософського трактування мистецтва жити виявляються у витоках давньогрецької філософії, особливо в її класичний період. Сократ був упевнений, що шлях до добробочинності пролягає через свідомість і спіл-

кування в мудрості. Цей шлях є відкритим, у більшості свій для всіх. І мислитель допомагав всім бажаючим афініям відкрити істину. Його метод наближення до істини і його докази в бесідах з учнями завжди стосувалися порядку у світі людей. Своєрідним символом були для всіх його розідраний хітон («не в одежі суть»), його виклик, кинутий народу («Чи здатні ви, громадяни, убити філософа за волю думки?»), – такими були складові його мистецтва жити.

Платон уважав вищим благом світ ідей, досконалого знання. Мистецтво жити та організувати життя інших, міста, держави – це прерогатива філософів. Звідси й ідея ідеальної держави, й ідеального життя.

Для Аристотеля доброчинністю певною мірою було таке поняття, як «золота середина». Надлишок і недостатність – належність вади. Щастям Аристотель уважав утілення безперешкодного використання людиною своєї головної здатності мислення. Ось чому мислитель наголошує, що найщасливіше життя – у філософа. «Помилятися можна різноманітно. Чинити вірно можна лише одним способом. Легко промахнутися, важко влучити в ціль. Перше легко, друге важко» [2, с. 161].

Велліністичний період турбота про гідне життя яскраво представлена в поглядах Епікура і стоїків. Епікур уважав найбільшим благом розсудливість, яка вчить, що не можна жити приємно, не живучи при цьому розумно, морально та справедливо, і, навпаки, не можна жити розумно, морально та справедливо, не живучи при цьому приємно [2, с. 357].

Стоїчний образ думки про мистецтво жити включає в себе багатоманіття сентенцій:

- ніколи не нудьгувати й не зазнавати надмірного тріумфування;
- ніколи не забувати про людську долю, про те, що лихо можливе в майбутньому;
- завжди дивитися в обличчя нещастям, щоб уникнути їх або змиритися з ними;
- завжди робити те, що здатен, і терпіти те, що випало на долю;
- уважати обов'язком те, що необхідно робити і для чого достатньо розумних підстав; протилежне обов'язку те, що не підтримує розум (зокрема презирство до вітчизни, батьків).

Яскравий представник стоїцизму Сенека залишив багату спадщину стосовно мистецтва жити: «Найвище благо полягає у здатності презирливо ставитись до мінливостей долі. Його становить непереможна сила духу, навчена досвідом, спокійна в дії, поєднана з великою гуманністю й турботою стосовно оточуючих... Щасливим ми називаємо того, кого випадкові обставини не здатні зробити ні самовпевненим, ні малодушним, хто найбільше значення надає тому благу, яке він може сам собі створити, для кого справжньою на-

солодою стане ... презирство до втіх» [2, с. 511]. І далі: «Людина ... повинна схилити голову тільки перед власною духовною гідністю. Нехай вона стане майстерним будівником власного життя, покладаючись на себе й будучи готовою зустріти як посмішку долі, так і її удар» [2, с. 514].

Г. Сковорода, один із небагатьох вітчизняних філософів зі світовим визнанням, пов'язав можливість людського щастя не просто з мудрістю, а й із самопізнанням і спорідненою працею. Саме споріднена праця, яка відповідає визначеним людині природою нахилам, є як «сродність до хліборобства», «сродність до військової справи», «сродність до богослов'я» тощо. Жадоба багатства, влади, слави всупереч власній «спорідненості» не сприяє досягненню людського щастя. Вона, зрештою, приводить на шлях згубних пристрастей, породжуючи несумісний із щастям смуток, журбу, страх, нудьгу, невизначеність сумління. Неспорідненість праці обертається суто формальним виконанням справ, професійними невдачами, постійними душевними та фізичними хворобами, а в підсумку – зманою життєвою долею. «Люди, які борються зі своєю природою і працюють всупереч їй, самі для себе є вбивцями». «Яка мука – працювати у неспорідненій праці! Діяльність, що суперечить схильностям, – початок нудьги та нещастя» [7, с. 337]. Спорідненість зумовлює, за Г. Сковородою, і різноплановість ставлення людей до мудрості та їхні різні життєві долі. Відповідність життя людини її спорідненості, яку обґрунтовував Г. Сковорода, визначається не тільки властивостями, що є спорідненими для людини, а й тим, наскільки вона виявляється здатною збагнути ці властивості й перебудувати своє життя відповідно до них. Так постає в ученні Г. Сковороди мистецтво жити в непростих умовах людського буття.

Повчанням про щасливе життя присвятив свої відомі «Афоризми життєвої мудрості» А. Шопенгауер. Багато з цих афоризмів є актуальними, і «червоною ниткою» проходить у них думка про те, що для щастя нашого життя перша й найголовніша вагома умова – наша особистість [10, с. 360]. Автор робить наголос на тому, що людина з багатим внутрішнім світом спрямовує свої зусилля насамперед на відсутність болю, прикрасі, на спокій і дозвілля, тобто обирає тихе, скромне, по можливості вільне від турбот існування. Але головна позиція постає в іншому: «Життя існує не для того, щоб ним насолоджуватися, а для того, щоб його пересилювати, перетерпіти» [10, с. 469]. «Прикладати зусилля й боротися з перешкодами є для людини такою самою потребою, як для крота рити землю. Бездіяльність нестерпна. Подолання труднощів – ось істинний сенс людського буття» [10, с. 512]. Водночас багато афоризмів А. Шопенгауера співзвучні зі

стоїчним способом думок: «Істинна життєва мудрість – у щасті наживо представляти собі нещастя, у дружбі – ворожнечу, у гарний погожий день – негоду, у любові – ненависть, у довірі й відвертості – зраду та каяття» [10, с. 552]. Сучасно й немов пророцтво звучать слова: «Розумний той, кого не обдурює примарна стійкість, і той, хто передбачає до того ж і напрям, у якому здійсниться зміна. При цьому не варто забиратися занадто далеко в майбутнє, а залишати дещо на долю випадку» [10, с. 551].

Задоволення життям є справою малодосажною. Тут можна згадати відоме висловлювання Геракліта: «Людячому не стало б краще, якби всі їхні бажання збулися» [2, с. 280]. Сучасний польський філософ і письменник В. Татаркевич, порівнюючи погляди мислителів стосовно проблеми людського щастя, виділяє дві їх системи:

1) система на вузькому фундаменті підходить для людей обачних, налаштованих на спокійне щастя, яке немовби гарантоване, хоча й обмежене. До цієї системи поглядів були схильні й епікурейці, і стоїки, і А. Шопенгауер. Загалом ця система поглядів песимістична. Утім протиставлення песимістів та оптимістів у цьому питанні таке саме старе, як і сама філософія;

2) система на широкому фундаменті характерна для людей діяльних, невгамовних, раціональних, оптимістичних. До цієї системи поглядів можна зарахувати й Аристотеля, і Лейбніца, і Руссо.

Перша система – це система гарантій; друга система – це система ризику [9, с. 202].

Інший сучасний польський автор, психолог і есеїст Ю. Козелецький пропонує розглядати, як мінімум, дві моделі діяльності в ситуаціях ризику: прометеївську та сізіфову. Перша постає як варіант оптимістичної, приймається багатьма мислителями, ученими, політиками, революціонерами, першопрохідцями (можливо, тому автор назвав її ще моделлю Колумба), характерна для людей діяльних, активних, винахідливих, навіть авантюристичних. Ризик для таких людей є справою звичайною, навіть необхідною [5, с. 117–119].

Дефініція ризику частіше за все включає в себе кілька змінних: невизначеність, вірогідність, динаміку, небезпеку того, що відбувається, або наступаючого соціального буття. У своїй книзі «Людські якості» італійський мислитель А. Печчеї характеризує сучасне суспільство ризику і кризи як період, коли настає кінець однієї епохи, коли людина не знає, як себе поводити, щоб бути готовою для наростаючої кількості змін, безладу й загроз, які породжують збентеження в людській душі [6, с. 83]. Таке суспільство потребує особливих людських якостей. Людина повинна «знати, хотіти та могли». А насправді має місце набір таких якостей, коли «людина думає,

що може, але поки що не хоче, тому що не знає» [6, с. 86].

Ставлення до ситуацій ризику і кризи може бути різноманітним. Одні люди вміють мобілізуватися, розробляють плани й проекти, зосереджують свої сили та зусилля, тобто не відходять від дійсності, приймають її такою, яка вона є. Інші зазнають потрясіння від зіткнення з реальністю, і це потрясіння також відіграє свою роль, привертає увагу до найближчих небезпек. Але при цьому така увага зосереджується на власне негативних тенденціях. Таке фокусування уваги породжує страх, а основана на ньому поведінка важко спрямовується за потрібним курсом.

Уміння перейти від страху та потрясіння до нового позитивного бачення, зрозуміти дух людини, надати йому ідеали, у які вона змогла б справді повірити, заради яких могла б жити й боротися, нарешті, перетворити в переваги наші слабкі сторони, – усе це не є легким завданням. Для цього, як мінімум, потрібно взяти до уваги наявні в суспільстві ризику і кризи здорові тенденції, позитивні начала. І тоді людина на перший погляд безпорадна перед обставинами, усе ж може встояти, спираючись на власні судження і власні людські якості [6, с. 118].

Один із яскравих представників філософії екзистенціалізму А. Камю у своєму відомому «Міфі про Сізіфа», акумулюючи людське життя, з одного боку, заперечує його сенс. Людське життя для Камю абсурдне, але він шукає вихід не в заспокоєності та спогляданні цієї абсурдності, а в мужності продовження навіть абсурдного життя. Ця мужність є для Камю своєрідним мистецтвом жити [4, с. 292, 306].

Але більш конструктивну концепцію мистецтва жити ми знаходимо в К. Абульхоновой-Славської в її роботі «Стратегія життя», де людина постає як суб'єкт життя. Стратегія життя являє собою індивідуальну організацію, постійне регулювання ходу життя по мірі його здійснення згідно з цінностями цієї особистості та її індивідуальними спрямованостями [1, с. 10–75].

Мистецтво життя полягає не тільки в тому, щоб урахувати свою індивідуальність, а й у тому, щоб співвідносити свої життєві цілі, плани й бажання зі своїми особистісними можливостями, щоб розкрити в ході життя в собі нові якості, розвивати нові здібності.

За складних потрясінь, до яких, на нашу думку, належать і ризики, і кризи, часто породжується уявлення про неможливість зміни окремою людиною свого життя. Зможе або не зможе людина в ситуаціях ризику і кризи стати суб'єктом – така одна з центральних проблем стратегії особистого життя. Як одна зі складових такого процесу розглядається своєчасність як здатність людини визначати момент найбільшої узгодже-

ності логіки подій і своїх внутрішніх можливостей, наприклад, змінити професію, почати ту чи іншу справу з урахуванням чіткого оцінювання своїх шансів.

Оптимістичним трактуванням мистецтва жити відрізняється знаменитий мислитель, психолог і гуманіст В. Франкл. Його бачення здатності людини виживати в складних умовах, викладене в роботі «Людина у пошуках сенсу», базується на здатності знаходити сенс у будь-якій ситуації. Людину дослідник бачить однозначно як суб'єкта та головну дійову особу власного життя. Перед нею завжди викреслюється можливість специфічного вибору – вибору того, як ставитися до того, що «підкидає» життя як випробування. Людина, здатна бачити сенс у своєму існуванні, є практично непереможною, оскільки в неї завжди є моральні сили для того, щоб рухатися вперед. Але при цьому сенс життя неможливо штучно вигадати чи запозичити задля свого заспокоєння, його можливо лише самотійно знайти [11, с. 108].

Усі найбільш важливі соціальні проблеми нашого часу зобов'язують нас урахувати кожну крупку мужності й великодушності, які ми тільки змогли в собі віднайти. Про це пише у своїй незвичайній роботі «Про велич душі» Ч.П. Сноу. «Велич душі – це така доброчинність, одним із коренів якої є любов чи співчуття, благочинність чи братерство, не важливо, як ми назвемо клей, що скріплює нас усіх. Другий корінь – це почуття реальності. Є ще один корінь – своєрідна пихатість. Та сама пихатість, яка змушує нас бути кращими, ніж ми є від природи» [8, с. 303].

Ми живемо в час, коли крах надій і страх роблять людей жорсткими, наповнюють їх ненавистю, а ненависть – найгірший спонукальний мотив як в особистих, так і в суспільних справах. «Ми не тільки досить значні. Ми доволі жалюгідні. Доброчинність важка для нас. Не забувайте: ненавидіти легко й ламати легко. Цей особливий вид легкості і становить, у кінцевому підсумку, наші душі», – так завершує своє есе про велич душі цей знаменитий гуманіст.

У сучасних умовах некалькульованого ризику та нестабільності, коли пересічна людина не здатна бути абсолютно впевненою в подіях майбутнього, формування цілісної світоглядної позиції напроцуд важливе. Особистість, яка має систему поглядів і принципів стосовно організації та сенсу свого буття, має більший потенціал для виживання у складних умовах, ніж особистість, дезорієнтована в реальності й залежна від збігу зовнішніх обставин. Філософи та мислителі, чії погляди подані у статті, виявили свої позиції стосовно особливого мистецтва – мистецтва жити в складних ризикогенних умовах. Особлива твор-

ча справа кожної окремої людини – виробити на основі викладених мислителями вчень і свого досвіду власну унікальну світоглядну систему й подолати з її допомогою всі перешкоди та труднощі складного періоду соціальних змін.

Література

1. Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни / К.А. Абульханова-Славская. – М. : Мысль, 1991. – 221 с.
2. Антология мировой философии : в 4 т. / под ред. В.В. Соколова, В.Ф. Асмуса, В.В. Богатова, М.А. Дынника и др. – М. : Мысль, 1969. – Т. 1. – Ч. 1. – 1969. – 575 с.
3. Бабосов Е.М. Социология : [энциклопедический словарь] / Е.М. Бабосов. – М. : Книжный дом «Либроком», 2009. – 480 с.
4. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. Сборник «Сумерки богов» / А. Камю. – М. : Политиздат, 1988. – 294 с.
5. Козелецкий Ю. Человек многомерный (Психологические эссе) / Ю. Козелецкий. – К. : Лыбидь, 1991. – 288 с.
6. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи. – М. : Прогресс, 1985. – 311 с.
7. Сковорода Г. Твори : у 2 т. / Г. Сковорода. – К. : Обереги, 1994. – Т. 2. – 1994. – 435 с.
8. Сноу Ч.П. О величии души. Портреты и размышления / Ч.П. Сноу. – М. : Прогресс, 1985. – 368 с.
9. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека / В. Татаркевич. – М. : Прогресс, 1998. – 365 с.
10. Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики; Афоризмы житейской мудрости : сборник / А. Шопенгауэр. – Мн. : Попурри, 1997. – 592 с.
11. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – СПб. : Прогресс, 1990. – 404 с.

Анотація

Гончарова О. О. Мистецтво жити в суспільстві некалькульованого ризику: соціологічно-філософський аспект. – Стаття.

Стаття присвячена проблемі можливості особистості жити в умовах соціальної трансформації й некалькульованого ризику, до яких вона не здатна пристосуватися внаслідок браку часу та раптовості змін. Ситуація некалькульованого ризику являє собою таку організацію життєвого простору, де ситуації невизначеності взаємозумовлюють одна одну і створюють нерозривне коло екстремальних обставин. За таких соціальних умов люди відчують напруження, душевний дискомфорт. Проте водночас у періоди глобальних перебудов вони часто вдаються до філософських концепцій, шукаючи відповідь на питання, як жити в непередбачуваному світі. За таких обставин виключна роль надається специфічному мистецтву – мистецтву продуктивно жити і творити під час умов соціальної нестабільності.

У статті розглядаються точки зору відомих філософів, від давніх часів до сьогодення, які відповідають на питання, що таке мистецтво жити і як звичайна особа може його навчитися, перебуваючи в перманентних ризикогенних обставинах. Жодна з розглянутих концепцій не являє собою однозначну істину, але надає можливість подивитися на порядок життя як на творчу перспективу й виявити його нескінченну багатогранність.

Ключові слова: криза, мистецтво жити, некалькульований ризик, світогляд, сенс буття, соціальні трансформації.

Аннотация

Гончарова О. О. Искусство жить в обществе некалькулируемого риска: социолого-философский аспект. – Статья.

Статья посвящена проблеме возможности личности жить в условиях социальной трансформации и некалькулируемого риска, к которым она не способна приспособиться из-за недостатка времени и неожиданности изменений. Некалькулируемый риск представляет собой такую организацию жизненного пространства, где ситуации неопределенности обуславливают друг друга и создают круг экстремальных обстоятельств. При этом люди чувствуют напряжение, душевный дискомфорт. Но в то же время в период глобальных перестроек они часто обращаются к философским концепциям, ищут ответ на вопрос, как жить в непредсказуемом мире. В этих обстоятельствах исключительную роль обретает специфическое искусство – искусство жить и творить в условиях социальной нестабильности.

В статье рассматриваются системы взглядов известных философов, начиная от древних времен и заканчивая современностью, которые отвечают на вопрос, что такое искусство жить и как простой человек может ему научиться, находясь в перманентных рискогенных обстоятельствах. Ни одна из данных концепций не представляет собой однозначную истину, однако дает возможность посмотреть на порядок жизни как на творческую перспективу и выявить его бесконечную многогранность.

Ключевые слова: искусство жить, кризис, мировоззрение, некалькулируемый риск, смысл существования, социальные трансформации.

Summary

Honcharova O. O. The art of living in society of noncalculative risk: sociological and philosophical aspect. – Article.

The article deals with the problem of individual opportunities to live in the conditions of social transformation and noncalculative risk to which he is unable to adapt due to lack of time and sudden changes. The situation of noncalculative risk represents an organization of living space, where the situations of uncertainty determine each other and form an indivisible circle of extreme circumstances. Under these social conditions people experience stress, emotional discomfort. However, while in times of global restructuring they often resort to philosophical concepts, seeking an answer to the question of how to live in an unpredictable world. In these circumstances appears an exceptional role of specific art – the art of living and productively working in the conditions of social instability.

The article presents the views of the famous philosophers from ancient times to the present, that answer the question, what is art of living and how a normal person can learn it, surviving in difficult social conditions. None of the concepts is not the ultimate truth, but gives an opportunity to look at the order of live as at the creative perspective and reveals its many-sided faces.

Key words: art of living, crisis, meaning of existence, noncalculative risk, social transformation, world outlook.

УДК 316.75:316.728

О. З. Гудзенко*кандидат соціологічних наук, доцент кафедри соціології
Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара*

РЕКОНФІГУРАЦІЯ ПРАКТИК КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ КОНЦЕПТУ «УСПІХ» У ПОЛІ УКРАЇНСЬКОЇ СОЦІОЛОГІЇ

Сучасна соціокультурна реальність визначається неоднорідністю, невизначеністю, багатогранністю й випадковістю елементів у суспільстві. В умовах постмодернізму межі сучасного і традиційного суспільства є гомогенним явищем. У свою чергу, це породжує мозаїчність і плюралізм явищ і уявлень про них. У соціологічному дискурсі відстежуються процеси реконфігурації практик теоретизування, особливо тих понять, які певний час були в маргінальному становищі чи не артикульовані. Соціокультурні зміни актуалізували явища та процеси, а отже, і поняття, що є не характерними для культури українського суспільства. Неодмінними атрибутами сучасної картини світу особистості вважаються цінності ліберально-демократичної ідеології – індивідуальний розвиток, самореалізація, визнання суб'єктивної неповторності, конкуренція, орієнтація на досягнення високого соціального статусу й матеріального добробуту. Одним із таких понять є поняття «життєвий успіх».

У сучасному соціологічному дискурсі досить чітко простежується гуманістична спрямованість досліджень, яка виявляється в прагненні осмислити соціальний світ особистості в суб'єктивному вимірі, у співвідношенні із ціннісними орієнтаціями, ідеями, цілями та мотивами індивіда. Зростає інтерес до проблем соціального конструювання, взаємодії, мотиваційних структур поведінки, стратегій і соціальних практик суб'єктів, життєвого світу й життєвого простору. Переміщення пізнавальних акцентів на суб'єкта дослідження підкреслює гуманістичні тенденції в суспільствах сучасного типу, коли інтерес до внутрішнього світу людини й індивідуальних виявів духовності збагачує розвиток усього суспільства.

Аналіз літератури, присвяченої темі життєвого успіху, надає можливість констатувати, що багатозначність поняття визначається передусім тим, у межах якої парадигми культурного аналізу розглядати цю категорію. Кожна із парадигм акцентує одну із специфічних сторін, демонструючи при цьому різні евристичні можливості для вивчення. У результаті теоретико-методологічного аналізу основних концептуальних підходів стає очевидним відсутність єдиної інтерпретації цієї категорії. Основною причиною цього є, по-перше, повсякденне розуміння успіху як досягнення поставленої мети; по-друге, ступінь наукової нерозробленості цього концепту, лише його фрагментарне вивчення.

Українські соціологи вивчають феномен «життєвий успіх» через концепт життєвої компетентності (Л. Сохань, Л. Бевзенко, І. Єрмакова, О. Злобіна, В. Тихонович); соціальної мімікрії-досягнення (А. Лобанова). У межах структурно-діяльнісного підходу концепт успіху в соціальних уявленнях населення України розглядають українські соціологи: Л. Бевзенко, К. Крамаренко, О. Беленюк.

Мета статті полягає в теоретичному осмисленні практик реконфігурації концептуалізації концепту «успіх» у полі української соціології.

У класичній соціологічній теорії цей феномен не був виділений у самостійну дослідницьку проблему. По-перше, у практиці використання самого терміна «успіх» можна виділити кілька дисциплінарних підходів (у соціології, психології, соціальній психології, філософії, управлінських науках), що вже надає самому поняттю загального характеру. У соціологічному дискурсі розгляд цього явища фрагментарно наявний у багатьох роботах, присвячених соціальній мобільності, ціннісним орієнтаціям і їхнім трансформаціям. По-друге, нечіткість визначень ускладнює емпіричний вимір самого явища, його аналіз у контексті соціальної реальності. Проблема теоретичного осмислення концепту «успіх» у соціологічному теоретизуванні української соціології відзначається фрагментарністю й реконфігурацією дискурсивних практик надбань західної соціологічної думки. Воціологія

Як правило, феномен успіху особистості (як потенційна можливість досягнень особистості) за часів Радянського Союзу вивчався фрагментарно й був поданий у дослідженнях професійної орієнтації, життєвих стратегій і життєвих планів школярів і студентів. При цьому під «життєвими планами» зазвичай розумілися узагальнені уявлення індивіда або групи щодо свого майбутнього статусу в основних сферах життєдіяльності (соціальної, професійної, сімейної тощо). У західноєвропейській традиції для позначення цього явища більше використовувався термін «соціальні очікування». У Радянському Союзі дослідження цієї проблеми були розпочаті в 70-і роки ХХ ст. соціологом В. Шубкіним. Автором була розроблена проблема співвідношення життєвих планів випускників шкіл і можливостей їх реалізації. Саме під його керівництвом (у межах цього підходу працювали В. Осовський, В. Черноволен-

ко) уводиться поняття «престиж професії» і розробляється показник суб'єктивного уявлення про соціальну ієрархію в масовій свідомості.

Ідею розгляду успіху особистості скрізь призму життєвих стратегій активно розробляли представники напряму «соціологія життя». Засновників цього напряму важко визначити, однак можна відзначити представників – Ю. Резнік, Т. Резнік, Ж. Тощенко, Г. Дильнов, В. Клімов. В основі соціології життя лежить концепція життєвих стратегій особистості. За визначенням російських соціологів Т. Резнік і Ю. Резнік, стратегія життя – ідеальні утворення і пріоритети, що вийшли за своїм впливом за межі свідомості й реалізуються в соціальній поведінці [1, с. 101]. Ідеальність стратегії виявляється суб'єктивно (унікальні й неповторні особистісні змісти, що ситуативно виникають) й об'єктивно (культурно зумовлені зразки, стандарти, норми й цінності). Нескладно відмітити, що об'єктивна ідеальність локалізується в культурі, а суб'єктивна пронизує свідомість індивіда, його минулий досвід і цілі як передбачення майбутнього. Автори розрізняють елементи й типи життєвих стратегій особистості. До перших зараховують ціннісні, нормативні, цільові орієнтації. Серед основних видів життєвих стратегій учені виділяють такі: стратегія життєвого добробуту, життєвого успіху й життєвої самореалізації. На нашу думку, такий розподіл не правомірний, тому що в цій типології немає єдиного критерію співвідношення стратегій та елементів. Наприклад, серед елементів подані різні форми ціннісних орієнтацій – сенс життя, норми, цілі, а стратегія життєвого успіху поєднує в собі і стратегії добробуту, і стратегії самореалізації, тому становить плюралізацію форм цього феномена [2]. Однак представники такого підходу вважають, що стратегія життєвого успіху диференціюється залежно від предметної спрямованості на стратегії особистого й соціального, у тому числі й професійного успіху, конструктивного й деструктивного. На жаль, автори не дають визначення соціального й особистісного успіху, деструктивного й конструктивного й загалом їх розуміння успіху як наукового концепту.

Тема успіху як адаптаційної стратегії до соціальних умов, що змінилися, наявна в роботах російських соціологів: Т. Заславської, Л. Беляєвої, Н. Наумової. Цей напрям соціальних досліджень пострадянського трансформаційного процесу присвячений визначенню ідеально-типових форм життєвих стратегій різних соціальних груп. Так, наприклад Т. Заславська виділяє три типи трансформаційної активності: цільова реформаторська діяльність, масова соціально-інноваційна діяльність і реактивно-адаптаційна поведінка. Як трансформаційну активність особистості вчена розуміє той специфічний елемент дій соціальних акторів, який зумовлює якісну зміну

основних соціальних інститутів [3, с. 5]. Трансформаційна активність виявляється в усіх видах соціальних дій людей і є головною силою, джерелом як позитивних, так і негативних трансформаційних процесів. На цій підставі за сукупності таких ознак, як цілі, мотиви, засоби досягнень, ученою було запропоновано виділяти чотири типи стратегій: досяжницькі, адаптаційні, регресивні й руйнівні. В основі актуальної для нашого дослідження досяжницької стратегії наявне поняття досягнення, характерною рисою якого є прагнення до підвищення рівня індивідуального статусу, до зростання добробуту, професійного просування, поліпшення якості життя тощо.

Російський соціолог Л. Беляєва пропонує розглядати рівень адаптації до проведених перетворень як найбільш сильний критерій реальної стратифікації й виділяє три ідеально-типові групи адаптації: процвітаючі, адаптовані й виживаючі. Цей підхід базується переважно на оцінюванні матеріального критерію груп населення, а також їхнього соціального настрою з приводу суспільних перетворень [4].

В українській соціології адаптаційні стратегії стали предметом вивчення феномена соціальної мімікрії А. Лобановою. Під терміном «соціальна мімікрія» вчена розуміє специфічний спосіб адаптаційної поведінки, коли соціальні суб'єкти свідомо застосовують подвійну мораль, амбівалентність особистісних ціннісно-нормативних систем, упроваджують у життя соціальну роль, сховану за маскою, яка, згідно з їхніми уявленнями, схвалюється в суспільстві [5, с. 126].

Існують три основні форми мімікрійної соціальної поведінки: мімікрія-захист, мімікрія-успіх, соціальний міметизм. Під мімікрією-газдування (досягнення успіху), що цікавить нас, А. Лобанова розуміє спосіб життєдіяльності певної категорії людей, коли вони розробляють і втілюють у життя хитру модель своєї соціальної поведінки, що надає їм можливість, майстерно маскуючи свою справжню мету, яка суттєво відрізняється від суспільних настанов і вимог, досягти бажаного, іноді навіть будь-якою ціною [5, с. 129]. Бажання досягти успіху (у тому розумінні, яке вкладають у цей концепт самі суб'єкти) змушує людей мімікрувати в «чужий образ», тим самим ховаючи свою справжню сутність. Можливо, соціальна мімікрія – це один зі способів інсценування (у термінології Л. Юніна) певного стилю життя, який є для мімікранта соціально привабливим і престижним і представлений у суб'єктивному вимірі як модель соціального успіху особистості. І тому, побічно застосовуючи зовнішнє інсценування, суб'єкт (агент, особистість) намагається в такий спосіб досягти бажаного.

Для українських соціологів тема успіху в пострадянському просторі є досить актуаль-

ною. Відразу варто зазначити, що на формування такого інтересу вплинула всередині 1990-х рр. переважно київська школа соціологів під керівництвом Л. Сохань.

Вагомий внесок у розроблення концепції життєвого успіху зробили українські соціологи: Є. Головаха, Р. Ануфрієва, О. Балакірева, В. Очеретяний, О. Злобіна, В. Тихонович. Вивчаючи життєвий шлях, життєві орієнтації в межах соціальної психології в роботі «Психологія життєвого успіху. Досвід соціально-психологічного аналізу подолання критичних ситуацій», автори запропонували формулу життєвого успіху, яка складається із двох категорій – актуального й потенційного успіху, і комплексного, тобто інтегративного, показника успіху. Потенційний життєвий успіх – це психологічний конструкт, що відбиває лише один із можливих варіантів розгортання особистісного потенціалу в недостатньо певних зовнішніх умовах життя [6, с. 88]. Актуальний життєвий успіх вимірюється об'єктивними емпіричними показниками, основою яких є соціально-статусний критерій. Саме цей критерій характеризує суспільне визнання того, що людина досягла в тих або інших сферах соціального життя, її суспільне становище, престиж і авторитет. У цьому випадку визначення соціального статусу саме по собі є процедурою виміру життєвого успіху. Авторі відзначають, що соціальний статус у сучасному суспільстві зберігає функцію диференціації життєвого успіху в його об'єктивному змісті як просування щаблями соціальної ієрархії, оскільки соціально-статусна мобільність не виключає принципу статусної диференціації й визначення престижу й досягнень людини відповідно до її статусу.

Будь-який життєвий успіх співвідноситься з віком людини як із способом реалізації часу життя. У наявних культурних зразках формуються досить погоджені очікування щодо того, який вік є найбільш сприятливим для визначення життєвих подій. Український соціолог Н. Паніна вводить поняття «вікові ролі очікування» як уявлення навколишніх про те, у якому саме віці людина повинна досягти того або іншого становища. Отже, випередження в тимчасовому вимірі передбачає суспільне визнання й успіх, відставання означатиме протилежне [6]. Досягнення успіху в цьому сенсі – поступове сплановане проходження певних життєвих етапів. Невідповідність «правилам» проходження вікових очікувань зумовлює соціальну маргіналізацію суб'єкта.

Отже, можна припустити, що для емпіричного вивчення й визначення найбільш прийнятних критеріїв виміру необхідне вироблення комплексної, інтегральної формули життєвого успіху. За певної інтеграції об'єктивного й суб'єктивного успіху, як відзначають Л. Сохань, Є. Головаха

й ін., об'єктом дослідження є не біографія особистості, а сформульована у свідомості індивіда картина світу, у якій події минулого й майбутнього утворюють єдине психологічне сьогодення особистості. Інтегральна формула успіху передбачає формулу, де психологічний вік подається як співвідношення самооцінки життєвого успіху в минулому й майбутньому, помножене на очікувану тривалість життя. Отриманий показник свідчатиме про перевагу минулого або майбутнього людини щодо життєвого успіху [6, с. 94–95].

Цей підхід українських учених відображено в наступних роботах із вивчення життєвої компетентності особистості. Українські соціологи Л. Бевзенко, Р. Ануфрієва, Н. Ануфрієва, дослідивши соціокультурні детермінанти моделі успіху в традиційному, модерновому й постмодерновому суспільстві, припускають, що прагнення до успіху, установка на його досягнення залишаються головним джерелом життєдіяльності особистості. Підвищуючи професійну компетентність, особистість тим самим прагне до життєвого успіху, при цьому під професійною компетентністю розуміються властиві особистості ініціативність, самостійність, звички, життєвий досвід, професіоналізм [7].

Розроблення теоретичних проблем і емпіричне дослідження соціальної кризи в межах антропоцентричного підходу й концепції соціології життя проводиться українськими соціологами в Інституті соціології НАН України: О. Злобіною, В. Тихонович. Подаючи категоріальну дихотомію життєвих стратегій – стратегій виживання на противагу стратегіям життєвого творення, автори визначають їх за рівнем адаптації: від добровільної «успішної й позитивної» до «примусової адаптації» [8, с. 85–86]. Продовжуючи традицію вивчення життєвого успіху, учені Інституту соціології НАН України: К. Крамаренко, А. Беленок та ін. – досліджують соціальні уявлення про успіх в українському суспільстві крізь призму соціальних змін.

Розглядаючи успіх як висхідну індивідуальну соціальну мобільність і професійну кар'єру, ми поєднали ці два поняття, оскільки успіх вважається змістовим компонентом професійної кар'єри. У свою чергу, кар'єра в межах структурно-функціонального підходу розглядається як висхідна індивідуальна соціальна мобільність. Головним завданням за такого підходу стає розгляд досягнення успіху з позиції суб'єктивних або об'єктивних умов. Згідно з думкою Н. Лукашевича, успіх насамперед пов'язаний із результативністю власної діяльності, тобто прямо залежить від індивідуальних особистісних і ділових характеристик людини [9, с. 8–9]. Разом із цим варто підкреслити, що на успіх певним чином впливають і об'єктивні соціокультурні передумови, а також сформована

при цьому оцінка соціальної значимості досягнутих результатів. Найчастіше під успіхом розглядають подію, яка одержує суспільне й соціальне визнання.

Проблема життєвого успіху є актуальною темою в сучасному вітчизняному соціологічному теоретизуванні. У результаті теоретико-методологічного аналізу основних концептуальних підходів українських соціологів до дослідження концепту «успіх» стає очевидним відсутність єдиної інтерпретації цієї категорії. Її розгляд варіюється кількома позиціями, які ми визначили щодо соціологічної інтерпретації досліджуваного явища, а саме:

1) успіх як вид життєвої стратегії особистості є темою теоретичної концептуалізації в роботах В. Шубкіна, В. Осовського, В. Черноволєнко, Л. Сокурянської, Н. Побєди, О. Здравомислова, С. Бабенко, О. Злобіної, Ю. Резніка, Т. Резніка, Ж. Тоценка, Г. Дільнова, В. Клімова; успіх як стратегія соціальної адаптації в пострадянському трансформаційному процесі – Т. Заславської, Л. Беляєвої, Н. Наумової. У межах цього підходу вивчається адаптація особистості до наявних соціокультурних змін. У центрі дослідницької уваги – вивчення ролі стратегії досягнення успіху в процесі конструювання біографічного проекту індивіда. Цей підхід характерний для представників соціології життя – Т. Резнік і Ю. Резнік. Вивченню життєвого успіху як соціальної мімікрії-досягнення присвячені роботи А. Лобанової;

2) успіх як соціально-психологічний конструкт, який визначається в актуальному й потенційному вимірі (Л. Сохань, Є. Головаха, Р. Ануфрієва, О. Балакірева, В. Очеретяний, О. Злобіна, В. Тихонович, Н. Паніна, Н. Ануфрієва). Українські соціологи: Л. Сохань, Є. Головаха, Р. Ануфрієва – уводять у теоретичний дискурс поняття актуального (досягнутого життєвого успіху індивіда в певний момент життя) й потенційного успіху (в основі якого лежить життєва перспектива – потенційні можливості для самореалізації). При цьому, зауважують учені, необхідність розмежування зумовлена визначальною роллю життєвої перспективи в регуляції діяльності й психологічного стану людини. Актуальний успіх особистості емпірично заміряється як оцінювання об'єктивних показників соціально-статусної позиції. Продовжують вивчення життєвого успіху через концепт життєвої компетентності Л. Сохань, Л. Бевзенко, І. Єрмакова, О. Злобіна, В. Тихонович;

3) успіх як компонент ціннісно-нормативної бази соціокультурного простору суспільства. За такого підходу успіх розглядається в аксіологічному вимірі як елемент ціннісної орієнтації особистості. Емпірично заміряється в дослідженнях, присвячених ціннісним змінам перехідного періоду, цим питанням займалися російські со-

ціологи: В. Магун, Б. Дубін, Н. Лапін. Ці дослідження орієнтовані на вивчення життєвих цілей і засобів досягнення успіху як необхідного фактора соціальної активності особистості. У межах соціокультурного підходу концепт успіху в соціальних уявленнях населення України розглядають українські соціологи: Л. Бевзенко, К. Крамаренко, А. Беленок, С. Бабенко;

4) успіх як висхідна індивідуальна соціальна мобільність, професійна кар'єра. У межах структурно-функціонального підходу соціологи вивчають міжгенераційну й внутрішньогенераційну соціальну мобільність батьків і дітей у контексті більш високого або низького соціального стану, тобто цей підхід базується на статусно-рольовій позиції до вивчення феномена успішності. Предметом вивчення стають також дії, котрі в локально історичних суспільствах оцінюються, інтерпретуються, класифікуються як успішні, тобто в професійному контексті, що відповідають ідеалам соціальних досягнень у межах певного етносу (насамперед це дослідження Інституту соціології НАН України; праці М. Лукашевича; проект «Молодь нової Росії: ціннісні пріоритети» Інституту соціології РАН).

Увесь комплекс визначених вище дефініцій концепту «життєвий успіх» дає нам змогу характеризувати його багатовимірність, зумовлену складністю цього соціального феномена. Однак, незважаючи на багатоманітність напрямів дослідження, треба зазначити, що соціологічний аналіз феномена «життєвий успіх» є фрагментарним; відсутня цілісна теорія, яка визначала б соціокультурний зміст феномена з урахуванням об'єктивних соціальних умов і суб'єктивних визначень успіху як повсякденного явища. Залишається актуальним питання про дослідження концепту «успіх» у межах структурно-конструктивістської парадигми. Висновки

Отже, підводячи підсумок розгляду проблеми концептуалізації поняття «успіх» у соціологічному дискурсі українських соціологів, можна виділити кілька аспектів, які послідовно уточнюють його зміст. З метою теоретичного обґрунтування вивчення концепту було класифіковано кілька основних інтерпретаційних схем концептуалізації поняття «успіх», які послідовно уточнюють його змістове наповнення й підкреслюють плюралістичність змістового наповнення концепту. Актуалізація теми теоретичного осмислення концепту «успіх» відбувається в полі вітчизняної радянської соціології. Сучасний стан дослідження цієї проблеми відзначається практиками реконфігурації соціологічного дискурсу.

Література

1. Резнік Т.Е. Жизненные стратегии личности / Т.Е. Резнік, Ю.М. Резнік // Социологические исследования. – 1995. – № 12. – С. 100–105.

2. Резник Ю.М. Социальное измерение жизненного мира (введение в социологию жизни) / Ю.М. Резник. – М.: Союз, 1995. – 100 с.

3. Заславская Т.И. О субъектно-деятельностном аспекте трансформационного процесса / Т.И. Заславская // Кто и куда стремится вести Россию? Актеры макро-, мезо- и микроуровней современного трансформационного процесса / под ред. ред. Т.И. Заславской. – М.: МВШСЭН, 2001. – С. 3–15.

4. Беляева Л.А. Стратегии выживания, адаптации, преуспевания / Л.А. Беляева // Социологические исследования. – 2001. – № 6. – С. 44–53.

5. Лобанова А. С. Феномен соціальної мімікрії / А.С. Лобанова. – К.: Інститут соціології НАН України, 2004. – 300 с.

6. Психология жизненного успеха. Опыт социально-психологического анализа преодоления критических ситуаций / под ред. Л.В. Сохань, Е.И. Головахи, Р.А. Ануфриева и др. – К.: Ин-т социологии НАН Украины, 1995. – 150 с.

7. Життєва компетентність особистості: [науково-методичний посібник] / под ред. Л.В. Сохань, І.Г. Єрмакова, Г.М. Несен. – К.: Боглана, 2003. – 321 с.

8. Злобіна О. Суспільна криза і життєві стратегії особистості / О. Злобіна, В. Тихонович. – К.: Стило, 2001. – 238 с.

9. Лукашевич Н.П. Теорія і практика самоменеджменту: [навчальний посібник] / Н.П. Лукашевич. – К.: МАУП, 1999. – 360 с.

Анотація

Гудзенко О. З. Реконфігурація практик концептуалізації концепту «успіх» у полі української соціології. – Стаття.

Стаття присвячена розгляду теоретичних аспектів концептуалізації концепту «успіх» у соціологічному дискурсі української соціології. На основі вивчення наявних підходів було класифіковано кілька основних інтерпретаційних схем використання концепту в соціальній епістемології. Зазначено й запропоновано підходи щодо змістового наповнення досліджуваного концепту, які варіюються залежно від методологічних уподобань учених. Відзначаються практики реконфігурації дискурсивного поля української соціології щодо дослідження концепту «успіх», які простежуються в недостатній розробці цієї проблеми з позиції сучасних теоретичних підходів. Актуалізується потреба в дослідженні концепту в межах структурно-конструктивістської парадигми.

Ключові слова: успіх, концепт, практики реконфігурації, концептуалізація, українська соціологія.

Аннотация

Гудзенко О. З. Реконфигурация практик концептуализации концепта «успех» в поле украинской социологии. – Статья.

Статья посвящена рассмотрению теоретических аспектов концептуализации концепта «успех» в социологическом дискурсе украинской социологии. На основе изучения существующих подходов было классифицировано несколько основных интерпретационных схем использования концепта в социальной эпистемологии. Указаны и предложены подходы к изучению содержательного наполнения исследуемого концепта, которые варьируются в зависимости от методологических предпочтений ученых. Отмечаются практики реконфигурации дискурсивного поля украинской социологии по исследованию концепта «успех», которые прослеживаются в недостаточной разработке данной проблемы с точки зрения современных теоретических подходов. Актуализируется потребность в исследовании концепта в рамках структурно-конструктивистской парадигмы.

Ключевые слова: успех, концепт, практики реконфигурации, концептуализация, украинская социология.

Summary

Gudzenko O. Z. Reconfiguration practices conceptualization of the concept “success” in the Ukrainian sociology. – Article.

The article considers the theoretical aspects of the conceptualization of the concept of “success” in the sociological discourse Ukrainian sociology. Based on a study of existing approaches has been classified a few basic interpretive schemes use the concept of social epistemology. In the present paper and the proposed approaches to the study of the substantive content of the test concept, which vary depending on the methodological preferences of scientists. There have been a reconfiguration of discursive practice field Ukrainian sociology to the study of the concept of “success”, which can be traced to the lack of development of this problem from the point of view of modern theoretical approaches. Actualized the need for a study of the concept within the framework of structural-constructivist paradigm.

Key words: success, concept, practice reconfiguration, conceptualization, Ukrainian sociology.

УДК 328.161

І. О. Забеліна*кандидат політичних наук,
викладач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Черкаського факультету**Національного університету «Одеська юридична академія»***ТЕОРІЯ КРИЗИ ВЛАДНИХ ІНСТИТУТІВ ЯК СКЛАДОВА КРИЗИ СУСПІЛЬСТВА Й УПРАВЛІННЯ**

Інтерпретації політичної кризи в політичній науці коливаються від макромасштабних теорій «краху ідеологій» до суперечок над проблемою співвідношення цілей і засобів у конкретних політичних ситуаціях. Позначення тих чи інших сторін кризи суспільства як кризи політичної може бути спірним. Однак існують галузі життєдіяльності політичного механізму, які виявляються прямо відповідальними за нього.

Теоретичні основи дослідження закладені в класичних працях Ф. Ніцше, Н. Макіавеллі, М. Вебера. Варто також звернути увагу на працю М. Крозье. Французький учений подає ґрунтовні та змістовні характеристики теорії влади, бюрократії, реформ, цілісне уявлення про підходи до проблеми політичної кризи, яка, на його думку, становить основу політичного аналізу всіх процесів сучасного французького суспільства.

Мета статті – розкрити зміст і важливість дослідження кризи владних інститутів, адже криза політичної влади – це така політична ситуація, коли маси або соціальна група, класи відкрито висловлюють своє невдоволення політикою, що проводиться верхами. «Верхи» втрачають соціальну опору й настає так званий «параліч влади» – прийняті органами політичної влади закони й постанови ігноруються та не виконуються. Надалі криза влади призводить, як правило, до відставки уряду, але, залежно від ситуації, що склалася, вона може привести й до посилення влади уряду, установлення диктатури або до революційної активності мас і повалення цього уряду.

Найчастіше поняття «політична криза» в політології вживається стосовно політичної влади. Криза політичної влади – це криза верхів, керівних у цей момент державою, яка виявляється в нездатності владних структур проводити політику в інтересах основної маси населення країни або соціальної групи, що привела їх до влади; в установленні в суспільстві норм регуляції політичних відносин, що не приймаються ними як авторитетні; у діяльності державного апарату, який керується лише своїм специфічним інтересом; у деформації вертикальних владних відносин між центральними та місцевими органами влади; в загостренні суперечностей між гілками влади; у корумпованості, зрощуванні політичної еліти з кримінальними структурами та інше.

Багато дослідників, які займаються демократіями Західної Європи, досить часто використовують тезу про кризу партійного керівництва. Перший тип аргументів, що мають на меті підтвердити факт існування кризи партійного керівництва, можна назвати виборчими. Мова йде про переоформлення взаємних зв'язків, які складаються між партіями й електоратом. Трансформація моделі партії означає, що виборча партія перестає ефективно виконувати свої функції, особливо мобілізаційну функцію. У такому разі послаблюється її зв'язок із електоратом і тому стає він менш структурованим, менш послідовним у своїх політичних симпатіях. Це очевидно має впливати на стабільність державної влади. Центральним аргументом стає явище зміни виборчої лояльності електорату. Зменшення рівня лояльності повинно свідчити про кризу стабільних партій.

Другий тип аргументів з'являється в 70-х рр. минулого століття, у результаті появи явища, зауваженого соціологами, інфантильності громадян до політичних механізмів ліберальної демократії. Р. Рос говорить про «громадянську інфантильність» (що можна було б подати як відвернення суспільства від політичної активності), указуючи на те, що вона є безпосередньо спрямованою проти конкретної державної влади (яка спирається на певну партійну формулу), але не порушує легітимації політичної системи. Складно водночас визначити джерела цього явища.

Третій тип аргументів спирається на так звану концепцію «притягання влади». Згідно із нею, «криза партійного керівництва» державою є результатом постійно існуючої здатності груп інтересів втягувати державу у відповідальність за реалізацію їх партикулярних інтересів. З'являється важка, бюрократизована машина, котра сама стає групою інтересу. Спостерігаємо ми фактично явище «переміщення» керівництва державою. Пов'язано це було з існуванням т. зв. «соціально-демократичного консенсусу»: державний апарат, що формувався на підставі партійних механізмів, мав здійснювати функцію соціального забезпечення суспільства, що знаходить своє найповніше вираження в концепції держави добробуту. Це можливо за постійного економічного зростання. Економічна криза зменшує фінансові надходження, необхідні для фінансування соціальної держави. У цій ситуації не можуть бути вирішені

всі прагнення груп інтересів, що зумовлює загострення процесу міжпартійної конкуренції. Це негативно позначається насамперед на партії, відповідальній за функціонування державного апарату. Симпатії суспільства до неї зменшуються, але це не означає, що ставиться під сумнів сама ідея партійного керівництва.

Четвертий тип аргументів робить наголос на зменшенні ролі партій у механізмі прийняття рішень на користь інших організацій (наприклад груп інтересу). Безпосереднім результатом цього може бути виникнення тривалих структур і процедур, які дозволяють обходити партійні канали, що становить загрозу для інститутів представницької демократії. У результаті партія може втратити контроль над процесом прийняття рішень. Корпоративізм пропонує заміну партійних механізмів схемою порозуміння між двома централізованими групами інтересу: бізнесом і профспілками. Виникає багато урядових та позаурядових агенцій, у котрих засідають представники домінуючої групи інтересу, і це власне вони приймають рішення (партії ж мають слугувати лише механізмом перенесення цих рішень до парламенту й виступати механізмом їх акцептації). Г. Лехмбруч відкидає, наприклад, тезу, що корпоративний процес прийняття рішень замінить парламентські механізми, які спираються на партійне керівництво. Він вважає, що з'явиться щось на зразок функціонального поділу праці між двома підсистемами. Політичні партії сконцентрують свою увагу на виборчих і парламентських процесах, переносючи відповідальність за економічні процеси на корпоративістську підсистему, яка охоплює групи інтересу та органи адміністрації. У результаті виникнуть дві функціонально спеціалізовані сфери політичної активності. Багато авторів, які займаються функціонуванням корпоративістського механізму, вважають, що не може він замінити партійної системи та партійного керівництва, бо зразу ж з'являється низка проблем, з якими може впоратись лише механізм міжпартійних переговорів. Багато авторів указують також на обмежені можливості корпоративістського механізму в багатьох політичних сферах (наприклад побудова консенсусу). Для Г. Лехмбруча ці дві підсистеми є автономними і взаємно стабілізуючими. Питання про те, чи є вони новою моделлю політичних взаємин, справді альтернативною плюралістичній, залишається відкритим [5, с. 114]. Певною альтернативою для існування партійного керівництва є існування форм безпосередньої демократії у Швейцарії. Воно надає суспільству можливість безпосереднього впливу на процес прийняття рішень, а модель референдумкратія, може, принаймні теоретично, визнавати, що громадянин здатний безпосередньо формувати політику держави. На практиці, однак, виявляється, що референдум

має дорадче значення, а ініціатива громадськості самостійно виникає дуже рідко. Надзвичайно мала кількість законів приймається саме таким чином. Це власне парламент, а не виборці під час голосування приймають більшість правових рішень. Існування у Швейцарії великих коаліцій – це спосіб ліквідації руйнуючих наслідків, які випливають із факту існування елементів безпосередньої демократії в межах централізованої політичної системи. Можливість застосування тих інструментів зумовлює те, що парламентська більшість наражається на поразку при загальнонародному голосуванні. Для мінімізації цього ризику формується коаліція, яка охоплює широке коло політичних партій і груп інтересів, яка може ефективно впливати на результати референдуму чи на процес суспільних ініціатив. Співпраця всіх партій (принаймні чотирьох основних) стає системою стабілізації всієї політичної системи, а консенсусні механізми повинні до мінімуму обмежити елементи відкритої боротьби в межах референдумкратії. Увагу світової наукової спільноти до імені М. Крозьє привабила видана в 1963 р. докторська дисертація дослідника під назвою «Бюрократичний феномен». У цій роботі було подано цілісне й оригінальне тлумачення бюрократії, яке поєднувало в собі аналіз механізму функціонування та взаємодії суворо організаційних характеристик, спільних для будь-якої, значною мірою централізованої соціальної системи чи організації, аналіз культурно-національних особливостей конкретного суспільства, які підсилюють або послаблюють бюрократичні вияви в системі. Такий культурно-організований аналіз був здійснений автором відносно французького суспільства. Пізніше, у 1981 р., М. Крозьє, популярність якого до цього часу досягла Нового Світу, робить ще одну спробу конкретного аналізу іншого, порівняно з французьким, типу бюрократії, – американського, у книзі «Американське зло», яка спочатку виходить у Франції, а в 1984 р. англійською мовою в США. Цими роботами, які аналізують такі різні країни, як Сполучені Штати Америки і Франція, автор показує універсальність своєї теорії бюрократії, можливість застосування організаційного аналізу цього явища незалежно від соціально-економічних особливостей конкретних країн [4, с. 35].

Дослідження кризових процесів сучасного суспільства набуває у французького вченого не тільки аналітичного вигляду – розтину головного зла централізованої адміністративної системи – бюрократії. Його праці являють собою, як і аналітична частина його концепції суспільства, програму виходу із кризи, реформування суспільства, яке переживає кризу, причому програма є не лише декларацією, а містить конкретну, продуману систему заходів і стратегій, виділення пріоритетів і

аналіз послідовності їх виконання стосовно сучасної Франції. Концепція аналізу суспільства набуває, отже, цілісного характеру теорії і практики соціальної політичної дії.

Парадокс ситуації, на думку М. Крозье, полягає в тому, що в суспільстві, з одного боку, має місце явище політичної мегаломанії, що виражається в тому, що політики вважають себе відповідальними за все, їм потрібно знати все і на все мати свою відповідь, а з іншого боку, реальність доводить, що відбувається процес гіперінфляції політики в очах громадян. Ситуація ця має особливо гострий характер у такій країні, як Франція, над громадським життям якої тяжіють тривалі історичні етатистські традиції, які в результаті вікової сакралізації державної влади та так званого Загального інтересу, з нею пов'язаного, створюють особливо сприятливе середовище для мегаломаніакального характеру політичної діяльності. Виникає певний тип політичної дії та поведінки, у яких все підпорядковано сакралізації колективного життя, обожнюванню суспільства й політики. Перебільшене значення авторитарної ролі держави у Франції М. Крозье вважає історично успадкованим від монархічного принципу королівської влади, яка передбачала особливе становище короля серед усіх вільних громадян і яка згодом була трансформована в панування над умами й діями французів необмеженого загального інтересу.

В основі будь-якої політичної дії, пише М. Крозье, лежить один із двох типів моралі: релігійне або соціальне міркування про призначення людини для колективної дії й індивідуалістичне прагнення до реальної свободи людини. Перше прагнення є моральним тому, що немає моралі без цінностей, а цінності з необхідністю мають колективний характер. Однак, з іншого боку, моралі немає і без відповідальності, а відповідальність обов'язково передбачає індивідуальну свободу. Отже, головна проблема моралі та політики, перетворюється у М. Крозье в проблему пошуку того рівня політичної дії, яка зможе оптимальним чином поєднувати переваги колективного характеру цієї дії з суто індивідуальними категоріями відповідальності, ефективності особистої свободи.

Вирішення цієї проблеми він знаходить на так званому серединному рівні соціальної ієрархії – на мезорівні, там, де найповніше відчуються конкретні стимули дій індивіда в межах обмежень, або примусів щодо його індивідуальної свободи з боку організацій, інститутів і загалом соціальних регламентацій, в рамках яких він діє та реалізує свій інтерес і свою свободу. Сам М. Крозье називає це поле колективною тканиною, рівнем життєвого простору індивіда.

З процесом переходу до складного, соціально-го, людського постіндустріального суспільства

М. Крозье пов'язує головний аспект політичної кризи сучасного суспільства – крах старого традиційного типу управлінської раціональності [4, с. 49]. Індустріальне суспільство – суспільство логіки кількості – характеризувалося технічною, економічною раціональністю, коли людина й усе соціальне життя сприймалося як щось підпорядковане і вторинне щодо економічної галузі, яка вважалася сферою чогось абсолютно раціонального. Хоча саме в межах індустріального суспільства виникли й отримали свій розвиток теорії людських відносин, це зовсім не є свідченням того, що людина й тоді була в центрі уваги і турбот суспільствознавців. Навпаки, усі ці теорії розглядали людину, її працю, працездатність і продуктивність тільки лише як інструмент покращення та ефективності роботи всього економічного та раціонального. Навіть шведська модель розвитку суспільства, у якій знаходять своє вираження принципи соціально справедливого розподілу продукту, є всього лише виразним утіленням такого технічного за своєю суттю примату сфери економічного й раціонального. Саме в соціал-демократичній моделі суспільного устрою принципи поділу – протиставлення сфер економічного та соціального на шкоду останньому – доведені до своєї логічної межі. М. Крозье, отже, формулює філософський синтез, суть якого в тому, що мета економіки полягає в забезпеченні виробництва максимальної кількості національного продукту, егалітарний розподіл цього продукту гарантує соціальний світ, який, у свою чергу, дає змогу підтримувати ефективну роботу економіки.

Розвивався і своєрідний механістичний тип управлінського мислення, який передбачав можливість маніпулювання соціальною реальністю через зростання декретів, указів, постанов, інструкцій. Механістичністю відрізнявся й погляд на роль індивіда в суспільстві, і погляд на державу як на постачальника постійно зростаючої кількості регламентацій. Однак саме життя, як стверджує М. Крозье, показало крах такої логіки соціальної дії. Доказом тому є універсальність кризи управління у світі. Різного роду порівняльні аналізи засвідчують, що криза громадського управління не є лише виключно французьким явищем. Вона універсальна. Усі розвинені країни світу зіткнулися з проблемами такого типу [3, с. 13]. Отже, реальність життя така, що архаїчна концепція трансценденталізації колективного вступає в гостру суперечність із культурним рухом, яке змушує суспільство відмовлятися від будь-якого авторитету й затверджувати свою автономію.

Концепція М. Крозье є результатом поступового сходження від емпіричних спостережень до соціальних і політологічних узагальнень. І в цьому сенсі вона не є результатом заздалегідь заданих політичних завдань, а є реальною реакцією

на життя. Але більше оцінок знаходяться в межах ліберальної традиції, пов'язаних передусім із тим, що головним предметом його аналізу довгий час була така сторона розвитку французької державності, як бюрократія із властивими їй тенденціями надмірної політизації громадянського суспільства, розвитком процесу монополізації, утиском свободи індивіда, його особистого інтересу. Унаслідок цих конкретно-емпіричних коренів його теоретизування ліберальні положення його доктрини несуть друк фрагментарності й вибірконості. Залишаються осторонь такі питання, як проблеми демократії, прав людини тощо. Проте в межах головної ідеї лібералізму він намагається дати відповідь на питання щодо проблем взаємин індивіда та суспільства, його соціальної свободи й організаційної, інституційної структури держави.

Особливостями становлення класичного лібералізму в Європі було те, що, звільняючись від феодално-станових інститутів, лібералізм Старого Світу, на відміну від Сполучених Штатів Америки, змушений був робити це обережно, поступово, прагнучи не допустити великих і потужних революційних процесів знизу, що можуть легко зруйнувати і привести в хаос працюючий соціальний механізм. У цьому вже тоді була відмінність консервативного характеру ліберальної традиції Європи від радикальності ліберального реформізму США [2, с. 193]. Цю консервативну рису обережних і поступових втручань у функціонуючий механізм успадкував і М. Крозье, який заявляє про те, що його програма реформ є насамперед стратегією реформ на дальню перспективу, що передбачає обережний, продуманий і поступовий інтервенціоналізм. І в цьому стосунку він відразу й категорично відкидає підхід щодо революційного типу змін. Уважаючи революційну методологію зміни за схемою руйнування – реконструкція неприйнятною стосовно таких об'єктів, як людські інститути, М. Крозье захищає ідею пошуку та стимулювання ключових потенціалів системи, які при створенні в них сприятливих умов для інновації та розвитку призведуть до поступової, плавної зміни всієї системи загалом [3, с. 19]. Саме прагнення реально змінити суспільство, а не підірвати його – це і є сутність ліберальної ідеї. Вона пов'язана з головним сенсом ліберальної доктрини – ідеєю визволення, яка не повинна ототожнюватися з ідеалом ліквідації та руйнування. Таке протиставлення революційній методології зміни є однією з основ для сучасного ідеологічного зближення лібералізму з консерватизмом. Критика сучасної держави та ідеології загального інтересу виросли з неоліберального відкидання сильної держави 70–80-х рр. ХХ ст. Одним із загальнозначущих відкриттів тих років став той факт, що сильна держава є перешкодою для соціально-економічного прогресу

розвинених капіталістичних країн. Сильна держава, на думку Р. Дарендорфа означає не тільки силу бюрократії, вона означає поширення потужного апарату правил та інстанцій, які сковують ініціативу й оновлення [1, с. 114].

Безумовно, первинність таких наріжних понять і принципів лібералізму, як особистий інтерес, конкуренція, свобода, відповідальність, власність, повага контрактів, є основою будь-якого прогресивного напрямку розвитку сучасного суспільства. Але у М. Крозье вони отримують нове, деякою мірою видозмінене тлумачення [4, с. 45].

Криза владних інститутів несе в собі найбільш небезпечний потенціал для суспільства та політичної системи, крім того, практично всі соціально-економічні кризи мають політичні наслідки, що може призвести до розвалу системи загалом. Політична криза має низку своїх, суто специфічних особливостей: вона дуже обмежена в часі, вона проходить у режимі обмеженого доступу до ресурсів і вимагає термінового прийняття політичних рішень.

Література

1. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт: Очерк политики свободы / Р. Дарендорф. – М. : РОССПЭН, 2002. – 288 с.
2. Мельвиль А.Ю. США – сдвиг вправо? Консерватизм в идейно-политической жизни США 80-х годов / А.Ю. Мельвиль. – М., 1986. – С. 193.
3. Политическая мысль Новейшего времени. Персоналии, идеи, концепции / сост. Е.М. Михайлова. – Чебоксары : ЧКИ РУК, 2010. – 456 с.
4. Crozier M. The Crisis of Democracy / M. Crozier, S. Huntington, J. Watanuki. – N.Y., 1975. – 276 p.
5. Lehmbruch G. Patterns of corporatist policy making / G. Lehmbruch, F. Schmitter. – Beverly Hills : SAGE Publications, 1982. – 292 p.

Анотація

Забеліна І. О. Теорія кризи владних інститутів як складова кризи суспільства й управління. – Стаття.

У статті розглядається криза владних інститутів, її вплив на суспільство, причини виникнення, а також подано тезу про кризу партійного керівництва. Особливу увагу було звернуто на працю французького ученого М. Крозье «Бюрократичний феномен», який розглядав таке поняття, як «мегаломанія». Головна проблема моралі та політики перетворюється у М. Крозье в проблему пошуку того рівня політичної дії, яка зможе оптимальним чином поєднувати переваги колективного характеру цієї дії із суто індивідуальними категоріями відповідальності, ефективності особистої свободи. Вирішення цієї проблеми він знаходить на так званому середньому рівні соціальної ієрархії – на мезорівні, там, де найповніше відчуються конкретні стимули дії індивіда в межах обмежень, або примусів щодо його індивідуальної свободи з боку організацій, інститутів і загалом соціальних регламентацій, в рамках яких він діє й реалізує свій інтерес і свою свободу.

Ключові слова: криза, криза політичної влади, криза партійного керівництва, М. Крозье, мегаломанія, суспільство.

Аннотация

Забелина И. О. Теория кризиса властных институтов как составляющая кризиса общества и управления. – Статья.

В статье рассматривается кризис властных институтов, его влияние на общество, причины возникновения, а также представлен тезис о кризисе партийного руководства. Особое внимание было обращено на работу французского ученого М. Крозье «Бюрократический феномен», который рассматривал такое понятие, как «мегаломания». Главная проблема морали и политики превращается в М. Крозье в проблему поиска того уровня политического действия, которое сможет оптимальным образом сочетать преимущества коллективного характера этого действия с сугубо индивидуальными категориями ответственности, эффективности личной свободы. Решение этой проблемы он находит на так называемом срединном уровне социальной иерархии – на мезоуровне, там, где полно ощущаются конкретные стимулы действий индивида в рамках ограничений, или принуждений относительно его индивидуальной свободы со стороны организаций, институтов и вообще социальных регламентации, в рамках которых он действует и реализует свой интерес и свою свободу.

Ключевые слова: кризис, кризис политической власти, кризис партийного руководства, М. Крозье, мегаломания, общество.

Summary

Zabelina I. O. Theory crisis government institutions as part of society and crisis management. – Article.

In the article the crisis of government institutions and its impact on society, causes, and also the thesis of the party leadership crisis. Particular attention was drawn to the work of french scientist M. Kroze called “bureaucratic phenomenon”, which considered such a thing as “megomania”. The main problem of morality and politics turns into M. Kroze a problem finding the level of political action that can optimally combine the benefits of the collective nature of the action of purely individual categories accountability and effectiveness of personal freedom. The solution he finds the so-called median levels of the social hierarchy – at the meso level – where fully felt specific stimuli actions of the individual within the limitations or constraints on his freedom by individual organizations, institutions and the general social regulation, under which it operates and sells their interest and their freedom.

Key words: crisis, crisis of political power, crisis of the party leadership, M. Kroze, megalomania, society.

УДК 130.2:316.663.5

О. Г. Зайченко*кандидат філософських наук,
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова,
викладач Київського хореографічного коледжу*

ІГРОВІ ЧИННИКИ В СУЧАСНОМУ МИСТЕЦТВІ ЯК ІНІЦІАТИЧНА СПІВПРИЧЕТНІСТЬ ТВОРЧОСТІ

Здатність сучасного мистецтва, особливо в його постмодерному аспекті, залучати глядача до співтворчого акту в його ігрових варіаціях є актуальним питанням дослідження культури кінця XX – початку XXI ст. Ураховуючи філософію ортодоксального постмодерну, яка знецінює звичний людському образу світ дуалізму, можна констатувати, що виникає низка важливих наукових завдань стосовно можливості поєднання гуманістичних чинників із постмодерним стиранням меж етичних і понятійних полярностей; виникнення нових видів мистецтва, у яких можливі залучення глядача до співтворчості та його участь у трансформації світоглядних цінностей у сучасній культурі; екзистенційних причин, за якими автори витворів сучасного мистецтва уникають однозначності в них та популярності різноманітних методів залучення особистості в творчу гру саме на тлі розвитку постмодерну й сучасних йому розгалужень сучасного мистецтва.

Особливо актуальними поставлені завдання постають у сучасному світі, який може давати підстави вважати його «десакралізованим» через відсутність явних містеріальних основ буття.

Найбільш відомими є публікації, пов'язані з темою філософії й естетики сучасного мистецтва та, зокрема, постмодернізму із його суперечливою та дискусійною етикою А. Ваторпіна, В. Бичкова. Ортодоксальними стали в питанні філософії сучасного мистецтва звернення до авторитету У. Еко, Ж.-Ф. Ліотара, Ж. Бодрійяра, М. Фуко. З відносно нових публікацій відомо, що М. Рюміна належить до когорти дослідників, які «демонізують» ігрові чинники в мистецтві загалом і зокрема в постмодерні. Однією з найновіших є концепція В. Діанової, у якій через осмислення всіх проблем постмодерного мистецтва проведена ідея наслідування художнього розвитку, що тлумачиться як процес складний і позбавлений лінійної однозначності. Монографія О. Голозубова хоч і не є найостаннішою, лишається новою за концепцією, оскільки ґрунтовно доводить можливість гуманістичної варіації постмодерного мистецтва за умови дотримання сакральних орієнтирів.

Метою статті є постановка питання про можливість актуалізації гуманістичних чинників у сучасному мистецтві через його розвиток у рідчій ігрового долучення глядача до співтворчості, яка здатна компенсувати відсутність

явних містеріальних основ буття в сучасній культурі. Ураховуючи метаантропологічну концепцію Н. Хамітова та С. Крилової [11], у зв'язку з уже згаданою десакралізацією сучасного світу, мета статті, що передбачає постановку питання стосовно ігрового в сучасному мистецтві як потенційної можливості поєднання в ньому граничного й метакраничного буття та розв'язання його світоглядних суперечностей, постає досить гостро. А це зумовило основні цілі статті: розглянути, наскільки самоцінність гри в сучасному мистецтві здатна актуалізувати особистісні сенси та цінності або, навпаки, замкнути сенсотворчий потенціал у межі постмодерних «правил гри», позбавлених референціальності; проаналізувати процес того, як саме в сучасному мистецтві прихованість сенсів трансформується на потенційне втягування особистості в захопливу гру його розкодування й розігрування класичного в новітньому постмодерному аспекті.

Людині властиві три сутнісні риси: відчувати потребу у священному, займатись творчістю і впливати на культуру. Більшість авторів, які описують у дослідженнях зв'язки міфу та реальності, пов'язують означені екзистенційні риси особистості з існуванням у міфологічному просторі певних «прототипів», які, у свою чергу, утілюються в часі-просторі об'єктивної реальності. Наприклад, першопочатковий міфологічний «час Воно» – час першотворень, першоелементів, першодій, який описав М. Еліаде в «Аспектах міфу» [19, с. 20–21]. Отже, згідно з М. Еліаде, усе, що має місце в буденному житті, має відповідний прототип у «часі Воно» [19, с. 20–21]. Земною проекцією небесних дій у культурі стають сам процес творіння, значущі світські дії, події й ритуали, у котрі задіяний сенс, надаваний їм лише тому, що вони зумисне повторюють те, що творили від заснування боги, герої чи предки. Творчості властиво надавати особливої співпричетності до священного. Адже в архетипічному часі створення прототипів проявленої реальності Бог творить світ майже в усіх культурах. Людина ж може бути творцем і водночас, керуючись логікою «уподоблення божеству», екзистенційно відчувати співтворчість із Богом. Або сакралізувати натхнення, як це відбувалося в часи Ренесансу. Навіть у сучасності про людину творчої професії або геніальну можуть казати: «Майстер священнодіє». І при тому, від-

повідно до цивілізаційно-культурного періоду, водночас створюються канони і «правила гри», за якими відбувається акт вияву екзистенційних глибин творчої особистості. Парадоксально, але водночас з'являються й канони «порушення правил гри задля самої гри» та «канони руйнування канонів». Адже, для того щоб відбувалася культурна динаміка епохи, творча особистість щоразу спростовує створене нею напередодні. Більше того, якщо мова йде про геніальну особистість то, за словами Н. Хамітова, геній кожного разу руйнує сталі канони своєї культури задля її оновлення й динамічного відродження [11, с. 260–268].

Варто також зазначити розповсюджену культурологічну ідею стосовно спорідненості гри і творчості, а також те, що ігровий чинник у мистецтві й творчості може набувати якщо не самоцінності, то значної ролі. Отже, можуть створюватися певні культурні явища епохи. Наприклад, наслідком посилення в мистецтві агонального як ігрового змагального чинника може бути як поетичний турнір, так і жанр «творчого шоу» на зразок «Україна має талант» у масовій культурі. Останній при тому повинен стати для учасників певною «ініціацією у велике мистецтво». Але те, що в цьому випадку «чисту гру творчості» перетворюють на змагання, суперечить тому, що вона не має виграшу або програшу. Гра творчості існує або не існує. Те, що мета творчості не вичерпується виключно створенням предметів мистецтва, також споріднює творчу актуалізацію із грою. Адже вона також є більше процесом, ніж метою. Ігровим чином може відбуватись і долучення до священного. Адже через символічне повторення дій божества відтворюються містерія, ритуал та обряд. Отже, людина реалізує свою потребу в сакральному через його наслідування й уводить його у свою реальність. Вона належить до того самого простору екзистенційних потреб особистості, що й творчість. При тому й через творчість, і через священне дійство, і через гру людина здатна долати межі буденності. І долучатись до того, що метаантропологія Н. Хамітова та С. Крилової називає граничним і метаграничним буттям [11, с. 221–223, 285–287]. При тому «метаантропологічна тріада» Н. Хамітова – С. Крилової, де описані буденне-граничне-метаграничне буття, корелює із трьома видами гри у людському бутті – формальною, професійною, тренінговою та екзистенційною. Варто зазначити, що в метаантропології творчість як така пов'язується із граничним і метаграничним буттям. Причому творчий акт підносить особистість над трагічним напруженням і суперечностями граничного буття в метаграничну співпричетність до священного акту креації [11, с. 274–279]. При тому в метаантропологічному образі світу через творчість розв'язуються основні суперечності людського буття [11, с. 274–276]. Але гра і творчість можуть бути

пов'язані через екзистенційний тип гри, тобто через такий, що має найбільший потенціал трансформації буденного буття; він знижується по мірі зниження її екзистенційного компонента. Вона є носієм, зберігачем та основою для виявлення архетипів у культурі. Екзистенціальна рольова гра в культурі є одним із визначальних факторів її неповторності. Разом із тим формальна та професійна рольова гра сприяють проростанню ігрових основ на буденних рівнях буття. Професійний художник актуалізується в екзистенційній грі творчості, долаючи межі граничного буття. Професійний актор, співак або хореограф майже завжди долає межі професійної гри задля натхненної могутності гри екзистенційної. Тому творчість є нерозривно пов'язаною з потенціалом зміни світу.

Відомо, що виконання священного ритуалу може бути формальним, гра може бути як екзистенційно оновлювальною стихією, так і системою соціальних кодів, які умовно називають «правилами гри». Творчість же не може бути формальною за своєю суттю. Але чим більше в ній наявний ігровий чинник, тим більше можливостей для буяння творчих експериментів. Таких, наприклад, як театр-ритуал Є. Гротовського, де талановитий режисер здійснював спроби синтезу театру й містерії, які виклав у своїй праці «Театр і ритуал», що може ілюструвати взаємодію актора з межею професійної та екзистенційної гри [5]. У посиленні ігрового чинника в мистецтві виявляє себе міфологічне мислення суспільства. Той самий М. Еліаде називає художню творчість «елітарним міфом» у тому аспекті, що «міфи закріплені у вузькому колі посвячених, головним чином через глядацький комплекс неповноцінності й офіційні інстанції в галузі мистецтва». У наші часи це набуло парадоксальних рис. До певного періоду розвитку історії мистецтва агресивне неприйняття критиків і глядачів було спрямовано на майстрів і твори, які розривали «шаблон» звичних уявлень щодо мистецтва. Наприклад, у випадку із творчістю Ван Гога це призвело до програшу колекціонерів і музеїв через неприйняття нового та неухважність до нього, що в наші дні викликає страх колекціонерів, критиків і глядачів пропустити нове. Результатом стало те, що найбільш визнаними стають ті майстри, які найбільш незрозумілі, абсурдні, недоступні для розуміння й відкритого сприйняття людською натурою. Сприймавши це як своєрідні «правила гри», майстри сформували своєрідний «академізм навпаки», де панує «перманентна революція» із прагненням шокувати, «розірвати шаблон», заперечити будь-які етичні та естетичні рамки й межі людського та людяного. І вже художник, який створює образи, не враховуючи цього «нового конформізму», ризикує залишитися непоміченим, як той, що, існуючи в межах гри, заперечує її правила. М. Еліаде не вбачає в цьому нічого дивного, тому що, на його думку, означені «пра-

вила гри» досить точно відповідають людській потребі в ініціативних переживаннях [19, с. 476–485, 490–491]. «Прихованою містерією» виявляється мистецтво, складне для розуміння невідповідної людини, і твори як «замкнені світи, герметичні все-світи» [19, с. 476–485, 490–491]. Туди проникають тільки ціною величезних зусиль, які можна порівняти із випробуваннями для посвячених в архайчних суспільствах. Зберігається відчуття «ініціації», яке майже щезло в сучасному суспільстві. Належність до певної таємної меншини за допомогою «культу екстравагантності й незрозумілої оригінальності еліти» [19, с. 476–485, 490–491] водночас є і захопливою грою в пошуки прихованого сенсу, розкодування глядачем-криптографом витворів сучасного мистецтва як певних «шифрів» із ініціативним сенсом. Реалізація ж культури «руйнування канонів» у мистецтві без деструкції його самого можлива саме через посилення ігрових чинників. Тоді грає із сенсами та розігрує їх новим чином не тільки творець, а й глядач, посвячуваний у своїх ініціативних переживаннях, кожен раз трактуючи їх по-новому для себе. Обидва гравці – творець і глядач – можуть відчувати себе такими, котрі «грають у кості із гераклітовою Вічністю-дитям». На піку переживання творчості як гри можуть створюватись її нові види, такі як хеппенінги й перформанси. Останні, хоч і створені в межах постмодерну, за рахунок своєї карнавальної-ігрової суті долають жорсткість постмодерних канонів. Тому їхні творці не зобов'язані демонструвати розрив із традиційним для людини світоглядним дуалізмом та обмежувати себе ним. Вони вільні у відповідальності етичного вибору кожного творця.

До тих пір, поки священне в мистецтві не знецінюється певними правилами гри, «творчий карнавал сенсів» не стає інfernальним. Постмодерн зробив гру та ігрове однією зі своїх основ, стираючи при тому межі етичних і понятійних полярностей за намагання позбутися звичного людському образів світу дуалізму. Утім позбутися дуалізму в образі світу без ризику перетворення його на простір фантазмів і деструктивного буття можливо лише в суспільстві, яке є як мінімум високо етичним і надлюдяним до боголюдяності. Варто зазначити, що ортодоксальний постмодерн, відкидаючи цінності та їх сенсотворчий потенціал, замикає себе в межі гри як тимчасової спроби прожити поза ними. Адже культура не може довго існувати в стані відірваності від будь-якої референціальності. За актом творчої актуалізації стоять безліч образів, символів і знаків духовної, психічної та матеріальної реальності світу й епохи, вибраних для відтворення майстром та ігрового вживання глядача в них. Тобто, зробити симулякр основою творчої гри можна лише до моменту її закінчення, бо він як «... імітація образу ...», за якою не існує ніякої визначної дійсності, пуста шкаралуна, що

маніфестує принципову присутність відсутності реальності» [2, с. 300–301], заперечує особистість і особистісне. А творчістю займається саме особистість. Коли сенс перетворюється на симулякр, то гра стає маніпуляцією.

Більше того, славетний У. Еко вважав постмодерн відповіддю «модернізму: коли минуле неможливо знищити або його знищення робить його німим, його треба переосмислити іронічно, без наївності» [18]. Тобто, у широкому сенсі, за У. Еко, він споріднений із природною «зміною епох» у мистецтві. Якщо продовжити думку, стане ясним те, що сама жорсткість ортодоксального постмодерну як локального явища французької школи обертається надто міцними межами для самого явища, у природі якого не визнавати будь-яких меж узагалі. І, отже, створюється сутнісна суперечність у самому явищі. Але жорсткість ланок постмодерного самообмеження долає ігровий чинник сучасного мистецтва, продовжуючи тим непередбачуваний процес творчої актуалізації епохи, що також підкреслює локальність самого явища постмодерну, який може «входити в моду» поряд з іншими явищами сучасної культури.

Отже, доходимо таких висновків. Якщо ігрові імпульси буття здатні стати загальним поєднувальним елементом для творчості і священного, то саме вільна гра творчості актуалізує й оновлює сакральне в сучасній культурі, що відповідає глибинній потребі у священному людини сучасної культури та сприяє неабиякій популярності залучення особистості у творчі або співтворчі дії, розвитку креативності тощо. При тому, якщо враховувати необхідність гуманістичних чинників у культурі, священне у творчій грі сучасного мистецтва має стати над блазнівським, не знецінюючи його потужного потенціалу трансформації буття. У сучасному деса-кралізованому суспільстві через гру може відбуватись актуалізація містеріальних сенсів мистецтва відповідно до людської потреби в сакральному. А за умови збереження й оновлення священного гра та ігрове оновлення сучасної культури здатні оновлювати вільний дух творчості й надавати ініціативних переживань особистості, утягнути особистість у захопливу гру співтворчості із божественним, розкодування прихованих сенсів сучасного мистецтва та розігрування класичного в новітньому постмодерному аспекті, що зумовлює перспективи подальших пошуків у цьому науковому напрямі.

Література

1. Андрущенко И.В. Постмодернизм / И.В. Андрущенко, О.А. Вусатюк // Философский словарь. – К. : А.С.К., 2006. – С. 675–676.
2. Бычков В.В. Эстетика : [учебник] / В.В. Бычков. – М. : Гардарики, 2004. – 556 с.
3. Ваторпин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм / А.С. Ваторпин // Социологические исследования. – 2001. – № 11. – С. 84–92.

4. Голозузов А.В. Теология смеха как феномен западной культуры : [монография] / А.В. Голозузов. – Х. : Т.О. «Эксклюзив», 2000. – 468 с.

5. Гротовский Е. Театр. Ритуал. Перформер / Е. Гротовский. – Л. : Літопис, 1999. – 185 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://proxu.michaelcristina.com/flibusta.net/b/192832/read>.

6. Демидов А.В. Феномены человеческого бытия / А.В. Демидов. – Минск : ЗАО Издательский центр «Экономпресс», 1999. – С. 15–23.

7. Дианова В.М. Постмодернистская философия искусства: истоки и современность / В.М. Дианова. – СПб., 2000. – 300 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://anthropology.ru/ru/texts/dianova/prra_1_0.html.

8. Леви Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви Брюль. – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://flibusta.net/b/174462>.

9. Рюмина М.Т. Смех как виртуальная реальность / М.Т. Рюмина. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – С. 39, 147–148.

10. Сигов К.Б. Игра как проблема философской антропологии : автореф. дисс. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.01 «Диалектический и исторический материализм» / К.Б. Сигов. – К., 1990. – 18 с.

11. Хамитов Н. Философия. Бытие. Человек. Мир : [курс лекций] / Н. Хамитов. – К : КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – 456 с.

12. Хамитов Н. Бытие запредельное / Н. Хамитов, С. Крылова, Т. Розова, С. Минева, Т. Лютый // Философская антропология : [словарь] / под редакцией доктора философских наук, профессора Н. Хамитова. – К. : КНТ, 2011. – С. 67–68.

13. Хамитов Н. Бытие обыденное / Н. Хамитов, С. Крылова, Т. Розова, С. Минева, Т. Лютый // Философская антропология : [словарь] / под редакцией доктора философских наук, профессора Н. Хамитова. – К. : КНТ, 2011. – С. 68–69.

14. Хамитов Н. Бытие предельное / Н. Хамитов, С. Крылова, Т. Розова, С. Минева, Т. Лютый // Философская антропология : [словарь] / под редакцией доктора философских наук, профессора Н. Хамитова. – К. : КНТ, 2011. – С. 69–70.

15. Хамитов Н. Игра / Н. Хамитов, С. Крылова, Т. Розова, С. Минева, Т. Лютый // Философская антропология : [словарь] / под редакцией доктора философских наук, профессора Н. Хамитова. – К. : КНТ, 2011. – С. 130–131.

16. Хамитов Н. Философия и психология пола / Н. Хамитов. – К. : Ника-центр ; М. : Институт общегуманитарных исследований, 2001. – 224 с.

17. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга. – М. : Прогресс, 1992. – 250 с.

18. Эко У. Заметки на полях «Имени розы» / У. Эко. – М. : Астрель, Corpus, 2011. – 160 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://flibusta.net/b/92190/read>.

19. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Инвест-ППП ; СТ «ППП», 1996. – 240 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://proxu.michaelcristina.com/flibusta>.

Анотація

Зайченко О. Г. Ігрові чинники в сучасному мистецтві як ініціативна співпричетність творчості. – Стаття.

У статті розглянуто проблему ігрового в сучасному мистецтві як такого, що поєднує граничне й метагра-

ничне буття. Водночас ставиться питання, наскільки самоцінність гри в сучасному мистецтві здатна актуалізувати особистісні сенси та цінності або, навпаки, замкнути сенсотворчий потенціал в ігрові межі, позбавлені референціальності. Також аналізується можливість причетності постмодерного «карнавалу сенсів» не тільки до граничного, а й до метакричного буття. Прихованість сенсів у сучасного мистецтва розглядається в аспекті потенційного втягування особистості в захоплену гру розкодування його та розігрування класичного в новітньому постмодерному аспекті. Також описується, як саме глибинна потреба у священному людини сучасної культури пов'язана з неабиякою популярністю залучення особистості у творчі або співтворчі дії, розвитком креативності тощо.

Ключові слова: гра, культуротворчість, ініціація, розкодування, творче, симулякр, референціальність.

Аннотация

Зайченко Е. Г. Игровые импульсы в современном искусстве как инициативная сопричастность творчества. – Статья.

В статье рассматривается проблема игрового в современном искусстве как объединяющего предельное и запредельное бытие. Одновременно ставится вопрос, насколько самоценность игры в современном искусстве способна актуализировать личностные смыслы и ценности или, наоборот, замкнуть смыслообразующий потенциал в рамки игры, лишенной референциальности. Также анализируется возможность причастности постмодернистского «карнавала смыслов» не только к предельному, но и запредельному бытию. Скрытость и неочевидность смыслов современного искусства рассматривается в аспекте потенциального втягивания личности в захватывающую игру его раскодирования и разыгрывания классического в постмодернистском аспекте. Также описывается, каким образом глубинная потребность в священном человека современной культуры связана с немалой популярностью приобщения личности к творческим или сотворческим действиям и развитием креативности.

Ключевые слова: игра, культуротворчество, инициация, раскодирование, творческое, симулякр, референциальность.

Summary

Zaychenko E. G. Game impulses in contemporary art, as an initiative complicity of creativity. – Article.

The article deals with the problem of role-playing in modern art, as a means of linking bounded and meta-bounded existence. Besides, the author examines the question whether the role-playing element in modern art is a useful tool for actualizing the senses and values of a person or, vice versa, it hinders the sense-creating potential to reach beyond the game boundaries which have no references. The possibility of post-modernist “carnaval of senses” to be a part of both bounded and meta-bounded existence is also analyzed. Hidden senses, a feature of modern art, are considered from the point of view of potential invitation of a personality to join the thrilling game of decoding them and representing classical elements in the newest post-modernist context. Also describes in which way deep need in sacred of men of modern culture connected to big popularity of personality initiation to creative and so-creative actions and progress of creativity.

Key words: playing, initiation, decoding, creativity, simulacra, referentially.

УДК 81'1:316.47

Н. Л. Замкова

кандидат педагогічних наук, доцент,
директор Вінницького торговельно-економічного інституту
Київського національного торговельно-економічного університету

ОДНОМОВНІСТЬ ЧИ ПОЛІЛІНГВІЗМ? ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ МОВНОЇ ПОЛІТИКИ ВЕЛИКОБРИТАНІЇ, США ТА АВСТРАЛІЇ

Серед дослідників немає однозначної оцінки результатів мовної політики Великобританії. З одного боку, деякі дослідники вважають, що мовна політика Великобританії (як і США) є типовим прикладом стратегії одномовності. До таких дослідників належить В. Алпатов, висновки якого спираються на більш загальну тезу про те, що жорсткість мовної політики не залежить від демократичності або недемократичності тієї чи іншої держави і що в ліберальних країнах така політика часто-густо була жорсткішою, ніж у країнах із авторитарними режимами [1, с. 34–38].

У своїх дослідженнях науковець наводить приклади як тих, так і інших країн. Так, через асиміляційну мовну політику Туреччини автор підручника з курдської мови провів 4 місяці у в'язниці. У школах Кенії за розмови «материнською мовою» б'ють. Такі випадки не викликають подиву, оскільки йдеться про досвід країн, далеких від ліберальних стандартів. Однак той факт, що аналогічна ситуація спостерігається в Канаді, де діти також потерпають від насильства, якщо вони розмовляють індіанською мовою, уже може збентежити. Цікавим є й те, що в ліберальній Великобританії мовна політика є вкрай жорсткою, а, наприклад, у такій країні, як авторитарна Австро-Угорщина, вона була м'якшою.

Справедливість тези В. Алпатова, на нашу думку, показово ілюструє й випадок Швейцарії, у якій діють дискримінаційні стратегії стосовно мов національних меншин. Тому, повертаючись до мовної політики Великобританії, варто звернути увагу на наведений автором факт, що Ірландія, здобувши незалежність, фактично втратила ірландську мову й перейшла на домінантне користування виключно англійською. Деякою мірою ці доводи автора є слушними, оскільки ми бачимо, що у Великобританії місцеві мови перебувають під загрозою вимирання, оскільки їх *престижність* швидко знижується, вони є цінністю переважно для представників гуманітарної інтелігенції.

Однак на формально-юридичному рівні не існує приводу звинувачувати Великобританію в дискримінації місцевих (тобто кельтських) мов, оскільки діють закони, що закріплюють ситуацію *двомовності* або «багатомовності», якщо брати до уваги ситуацію в усій країні, а не окремо в кожному з державних суб'єктів Великобританії. По-перше, для колишньої світової імперії

цікавим і дещо незвичним фактом є відсутність *державної мови* як такої. Присяга в Парламенті приймається трьома мовами – англійською, валлійською й уельською. Щодо ситуації в конкретних республіках країни, то, наприклад, в Уельсі валлійській мові надані рівні права поряд із англійською, що підтверджено низкою законів.

Так, за Законом 1967 р. всі написи робляться двома мовами: спочатку валлійською, а потім – англійською. За Законом 1990 р. валлійська мова стає обов'язковим предметом вивчення в середній школі до 14 років, а у 1999 р. цей термін збільшився до 16 років. Більш узагальнений закон стосовно рівності прав валлійської та англійської мов, порівняно із Законом 1967 р., вийшов у 1990 р. На підтримку зазначеного можна навести слова професора К. Уільямса про заходи, що вживаються для збереження валлійської мови. Крім згаданих законів, учений наводить такі форми збереження й розвитку валлійської мови, як ігрові групи, групи та школи валлійською мовою і (що особливо важливо) ефективне використання цієї мови в ЗМІ (наприклад, у вигляді радіопрограм) [6].

Отже, валлійсько-англійський *білінгвізм* існує не тільки на папері. Більше того, валлійська мова є не просто мовою культурної інтелігенції, а й, згідно з останнім Законом 2010 р. (прийнятий в Асамблеї Уельса), валлійська мова набула статусу *офіційної*. Це означає, що державні органи зобов'язані забезпечувати обслуговування цією мовою. Однак усе ж такі функціонування валлійської мови на території Уельсу не є «повноцінним» для мови такого статусу. Наприклад, валлійською мовою не викладається в університетах, а відповідно, й оптимізму серед культурних носіїв валлійської мови немає. Зокрема, вони констатують, що «всі кельтські мови перебувають під загрозою зникнення» й тільки валлійська мова в цьому сумному контексті «виживає». Але при цьому не йдеться про те, що вона повноцінно функціонує, про що говориться в інтерв'ю відомого культурного діяча Уельса: «Из кельтских языков на Британских островах выживает только валлийский // poslezavtra.com.ua).

Аналогічна двомовність, підтверджена на законодавчому рівні, має місце в інших республіках Великобританії: у Шотландії (три офіційних мови – англійська, шотландська та англо-шотландська, або «скотс»), у Північній Ірландії

(офіційна мова – англійська, ірландська – регіональна, або мова «національної меншини»), в Ірландії (дві державних мови – англійська й ірландська). Останній приклад демонструє неточність висновків В. Алпатова про зникнення ірландської мови як мови державного, офіційного та публічного використання. Більше того, констатуючи дві мови як офіційні, ірландське законодавство (у вигляді ст. 8 Конституції Ірландії) наголошує на тому, що ірландська мова йде першою, а англійська – другою.

Однак навіть таке законодавче підкріплення не розв'язує основних проблем кельтських мов, які, за свідченням їхніх носіїв, перебувають на межі вимирання. І цей факт може розглядатися як непряме підтвердження тези В. Алпатова. Резюмуючи емпіричний матеріал, робимо висновок, що під виглядом «білінгвізму» на Британських островах проводиться сценарій диглосії. Факт «державності» чи «офіційності» місцевих мов мало що змінює в цьому сценарії. За своїм статусом (і передусім питанням *престижності*) ці мови є фактично «регіональними», і саме тому англійська мова може бути визнана домінуючою. Ми не можемо повністю приєднатися до тези В. Алпатова про «одномовність» у Великобританії, але можемо висунути тезу про те, що там має місце *прихована* імперсько-колоніальна модель мовної політики й міжмовних відносин, у межах якої мова «колонізатора» є основною мовою, а інші – «факультативними» та дещо другорядними.

На відміну від «жорстких» моделей імперської диглосії (наприклад, у Франції чи Росії), у Великобританії діє досить м'яка формула такої диглосії, оскільки відсутня відверта дискримінація мов і культур. Натомість відбувається м'яке поглинання цих мов мовою-гігантом (престижність якої є найбільшою не тільки у Великобританії, а й у всьому світі).

Сполучені Штати Америки. Якщо перевірити слушність тез В. Алпатова про «одномовність», то кращого прикладу, ніж Сполучені Штати Америки, важко знайти. Найбільш цікавим аспектом цієї одномовності у США є той факт, що в цій країні звучать майже всі мови світу і про будь-яку «дискримінацію» немає й мови. Більше того, ідеологія «мультикультуралізму» також передбачає стан багатомовності та плекання всього мовно-культурного різнобарв'я. За В. Малаховим, «мультикультуралізм» є «різнобарв'ям дрібних деспотій», у межах яких має місце «карнавал гетерогенностей», який закінчився «примусовим культивуванням нових гомогенностей» [4, с. 153].

У контексті розгляду проблеми «мовної політики» в США виникає природне питання: чому розповсюдження «мультикультуралістської толерантності» не призвело до скасування стратегії, причому досить жорсткої, упровадження «одно-

мовності»? Для відповіді на це питання повернімося до деяких аспектів мультикультуралізму, насамперед аспекту расизму сучасної свідомості, де ключовим словом є слово «іншість». Парадокс полягає в тому, що носій мультикультуралістської ідеології сам шукає свою відмінність від членів певної спільноти, яка звикла вважати себе нацією, тобто робить те, що в класичному расизмі роблять носії панівної культури. І ця відмінність, або іншість, як ми вже наголошували, має суто природні, етнічні характеристики й часто символізується за допомогою образу коріння, тобто суто онтологічної категорії, яка є більш реальною, ніж нація або нація політична.

Нагадаймо, що в сучасній Америці відбувається певний бум навколо пошуків корінь. Також ми вказували на те, що на практиці ця міфологема приховує расистську основу мультикультуралістської іншості. Так, А. Хейлі доводить, що пошук такого коріння для афроамериканців означає проект формування «культури чорних», яка відрізняється від «культури білих». Висловлювання філософа Дж. Серла, індіанця за своїм етнічним походженням, демонструє технологію «культурно-групової сегрегації», що має місце в мультикультуралізмі: «Сучасна ідея полягає не в тому, що ви повинні подолати випадковості середовища, які привнесли з собою в Університет, а скоріше в тому, що освіта має закріпити вас у вашій расовій, етнічній чи статевій ідентичності і що кожна група – чи хоча б кожна пригнічена в минулому група – повинна бути представлена в гуманітарних програмах саме як група. Тому на сьогодні вам уже не пропонують прочитати великі твори літератури й навіть великі твори західної літератури. Сама думка про це виглядає архаїчною. Замість цього, вас примушують читати представницькі твори, наприклад романи, написані афроамериканцями чи письменниками північно-західної частини Тихого океану» [5, с. 38].

На завершення нашого аналізу щодо расистської сутності «мультикультуралізму» наведемо думку С. Жижека: «Іншими словами, мультикультуралізм – це дезавування, перетворена самореференційна форма расизму, расизму з певної відстані, він «поважає» ідентичність іншого, розглядає іншого як замкнене «істинне» співтовариство, стосовно якого він, мультикультураліст, підтримує дистанцію, що відображає його привілейовану універсальну позицію» [3, с. 110].

Що дає нам нагадування про суто «расову» або природно-етнічну основу мультикультуралістського проекту США та як саме цей проект грає на боці стратегії «одномовності» у Сполучених Штатах Америки? Очевидно, модель суто «політичної нації», яка прийнята за основу націєбудівництва в цій країні, дає змогу розглядати етнічні спільноти та їх культури й мови як виключно регіональні

та маргінальні. Ідентичність, яка формується на основі мов і культур цих спільнот, має другорядний характер, порівняно з ідентичністю «американця», громадянина США та члена спільноти, на ім'я «американська нація», ця ідентичність спирається на поверхово етнографічні риси, не маючи під собою серйозного законодавчого підґрунтя.

Гармонійна взаємодія жорсткої англомовної моделі американської ідентичності й згаданої «мультикультуралістської багатоманітності» забезпечується не тільки ідеологією «американізму», а й ідеологією так званої «політкоректності», у межах якої спостерігається зв'язок між універсалізмом американського цілого та локальністю мов і культур як складових цього цілого. Американська політкоректність потребує поваги як для згаданого цілого, так і для його невід'ємних частин. Інакше кажучи, «мультикультуралістська модель» етнічного багатоголосся є органічним продовженням концепції *melting pot* (салатниці), у якій наявність численної кількості інгредієнтів підштовхує до «абсолютного панування англійської мови». У цьому контексті експерти відзначають, що англійська мова є потужним інструментом «американізації» або формування «американської нації». Причому розповсюдженість іншої мови жодним чином не впливає на домінуючу одномовність. Передусім це стосується іспанської мови, носіїв якої у США дуже багато. У Маямі іспанська є фактично другою мовою, але законодавчого підтвердження її статусу немає, адже на території США відсутня офіційна «двомовність». Неможливість публічного використання іспанської мови породжує феномен іспансько-англійського суржику, який має назву *Spanglish*, причому аналогів іспансько-англійського різновиду є досить багато в усьому світі. Достатньо згадати англо-шотландський «піджин» або «скотс».

Категоричність такої мовної політики виявляється ще в тому, що освіта у США (причому як у початковій школі, так і у вищій освіті) здобувається виключно англійською мовою. Отже, унаслідок відсутності законодавчих актів, а також необхідності використовувати в публічному просторі тільки англійську мову й відсутності освіти будь-якою мовою, крім англійської, на теренах Сполучених Штатів Америки ми не маємо жодних натяків на сценарій білінгвізму або «полімовності» та отримуємо ситуацію одномовності в чистому вигляді.

Австралія. Мовна ситуація в Австралії є також вельми показовою в контексті ілюстрації політики «одномовності» й частково нагадує ситуацію в Сполучених Штатах Америки. Різниця полягає лише в тому, що американський мультикультуралізм піклується переважно про мови мігрантів і не досить часто переймається мовами корінних американських етносів (індіанців). На відміну від Сполучених Штатів Америки, проблема мовної політики в Австралії – це проблема співвідношення домінуючої англійської мови, тобто мови колонізаторів, і багатьох мов австралійських аборигенів.

Саме проблема вибору «другої мови» як державної поряд із англійською і стала центром дискусій у середині 80-х рр. минулого століття. Для ілюстрації вирішення цієї проблеми наведемо приклад зі статті Є. Гришаєвої, яка багато займалася проблемою полімовності загалом та австралійського випадку антитези «домінуюча мова/мови етнічних меншин» або конфлікту сценаріїв «одномовність/білінгвізм» [2]. У згаданій статті авторка наводить дані про «драматургію» цієї дискусії. Так, 03 травня 1982 р. в газеті «*Australian*» була надрукована стаття під показовою назвою «Планування білінгвізму в Австралії», де була сформульована проблема другої мови як нагального завдання австралійської мовної політики.

У відповідь з'явилася інша стаття з альтернативним баченням, яка мала назву «Небезпека створення мовних гетто», де мало місце досить слушне міркування про те, що вибір будь-якої етнічної мови як другої державної зумовить розкол суспільства на етнічні й лінгвістичні групи. Справді, основна складність полягає в тому, що вкрай важко вибрати репрезентативну мову етнічних аборигенів, ураховуючи граничну дисперсність і розмаїття таких мов та відсутність великої етнічної групи, яка могла б прийняти на себе місію такої другої мови.

Друга теза, спрямована проти етнічних мов, полягала в твердженні про те, що англійська мова посилює свої позиції на світовій арені (при цьому типовими є посилання на процес «глобалізації»!) і тому не варто вводити двомовну освіту. На цьому, наскільки нам відомо, дискусії були припинені та проблема трансформації одномовності в мовну політику білінгвізму була знята. Отже, ми можемо констатувати жорсткий варіант у мовній політиці Австралії, на відміну від її м'якого різновиду у Великобританії, США або франкофонних країнах Африки. Австралійський різновид у дусі імперської стратегії виключає корінні мови австралійських етносів із публічного простору, проголошуючи англійську мову не тільки мовою Великої Традиції, а й головною «світовою мовою», що є також нововведенням епохи глобалізації.

Отже, можемо стверджувати, що Австралія уособлює ідеальну модель для ілюстрації тез В. Алпатова про войовничу одномовність, притаманну англомовним ліберальним країнам. І в цій ідеальній якості Австралія є більш показовою країною, ніж Великобританія, де є інші офіційні мови, крім англійської, і навіть Сполучні Штати Америки, де, незважаючи на жорстку одномовність у публічній, державній та освітній сферах, зберігається присутність інших мов у сфері культури; в Австралії мультикультуралізм був задекларований, але слабко втілений у життя методами державної мовної політики.

Таблиця 1

Країни	Національна ідея	Кількісний вектор мовної політики	Функціональний аспект міжмовних відносин (диглосія/білінгвізм)	Основний вектор стратегії міжмовних відносин (дискримінація/повна/ієрархія/рівність)	Просторові характеристики «буття» мов	Юридичний статус мов	Основні цінності мовної політики	Модальність міжмовних відносин	Публічна цінність мови (престиж)	Публічна представленість мови (політика, освіта, ЗМІ)
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Великобританія	Прикмети «політичної нації»	Декларативна полімовність з прихованою одномовністю	Білінгвізм на територіальному рівні з тенденцією диглосії на центральному рівні	Ідеал рівності й прихована ієрархія та м'яка дискримінація	Принцип територіальності	Офіційні мови, регіональні мови	Відносна свобода використання мов	Приховані конфлікти міжмовних відносин унаслідок прихованої дискримінації	Домінування «престиж» англійської мови над іншими мовами	Висока представленість регіональних мов у публічному просторі країни
США	Жорстка форма «політичної нації»	Жорстка одномовність	Диглосія державної мови та інших мов, які використовуються на побутовому рівні	Ієрархія на тлі мультикультуралістської рівності	Принцип централізму	Одна державна мова	Примус у використанні державної мови в публічній сфері	Хитка гармонія	Престиж англійської мови з одночасним декларуванням цінності інших мов і ідеології мультикультуралізму	Домінування англійської мови в публічному просторі США
Австралія	Політична нація	Одномовність	Диглосія	Ієрархія та дискримінація	Принцип централізму	Одна державна мова	Примус у використанні державної мови	Стабільність мовної ситуації, відсутність конфліктів	Престиж англійської мови	Домінування англійської мови в публічному просторі

Література

1. Алпатов В.М. Языковая политика в современном мире / В.М. Алпатов // Научный диалог. – 2013. – Вып. № 5 (17). – С. 8–28.
2. Гришаева Е.Б. Языковая политика Австралии / Е.Б. Гришаева // Вестник КрасГУ. – 2003. – № 5. – С. 48–50.
3. Жижек С. Интерпассивность или как наслаждаться посредством Другого / С. Жижек. – СПб. : Алетейя, 2005. – 155 с.
4. Малахов В. Национальные государства перед лицом культурного плюрализма / В. Малахов // Малахов

В. Понаехали тут... Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме / В. Малахов. – М. : Новое лит. обозрение, 2007. – С. 185–215.

5. Серл Дж. Политика и гуманитарное образование / Дж. Серл // Отечественные записки. – 2002. – № 1. – С. 24–53.

6. Хотинец В.Ю. Международный семинар «языковая полифоничность в культурном многообразии» / В.Ю. Хотинец // Вестник Удмуртского университета. Серия «Философия. Психология. Педагогика». – Вып. 2. – 2008.

Анотація

Замкова Н. Л. Одномовність чи полілінгвізм? Порівняльний аналіз мовної політики Великобританії, США та Австралії. – Стаття.

У статті розглядаються філософські аспекти проблеми одномовності й полімовності в різних країнах та їхній вплив на формування мовної політики загалом. Представлено національну ідею, кількісний вектор мовної політики, функціональний аспект і основний вектор стратегії міжмовних відносин, юридичний статус мов, основні цінності мовної політики, модальність міжмовних відносин і публічність мов.

Ключові слова: одномовність, білінгвізм, диглосія, полімовність, мовна політика.

Аннотация

Замковая Н. Л. Одноязычие или полилингвизм? Сравнительный анализ языковой политики Великобритании, США и Австралии. – Статья.

В статье рассматриваются философские аспекты проблемы одноязычия и полиязычия в разных странах и их влияние на формирование языковой политики в целом. Представлены национальная идея, количест-

венный вектор языковой политики, функциональный аспект и основной вектор стратегии межязыковых отношений, юридический статус языков, основные ценности языковой политики, модальность межязыковых отношений и публичность языков.

Ключевые слова: одноязычие, билингвизм, диглоссия, полиязычие, языковая политика.

Summary

Zamkova N. L. Monolingualism or polylingualism? Comparative analyses of language policy. – Article.

The article deals with the philosophic aspects of the problem of monolingualism and polylingualism in different countries and their influence on the formation of language policy as the whole. National idea, quantitative vector of language policy, functional aspects and basic vector of the cross-language relationship strategy, languages' judicial status, basic values of language policy, modality of cross-language relationship and languages' publicity have been determined.

Key words: monolingualism, bilingualism, diglossia, polylingualism, language policy.

УДК 316.4.051

А. Є. Ковальчук

*аспірант третього року навчання, викладач кафедри соціології
Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара*

КОНЦЕПТ «МАЙБУТНЄ» В СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ: ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Тематизація майбутнього в сучасному світі виявляється в різноманітних способах його дослідження, прогнозування, передбачення. Суспільство нестримно розвивається, і на сьогодні ми можемо говорити про те, що людство справді переживає певний «шок майбутнього», коли, спираючись на слова А. Тоффлера, «громадяни найбагатших і технічно найрозвинутіших країн з'ясують, що все важче іди в ногу з безперервною потребою змін, яка характеризує наш час, для них майбутнє настане занадто швидко» [9, с. 69]. Актуальність систематизації різноманітних теоретичних доробків, що стосуються майбутнього, зараз диктується все більшою швидкістю змін, відсутністю впевненості в «завтра», апокаліптичними та катастрофічними настроями в суспільстві, що швидко поширюються й можуть призвести до різноманітних наслідків.

Як уже відзначалось, цікавість до майбутнього була притаманна людству за всіх часів. У роботах багатьох учених, класиків соціології, філософії, таких як Р. Козелек, Е. Тоффлер, З. Бауман, У. Бек, Ж. Бодрийяр, С. Котл, Й. Хейзинга, Х. Ортега-і-Гассет, Є. Шацький, Дж. Форестер, Д. Медоуз, Г. Кан, О. Шпенглер та інші, було закладено основу сучасних наукових теоретизувань про майбутнє. Якщо говорити про вчених, які на пострадянському просторі цікавляться проблемою майбутнього, можна відзначити В. Бестужева-Ладу, С. Переслегіна, Р. Вилкова, С. Гузеніну, Ф. Лазарева, В. Попова, М. Шульгу й інших.

Метою статті є спроба аналітичної операціоналізації категорії «майбутнє» на підставі реконструкції актуальних теоретичних наративів.

Історію розвитку теоретизування про майбутнє, розвитку осмислення цієї категорії можна подати як об'єктивний процес трансформації містичного та релігійного в наукові концепції. Тут ми можемо побачити взаємозв'язок і взаємозумовленість онтологічних форм футурологічних уявлень. Фаталізм щодо майбутнього, який дуже яскраво виявлявся в есхатологічних уявленнях, перетинаючись зараз із футурологічним індетермінізмом, породжує дискурс кінця світу, актуалізацію ідей катастрофізму.

Важливий перехід у розвитку теоретичних уявлень про майбутнє відбувся у другій половині XIX ст. Він був пов'язаний із розвитком наукової фантастики (Ж. Верн, Г. Уеллс та ін.), коли її автори не просто фантазували про можливе майбутнє, а обґрунтовували свої твори згідно з

останнім словом розвитку науки й будували досить довгострокові прогнози стосовно розвитку всіх сфер життєдіяльності суспільства. Характерною особливістю цього жанру стало те, що науково-фантастичні твори швидко стали надбанням широкого загалу читачів, дали змогу перенести зацікавленість майбутнім у маси. В. Бестужев-Лада відзначає, що технічні прийоми наукової фантастики, які склались ще на початку становлення жанру, використовуються в методиках сучасного прогнозування, зокрема, для конструювання певних видів прогнозних сценаріїв [5, с. 29].

Не менш важливою основою становлення сучасних теоретизувань про майбутнє стала також поява «розміркувань про майбутнє» як жанру наукової публіцистики. До нього звертались учені, письменники, які були добре знайомі з останніми науковими й теоретичними надбаннями, проблемами та прагнули розмірковувати про майбутнє науковими способами, а не тільки художніми, як це притаманно було науковій фантастиці. С. Переслегін, В. Бестужев-Лада відзначають значущість цього жанру для аналізу становлення наукових теоретизувань сучасності про майбутнє.

Дослідники відзначають, що авторів подібних «розміркувань про майбутнє» цікавило не соціальне майбутнє людства загалом, а конкретні перспективи окремих сторін науково-технічного та лише частково (і саме у зв'язку з ним) соціального прогресу [5, с. 33].

І. Бестужев-Лада зазначає, що, з'являючись спочатку в публіцистиці, «розмірковування про майбутнє» все частіше виявляються в наукових статтях, утопічних моделях, художніх творах, а потім оформлюються в спеціальні твори «про майбутнє». Найбільш значущим серед них дослідник виділяє роботу Г. Уеллса «Передбачення про вплив прогресу механіки та науки на людське життя та думки» (1901 р.). У цій праці підхід автора до проблем майбутнього й рівень викладу матеріалу майже не відрізняється від аналогічних праць, що вийшли не тільки в 20–30-ті, а й у 50-ті – на початку 60-х рр. XX ст. Хвиля розвитку наукових концепцій майбутнього, аналізу перспектив розвитку науки, техніки, економіки, культури розросталась і розширювалась на початку XX ст., в 20–30-ті рр. виявлялась у книгах, статтях, монографіях, брошурах.

Подальший сплеск розвитку теоретичних концепцій майбутнього дослідники відзначають уже

на кінець 40-х – початок 50-х рр. XX ст. Р. Вилков найбільш значущими виділяє теорії модернізації, «зіткнення цивілізацій», глобалізації, програми «стійкого розвитку», концепції постіндустріального суспільства [2, с. 44]. С. Переслегін серед традиційних уявлень про майбутнє виділяє когнітивну фантастику, яка розглядає наддовгострокові перспективи розвитку людства й технологій, апелюючи не категоріями традиційної наукової фантастики, а фазами технологічного розвитку, кризами переходу між технологічними парадигмами, проблемами посттехнологічного розвитку. Також він підкреслює значущість розгляду «розмірковувань про майбутнє» (future studies), які на сьогодні часто трансформуються в демонстрацію «жахів суспільства», відзначає важливий вклад таких дослідників, як А. Тоффлер, Т. Лірі, Д. Белл, Дж. Гелбрейт. Науковий доробок останніх двох дослідників С. Переслегін називає значущим через розроблення ними проблеми постіндустріального суспільства як нової фази соціально-економічного розвитку. На основі цієї концепції було створено уявлення про інформаційне суспільство, суспільство знання [5, с. 35].

І. Бестужев-Лада, аналізуючи особливості теоретизування про майбутнє, виділив три значущих фактори, які зумовили новий виток розвитку концепції майбутнього на початку 50-х рр. XX ст. По-перше, це поява концепції науково-технічної революції та її соціально-економічних наслідків; по-друге, розроблення техніки пошукового й нормативного прогнозування (коли прогностика стає на службу керівництву); по-третє, відбулося становлення відповідної філософської бази як основи нових концепцій майбутнього (індустріалізм, екзистенціалізм, структуралізм, неопозитивізм, соціал-реформізм, теорія конвергенції тощо). Саме в цей період починає формуватись усвідомлення того, що майбутнє несе з собою не тільки технічні новинки, вивчати його необхідно, ураховуючи всі теоретичні надбання й аналізуючи трансформації всіх сфер життя [1, с. 123].

Важливою для аналізу є поява в першій половині XX ст. концепції постіндустріального суспільства (праці А. Пенті, Д. Рісмана). Уперше в широко визнаному сенсі термін «постіндустріальне суспільство» застосував Д. Белл. Він використовував його для позначення суспільства, у якому індустріальний сектор утрачає провідну роль через технологізацію, що швидко зростає, а основною виробничою силою стає наука. Уже від 60-х рр. XX ст. ідея постіндустріального суспільства будується навколо розвитку нових технологій, масового поширення інтелектуальної праці, наукового знання та інформації, переважанні в економіці сфери послуг, науки, освіти, культури. Дуже важливо відзначити, що теорія зміни доіндустріального, індустріального й постіндустріаль-

ного суспільств основана насамперед на аналізі економічної складової змін, постіндустріальною може вважатись сучасна економічна система, тоді як саме суспільство таким може й не бути.

В основі теоретичної концепції індустріалізму була така передумова: рівень соціально-економічного розвитку країни визначається не суспільно-економічною формацією на тій або іншій стадії її розвитку, а промисловим потенціалом. Як одиницю вимірювання було визнано розмір валового національного продукту (далі – ВВП) на душу населення. Відповідно до нього, країни світу й діляться на доіндустріальні, індустріальні, постіндустріальні та країни перехідного типу. За допомогою технологічного прогнозування, аналізу показників склалися прогнози майбутнього для кожної конкретної країни. А так як у країнах світу ВВП різний, але з плином часу все ж таки зростає, то в такому випадку «доіндустріальне» суспільство, незалежно від суспільного устрою, піднімається на ступінь «перехідного до індустріального», останнє, у свою чергу, – на ступінь «індустріального», а воно – на ще більш високий, небачений досі ступінь «постіндустріального суспільства». Це й було майбутнє, яке, на думку «індустріалістів», чекає на людство до XXI ст. [8, с. 58].

Критика теорій індустріалізму загалом і концепції «постіндустріального суспільства» зокрема розгорнулася ще в першій половині 60-х рр. минулого століття, коли відкрита апологетична течія футурології переважала й активно атакувала слабкі в той час течії [4, с. 76].

Серед останніх виділяють такі:

– «конвергенціоністська» – спирались переважно на теоретичні переконання соціал-реформістського характеру, ставили під сумнів соціально-економічні наслідки науково-технічної революції зі збереженням капіталізму в його сучасному вигляді й виступали за те, щоб реформувати його, «пристосувати» до майбутнього шляхом посилення в ньому соціалістичних начал аж до повної «конвергенції» із соціалізмом (передбачалося, що й у соціалізмі посилюватимуться ліберально-демократичні начала);

– «апокаліптична» – на новий лад тлумачила старе вчення про кінець світу; спирались переважно на філософію екзистенціалізму, тейярдизму або неопозитивізму, узагалі сумнівалися в сумісності соціальних наслідків науково-технічної революції з подальшим існуванням людства й розходилися тільки в питанні стосовно того, коли і як саме загине сучасна західна цивілізація [7, с. 49]. Основою такої течії можна назвати розвиток філософії екзистенціалізму, у якій відстоюється ідея про те, що майбутнє взагалі неможливо точно пізнати, спрогнозувати, оскільки людина виявляє себе по-різному в кожному з актів вибору, комунікації (Ж.П. Сартр, К. Ясперс, А. Камю) [3, с. 47].

Аналізуючи розвиток теоретичного осмислення категорії майбутнього, не можливо не відзначити теоретичний доробок А. Тоффлера, якого С. Переслєгін, наприклад, називав яскравим представником напрямку “future studies” [5, с. 23]

За А. Тоффлером, нова цивілізація є водночас і високотехнічною, і антиіндустріальною. У своїй роботі «Футурошок» він яскраво й образно виклав аналітику можливих соціальних наслідків науково-технічної революції, яка кардинально змінює світ сучасної людини, трансформуючи звичні канони соціального часу та простору, соціального середовища й цінностей, виклавши такі прогнози:

- усе більше й більше прискорюється темп життя, а отже, усі речі, що оточують людину, самі по собі втрачають свою минулу престижну вартість. Настає час «речей разового користування», бо чим частіше людина може дозволити собі змінювати речі в повсякденному житті, тим вищий рівень престижності має вона в сучасному суспільстві масового споживання;

- починає руйнуватись соціальний інститут сім'ї та шлюбу, дружби. Практики міжособистісних взаємин кардинально трансформуються, змінюються пріоритетні раніше в цих сферах цінності;

- замість звичного стилю життя, з'являється безліч різноманітних стилів, нових та екстравагантних; замість стабільної профільної організації керування, у різних галузях виникає «проблемна» організація, щоразу нова для вирішення кожної наступної нової проблеми;

- ЗМІ стають основним засобом маніпуляції людською свідомістю, мистецтво також стає плинним, наука все більше й більше прискорює трансформацію людини в певний кібернетичний організм.

У світлі таких змін людина все частіше перебуває в стані шоку, і це, як відзначає А. Тоффлер, не просто шок, а футурошок, шок від зіткнення людини з майбутнім. Саме тому дослідник, щоб зменшити негативний вплив на людину від активно наступаючого та кардинально трансформуючого звичний світ майбутнього, пропонує розвивати дослідження майбутнього, інтегрувати прогнозування – цілепокладання – планування – програмування – проектування – керування в єдину систему, здійснювати навчання майбутнього, щоб спростити пристосування до нього в сучасному світі, та розширювати практику соціальних експериментів, завдяки яким можливим стає вивчення способів захисту від тотального впливу майбутнього [9, с. 302].

Однак у контексті цих ідей важливо розуміти, що без докорінної зміни способу життя будь-які спроби впливати на майбутнє є утопічними, а стан «футурошоку», катастрофічних настроїв у безвиході перед майбутнім лише поширюється.

А. Романов у статті «Викрадення майбутнього чи футурошок А. Тоффлера» відзначає, що на сьогодні робота А. Тоффлера набуває цінності нового осмислення. Для того щоб зрозуміти цей твір, необхідно добре знати, проникнутись історією змін, що відбувались в 60-ті – початку 70-х рр. минулого століття. Саме тоді населення розвинутих країн уперше відчувало «культурний шок, який виявлявся в радикальних змінах усіх сторін суспільного та особистого життя як кожного окремого індивіда, так і всієї соціальної системи» [6, с. 83].

Відчуваючи певний економічний перекид, характерний для теорій постіндустріального суспільства, учені ХХ ст. активно розробляють концепцію майбутнього в межах розуміння суспільства й суспільних змін крізь призму категорій передмодерн, модерн, постмодерн. На думку Е. Гідденса, постмодернізм як загальний напрям європейської культури 70–80-х. рр. ХХ ст. виразив загальний настрій втоми від прогресу, усвідомлення обмеженості раціоналізму людини у вивченні дійсності, що оточує людину.

Варто відзначити, що низка вчених розуміє саме глобалізацію як органічне продовження модернізації, вважаючи, що вона внутрішньо притаманна сучасності. Різноманітні трагічні події, пов'язані з розвитком суспільств і технологій у ХХ ст., спонукали науковців до розроблення й актуалізації в науковому дискурсі тез про глобальні проблеми людства. Уперше найбільш яскраво вони почали розроблятися у межах діяльності Римського клубу, до складу якого входили вчені, політики, бізнесмени різних країн. Перша доповідь під назвою «Межі зростання» було складено під керівництвом Д.Л. Медоуза та Дж. Форрестера. Останній у книзі «Світова динаміка» вже передбачав невідворотність глобальних катастроф на початку ХХІ ст. [1, с. 148]. У праці «Межі зростання» вони акцентували увагу на прогресуючому збільшенні кількості населення, що може призвести до браку ресурсів, які за сучасного зростання індустрії можуть вичерпатись через максимум 100 років. У цій самій доповіді дослідники запропонували й можливі варіанти вирішення цих проблем, зокрема стабілізація населення, «зелені технології», обмеження надлишкового доступу до життєвих благ. Наступна доповідь була присвячена ідеї про можливість вибору світом або недиференційованого зростання, яке, на думку дослідників, неминуче призведе до катастрофи, або органічного зростання й розвитку. Як узагальнений показник Дж. Форрестер запропонував «якість життя» – інтегральний показник щільності населення, рівня промислового й сільськогосподарського виробництва, забезпеченості мінеральними ресурсами й забрудненості природного середовища. Не менш важливими для «якості життя» визнавалися масштаби стресових ситуацій на роботі й у побуті, а

також якість охорони здоров'я. Нарешті, висловлювалося припущення, що в сучасних умовах рівень і якість життя обернено залежні щодо один одного: чим вищий рівень життя, пов'язаний із темпами зростання промислового виробництва, тим швидше виснажуються мінеральні ресурси, швидше забруднюється природне середовище, вища скупченість населення, гірший стан здоров'я людей, більше стресових ситуацій, тобто нижчою стає якість життя [1, с. 149].

Значущим в ідеях Римського клубу було не їх трактування якості життя й навіть не загроза глобальної катастрофи, а те, що в цьому випадку автори апелювали до авторитету не людського, а електронного мозку комп'ютера, котрий надав прогноз стосовно катастрофи в майбутньому. Діяльність Римського клубу надала значний поштовх для створення різноманітних версій майбутнього та пошуків оптимізації суспільного розвитку задля уникнення спрогнозованої катастрофи. Це призвело до кристалізації набору глобальних проблем, котрий поступово звівся до певного кола загально-визнаних, маючи лише несуттєві варіації.

Аналізуючи роботи У. Бека, Г. Кана, науковців Римського клубу, можна узагальнити певний сформований «на сьогодні» список глобальних проблем, серед яких соціально-політичні, соціально-економічні, соціально-екологічні проблеми, проблеми пристосування людини до суспільства, що нестримно змінюється. Також варто відзначити, що в актуальній реальності вони тісно пов'язані між собою, становлять певний комплекс глобальних проблем. Проблемне поле глобалізації охоплює комплекс різноманітних форм, процесів і структур сучасного суспільства.

Уся історія розвитку і філософської, і соціологічної думки свідчить про те, що проблема майбутнього є, безумовно, цікавою та значущою за всіх часів. Розвиваючись у колісці релігійно-міфологічного світогляду, тема майбутнього розглядається крізь призму актуальної соціокультурної ситуації для кожного з історичних відрізків часу. Особливого значення такий зв'язок набув у XIX – XX ст., коли суспільство входило у фазу швидкого розвитку й різких змін. У цей час концепції майбутнього оформлювались у відокремлені, самостійні теорії та нерідко впливали на вектор розвитку й діяльності науковців, політиків, бізнесменів.

Як особливий ракурс розгляду категорії майбутнього в сучасному світі можна виділити її нерозривний зв'язок із актуальною соціокультурною дійсністю, а отже, контекстуальний вплив сучасних глобалізаційних процесів. Людство перебуває в періоді глобальних потрясінь, катастроф різноманітного характеру, криз, що надає специфічного характеру розмірковуванням про майбутнє.

Проаналізувавши ключові напрями розвитку теоретизування про майбутнє, можна кон-

статувати, що його сучасне пізнання вимагає враховувати всі особливості й сфери суспільного життя. Розробляючи проблему майбутнього, варто враховувати всі економічні, політичні та культурні системи, для того щоб отримати цілісну картину суспільного розвитку й на її основі здійснити прогноз майбутнього стану. Саме майбутнє є найбільш складною та фундаментальною проблемою й потребує особливих механізмів пізнання. На сьогодні ми маємо великий світоглядний досвід осмислення майбутнього. Це досвід і містичної, і міфологічної, й утопічної, й есхатологічної свідомості. Проте суспільство прагне більшого, ніж ідеали та способи інтерпретації майбутнього, що з'являються з колективного безсвідомого. Але спробу наукового обґрунтування майбутнього також неможливо назвати вичерпною. Проаналізувавши найбільш значущі теоретичні уявлення XX ст., можемо відзначити їх наявну неузгодженість, відсутність повного системного опису. Така ситуація може призвести до негативних наслідків, коли орієнтир для розуміння майбутнього втрачається, а можливість розроблення та реалізації вичерпних соціальних проектів і програм, що стосуються майбутнього, ставиться під сумнів.

Отже, ми можемо говорити про те, що на сьогодні існує великий науковий доробок теоретизувань про майбутнє. Проте він не є систематизованим і вичерпним, а на тлі все більшої актуалізації катастрофічних уявлень про майбутнє завдання систематизації та створення єдиної моделі аналізу таких теоретизувань стає все більш значущим.

Література

1. Бестужев-Лада И.В. Социальное прогнозирование : [курс лекций] / И.В. Бестужев-Лада, Г.А. Наместникова. – М. : Педагогическое общество России, 2001. – 383 с.
2. Вылков Р.И. Глобализация общественного развития и модели будущего / Р.И. Вылков // Социальная философия и социология. – 2008. – № 5. – С. 43–53.
3. Гузенина С.В. Общество и будущее: из истории социального прогнозирования / С.В. Гузенина // INETERNUM. – 2012. – № 1. – С. 45–49.
4. Коломыц Д.М. Западная футурология и её политические ориентиры / Д.М. Коломыц // Вестник Казанского государственного энергетического университета. – 2009. – Т. 1. – № 1. – С. 74–84.
5. Переслегин С.Б. Новые карты будущего, или Анти-Рэнд / С.Б. Переслегин. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 701 с.
6. Романов А.В. Похищение будущего или футуршок А. Тоффлера / А.В. Романов // Социальная реальность. – 2006. – № 12. – С. 83–90.
7. Солопова О.А. Врата грядущего: утопия или реальность / О.А. Солопова // Политическая лингвистика. – 2007. – № 21. – С. 49–61.
8. Стерлинг Б. Будущее уже началось: Что ждет каждого из нас в XXI веке? / Б. Стерлинг; пер. с англ. И. Цибизовой. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005. – 323 с.
9. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер – М. : ООО «Издательство АСТ», 2004. – 345 с.

Анотація

Ковальчук А. Є. Концепт «майбутнє» в сучасному дискурсі: особливості інтерпретації. – Стаття.

Майбутнє є специфічною категорією наукового пізнання, яка цікавила людство за всіх часів. У статті розглянуто основні теоретичні підходи до розроблення категорії «майбутнє» в XX ст., такі як теорії постіндустріального суспільства, суспільства постмодерну; актуальність наукової фантастики та “future studies”; вивчено перспективи розвитку глобальних проблем людства (на прикладі діяльності Римського клубу); проаналізовано особливості концептуалізації категорії «майбутнє» в сучасному науковому пізнанні. Сучасний світ характеризується все більшою швидкістю змін, які породжують відсутність впевненості в завтрашньому дні, що є зумовленою появу в суспільстві катастрофічних настроїв. На тлі цього все більшої значущості набуває дослідження як уже наявного наукового доробку, так і формування нової концептуальної схеми вивчення й дослідження цієї категорії. Також у статті розглянуто вплив глобалізаційних процесів на особливості сучасного вивчення майбутнього.

Ключові слова: майбутнє, теорії майбутнього, концептуалізація, глобалізація, катастрофізм.

Аннотация

Ковальчук А. Е. Концепт «будущее» в современном дискурсе: особенности интерпретации. – Статья.

Будущее является специфической категорией научного познания, которая интересовала человечество во все времена. В статье рассмотрены основные теоретические подходы к изучению категории «будущее» в XX в., такие как теории постиндустриального общества, общества постмодерна; актуальность научной фантастики и “future studies”; изучены перспективы развития глобальных проблем человечества (на примере деятельности

Римского клуба); проанализированы особенности концептуализации категории «будущее» в современном научном познании. Сегодняшний мир характеризуется всё большей скоростью изменений, которые порождают отсутствие уверенности в завтрашнем дне. Это ведет к появлению и развитию в обществе катастрофических настроений. На фоне этого все большую значимость приобретают исследования как уже существующих теорий будущего, так и формирование новой схемы изучения и исследования данной категории. Также в статье рассмотрено влияние глобализационных процессов на особенности современного изучения будущего.

Ключевые слова: будущее, теории будущего, концептуализация, глобализация, катастрофизм.

Summary

Kovalchuk A. E. Development of the theoretical category of “future”: the modern stage. – Article.

The future is a specific category of scientific knowledge. The problems of the future, its content filling and features of representation in the public mind was relevant throughout the history of social and human sciences. The main theoretical approaches to the study of the category “future” in the twentieth century, such as the theory of postindustrial society, postmodern society, science fiction and «future studies», studying of prospects of development and studying global problems (for example, the activities of the Club of Rome) are described in the article. The features of conceptualization category “future” in modern scientific knowledge are analyzed in the article. Topicality of the problem of systematization of different views on the concept of the future is dictated by the fact that the modern period of history is crunch and deeply controversial. The influence of globalization processes on features of the modern study of future are described in the article.

Key words: future, theory of the future, conceptualization, globalization, catastrophism.

УДК 1(091) «19»

Ю. В. Ковальчукаспірант кафедри історії філософії
Львівського національного університету імені Івана Франка**ЛЮБОВ ДО БОГА ЯК ТВОРЧИЙ ШЛЯХ ОСОБИСТОСТІ
У ФІЛОСОФІЇ ЛЮБОВІ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА**

Рівно століття тому «дефіцит любовної максими» Людвіга Феєрбаха, згідно з якою нічого не любити й бути нічим – це одне й те саме, відчутно вдарив по людському існуванню. Мислителі ХХ ст., ставши не просто свідками, а безпосередніми учасниками Першої світової війни, а згодом переживши і Другу, зазнавши екзистенційної кризи, висунули нові екзистенційні поняття, які не вкладаються в межі звичного академічного філософського аналізу й тісно пов'язані з «дією», «переживанням». Екзистенціалізм, поставивши поряд із людським існуванням «закинутість», «турботу», «страх», «приреченість», «нудоту», «відчай», «сумління», піддає напруженій філософській рефлексії й категорію «любові».

Нині, на початку ХХІ ст., саме знецінення духовних орієнтирів, моральна криза суспільства, атмосфера конфронтації, ненависті, насильства (що виражається, зокрема, і в неоголошеній «гібридній війні» на українських теренах з боку російського агресора) надають новій актуальності екзистенційним істинам, які з теоретичної площини неминуче переходять у практичну. Сучасний світовий філософський дискурс дедалі частіше оперує такими екзистенційними категоріями, як «страх», «відчай», «ненависть», «турбота», «смерть»... А згідно із термінологією античного філософа Емпедокла, філософському осмисленню варто піддати ще одну категорію – любов, адже саме вона здатна подолати руйнівну силу ворожості. Звісно, нового імпульсу філософії любові надало християнство, у межах якого жертвна любов до ближнього є одним із наскрізних принципів. Значною мірою ця християнська основа любові притаманна духовним основам української культури (умовно кажучи, від Григорія Сковороди до Ліни Костенко). У цьому сенсі можна було б навіть сказати, що значною мірою екзистенція українського народу – екзистенція в любові до Бога. Людина має зрозуміти, що лише любов до Бога здатна зцілити її, допомогти пробачити та відновити містерію всередині неї.

Любов набуває різних рефлексивних відтінків з боку таких екзистенційних філософів і психологів, як Жан-Поль Сартр, Альбер Камю, Карл Ясперс, Габріель Марсель, Микола Бердяєв, Віктор Франкл, Ролло Мей, Мігель де Унамуну та інших філософів цього напрямку, зокрема предтечі екзистенціалізму Сьорена К'єркегора. Екзистенційна любов не має словникового пояснення через психологічну термінологію: вона має характер особистіс-

ного, індивідуального переживання, а тому з неї не виводиться «еліксир для людства» – вона є справою окремішньої індивідуальності. Відтак філософські джерела з цієї проблеми потребують щоразу нового дослідження, за якого відкривається нова й неповторна грань їхнього розуміння.

Метою статті є аналіз тлумачення феномена любові як визначального фактора формування й розвитку людської особистості в екзистенційній філософії релігійного мислителя «київського кола» – Миколи Бердяєва. Реалізація цієї мети зумовила постановку та вирішення таких завдань: розгляд принципів філософії любові представника релігійного екзистенціалізму Миколи Бердяєва, виявлення тісного зв'язку феномена любові до Бога через призму андрогінності із творчістю, свободою й особистістю; показ шляху людини до Бога як найвищого рівня любові на основі любовної тематики у філософській творчості мислителя.

Поряд із напруженою рефлексією над поняттям статті в концепції філософії любові Миколи Бердяєва має місце й феномен любові до Бога. Виділяючи три типи любові: Ерос у власному смислі слова, радісне злиття в Боголюбському тілі, відчуття особистості кожної істоти, філософ любові зазначає, що найвищим типом любові є індивідуальне статеве злиття, тобто любов між чоловіком і жінкою, у яку входять інші два типи як її складові. Проте варто зауважити, що всі три вище зазначені типи є «суть лише конкретизації і індивідуалізації єдиної любові до Бога, до загальної божественної природи в людях, в ім'я якої тільки й можливе всесвітнє братство й любовне злиття всіх творінь» [1, с. 68]. Відтак у коханій жінці чи чоловікові, у своїх ближніх та рідних, і в кожній людині ми любимо образ Єдиного, Вічного Бога. Більше того, досягнення апогею істинної статевої любові – андрогінної індивідуальності, унеможливорює відсутність Бога.

Іспанський мислитель-екзистенціаліст Мігель де Унамуну у своїй концепції любові, а варто зауважити велику подібність його концепції любові із філософією любові Миколи Бердяєва, виділяє одну зі сходинок на шляху любові кожної людини – персоніфікацію. Упущення цієї сходинки, попри те що центральним поняттям у його концепції є страждання, робить любов неможливою. Російський релігійний мислитель у своїй спеціальній статті з проблеми любові «Метафізика статі й любові» висловлює думку, що людина не може любити всіх людей у світі, не знаючи їхніх образів. Людство ж

збільшується з кожним днем, закріплюючи тим самим неможливість любові за таких обставин. Відтак такий вид любові стає можливим лише завдяки Богу: ми відчуваємо особистість кожної людини у світі через любовну повагу до потенції образу Божого, бо «людська істота, як і вся індивідуальність у світі, є предвічно емануюча із Бога монада, предвічно перебуває в Богові, абсолютно існує, творчим актом Бога створюється у вічності, до часу» [1, с. 61]. Любов до своєї другої половинки, до людей, тобто будь-яка любов, є емпіричним образом єдиної любові до Бога.

Любов до Бога за таких обставин має місце в усіх трьох типах любові, які виділяє Микола Бердяєв, і кожний тип любові – це певна сходинка, якою людина, завдяки любові, піднімається до Бога, а шлях людський стає шляхом злиття людської душі зі світовою душею. Доречним буде цитування ще одного визначення любові за Миколою Бердяєвим, а саме: «Любов – це таємниця двох, таємниця шлюбна» [1, с. 69]. Безперечно, це визначення філософ дає в контексті статевої любові, але якщо врахувати те, що цей тип любові включає в себе два інших і сам є сходинкою до Бога, то не буде помилкою певне перефразування: любов – це таємниця двох: Бога й людської індивідуальності; таємниця шлюбна, за якої людська індивідуальність бере шлюб зі світовою душею.

Детального розгляду потребує другий тип любові: радісне злиття в Боголюдському тілі, або звичайна християнська любов. Микола Бердяєв, який із пристрасною критикою виступав проти традиційного християнського розуміння статі, статевої любові, проти «чорних квітів середньовічного чернецтва», високо цінує любов Христову. У «Метафізиці статі й любові» філософ наголошує, що християнство створило не лише аскетичне чернецтво, заперечення статі й любові (статевої любові), не тільки противне духу виправдання родової сім'ї, а із християнства вийшов романтизм і культ Прекрасної Дами. «Романтизм не мислимий до Христа й без Христа, хоча умовно говорять про романтизм занепадаючого античного світу. Романтизм – хранитель особистісного початку в статі й любові, це нова особистісна любов, яка починається» [1, с. 46]. Відтак нове вчення про любов, пов'язане з новою релігійною свідомістю, може шукати свої першоджерела не в безособистісному аскетизмі, згідно з думкою філософа, а в романтизмі.

Романтизм, заперечуючи родовий інстинкт, родову сім'ю, шукає особистість у любові та прагне утвердити індивідуальність. У лицарському культі Прекрасної Дами, у любові до Діви Марії ніби повстає особистість у своїй надприродній сутності, у якій зародилась нова, ледь відчутна любов. «Лише Середні віки створили культ жіночності, чужий античному світові, який поклонявся мужності. І це був культ вічної жіночності – божественного на-

чала, це любов до Божества свого в конкретно-чуттєвій формі, тут особистісне містично сплітається з усесвітнім» [1, с. 47]. Проте в цьому контексті потрібно наголосити, що культ вічної жіночності й культ Діви Марії – два відмінні один від одного культу. Обое вони потребують індивідуальності, але в культі вічної жіночності індивідуальність любить ідеальне божественне начало, возвеличуючи світову полярність, а в культі Діви Марії – реальну жінку, яка стала особистістю небесного порядку. Любов людської індивідуальності до Діви Марії – це любов до божественної індивідуальності, любов до іншої індивідуальності, що засвідчує велике полум'я християнської любові – агапе.

Романтична, лицарська любов у своїй потенції є любов особистісна й усесвітня, яка перемагає родове начало, ворожа особистості й усьому всесвітньому. За таких обставин, як зауважує Микола Бердяєв, Середні віки стають і найбільш аскетичною епохою, і найбільш чуттєвою. «Аскетичне відторгнення земної плоті розмалювало небо в чуттєво-еротичний колір, ставлення до Христа, до Богоматері, самі божественні відносини на небі набули статевого відтінку» [1, с. 47]. Сам культ Мадонни, який, згідно з філософією Миколи Бердяєва, є образом вічної жіночності, був початком небаченої у світі ніжної любові, це релігійний корінь, із якого виростала любов до Прекрасної Дами, до конкретного образу божественної сили. І саме середньовічне релігійне життя було наповнене чуттєвою красою і просякнуте Еросом. Звідси значення романтизму в історії Ероса у світі тим і велике, що в ньому заперечувалось родове, природно-безособистісне утвердження плоті в любові й разом із тим заперечувався й аскетизм, який заперечував всяку любов і плоть. Хоча варто зауважити, що хоч романтизм наповнений чуттєвістю, але в ньому ще немає істинного містичного реалізму, оскільки ще не настав час божественної любові у світі, не все ще відкрилось людині.

«Христова любов – це насамперед відчуття особистості, містичне проникнення в особистість іншого, пізнання свого брата, своєї сестри, по Отцю Небесному» [1, с. 45]. Микола Бердяєв не поділяє позиції Володимира Розанова щодо того, що Христова любов «скляна», холодна та мертва, не здатна подолати розрив між людьми, адже «Христовий Ерос пов'язаний зі статтю, цим першоджерелом всякого розриву й усякого єднання. Христовий Ерос не безстатевий і не безтілесний, не «імпотентно-моральний», як висловлюється Володимир Соловйов, він перетворює плоть і пересилує стать, утверджуючи її надприродно» [1, с. 45]. Проте незаперечним залишається той факт, що люди не готові прийняти цю нову плоть любові, оскільки родова статевая любов і «безплотний» аскетизм сильно вкоренились у колективній людській свідомості. Індивідуалізація потребує перемоги людиною безликих природних

інстинктів, і людина готова бути переможцем, але не готова перемагати.

На думку філософа, людина не тільки не готова ще до прийняття, а й до розуміння містерії Христового Ероса – Божественного Ероса, який утілений у людстві, є джерелом всякої любові та божественним зв'язком між усіма живими, розірваними, усамітненими та самотніми частинками цього світу. Злиття в Боголюдському тілі, єднання якраз і здійснюється завдяки цьому божественному зв'язку. «Християнська братська любов не є безлике почуття в душі альтруїзму XIX століття, а також радісний потяг, як і закоханість, вона більш за все наближається до любові шлюбної, у ній є і плотська сторона, так як повинна вона з'єднати людство в єдине тіло» [1, с. 69]. Це індивідуальний потяг другого рівня, певний перехід від єднання двох до єднання всіх.

Цікавим і своєрідним є трактування природи Ісуса Христа в Миколи Бердяєва, яке опирається на його ідею андрогінності. Франц Баадер у своєму відомому творі «Сорок тез релігійної еротики» говорить про Ісуса Христа як про промінь Божої любові, що перейшов у момент падіння людини в Софію – Божу премудрість, та в першообразі людини став людиною духу. Акцент потрібно зробити на першообразі людини, який, згідно з Ф. Баадером, андрогінний. У контексті андрогінної ідеї варто зауважити, що на формування Миколи Бердяєва як мислителя філософії любові здійснив великий вплив Франц Баадер, а тому очевидним стає момент трактування андрогінної природи Христа й Миколою Бердяєвим. «Христос на хресті звільнив наш цнотливий образ від чоловіка та жінки й у божественній любові обіграв його своєю небесною кров'ю» [3, с. 95]. Христос відновив у людині андрогінний образ і повернув йому діву Софію.

Християнство для Миколи Бердяєва, як і для Франца Баадера, є розкриттям боголюдської любові. Людину рятує, перетворює її природу не лише любов до Бога, а і її любов до людини. Відтак сама любов до ближнього, до рідних, любов до рослин чи тварин, до всього, що є Божим творінням, уся «справа людської любові» входить у шлях людського спасіння. У своїй статті «Спасіння і творчість» Микола Бердяєв говорить про те, що мертва байдужість до людини й природи, до всього живого в ім'я самоспасіння є відразливим виявом релігійного егоїзму, є висушуванням людської природи. Християнська любов, духовна та містична любов, у якій душа перетворюється в дух, – любов жива, боголюдська. «Інколи зустрічається чернечо-аскетична недоброзичливість до людей і світу, охолодження серця, омертвіння до всього живого і творчого є виродженням християнства, занепадом у християнстві» [4, с. 170]. Підміна заповіді Божої, у якій говориться про любов до ближнього й усього живого, дана самим Христом, заповіддю

зовнішньої покірності, що охолоджує всяку любов, і є виродженням християнства, про яке говорить Микола Бердяєв. Християнство для нього – це передусім одкровення любові та свободи, одкровення любові у свободі. «Людина покликана бути творцем і співучасником у ділі Божого творіння» [4, с. 171]. Філософ висловлює думку, що є Божий поклик, звернений до людини, на який людина повинна вільно, у свободі своїй відповісти, адже Богу потрібна людина, яка є вільною, люблячою і спроможною творити.

Розкриття християнської любові потребує творчого акту. Така любов закликає до єднання не «від світу цього», а до єднання всіх у християнській спільноті, до єднання всіх у вільному Духові, а не в необхідній природі. «У всесвітній, уселюдській християнській любові має бути той самий творчий порив в інший світ, те саме бачення людського обличчя всякого брата по духу в Богові, що в найвищій степені є в любові еротичній» [3, с. 147]. У християнській любові, «не скляній», є відблиск небесної еротики, є направлення на все людство й на весь світ енергії статі. Любов статева пересилує гріховний розпад чоловічого та жіночого в з'єднанні двох. Любов християнська пересилує гріховний розпад усіх істот світу, усіх частин світу в з'єднанні всіх. Християнську любов протягом довгих і різних столітніх переплетінь історії намагались перетворити, за словами філософа любові, у пристосування до цього світу. Любов мислилась як засіб, утрачаючи смисл феномена, метафізичної єдності, одкровення. «Справжня християнська любов уважається в християнському світі гординою надто запаморочливого сходження» [3, с. 148].

У своїй концепції любові Микола Олександрович Бердяєв, будучи філософом любові, який продовжує тягнути червону нитку любові від Платона, обирає шлях Ероса – божественної любові. Щоправда, потрібно зробити одне важливе уточнення, а саме: Ерос Бердяєва та Ерос Платона – два різні Ероси. Ерос Платона є любов'ю до ідеї, краси, не пізнає неповторної особистості й не утверджує її, у чому й полягає його граничність. Ерос Бердяєва пов'язаний із ставленням особистості до особистості. Та в кінці свого життя він приходить до думки, що необхідний синтез любові-Ероса із любов'ю-жалістю. У своїй роботі «Про рабство і свободу людини» він зазначає: «Якщо любов-Ерос не поєднується з любов'ю-жалістю, то її результати бувають болючі. В Еросі самому по собі є жорстокість, він повинен примирятись жалістю, *caritas*» [2, с. 178]. Щоправда, цей синтез у своїй творчості філософ лише намітив і не втілював. І знову в бердяєвському контексті впливає категорія Франца Баадера – «примирення». Виникає з необхідності, оскільки без примирення жалістю жорстокість Ероса стає руйнівною, спалюючи індивідуальність: метафора любові-сонця, як ще визначав Ерос – релігійний

мислитель, вступає в дію. Примирення не «склеює тріщини» любові як у Баадера, зміцнюючи її, а зменшує потужність Ероса, зміцнюючи особистість.

Любов-Ерос – любов, яка сходить. Любов-жалість, “caritas” – любов, яка заходить. Така любов бачить іншого в зануренні у світову темряву, у стражданні. Любов каритативна нічого не потребує для себе, вона дає іншим. Не можна всіх любити, якщо не вживати це слово у смислі любові-каритас, адже любов – це вибір і не можна змусити людину любити. Але “caritas”, як жалість та милосердя, можлива до всіх людей і не пов’язана з вибором. «У той час, як любов-Ерос потребує взаємності, любов-милосердя взаємності не вимагає й у цьому її багатство» [2, с. 181]. І справжня еротична любов включає в себе любов-жалість, оскільки без милосердя вона набуває демонічного характеру. Християнська любов є любов’ю агапе.

Третій тип любові розкриває відчуття особистості кожної істоти й любовну повагу до потенції образу Божого, звернення до кожної людини як до цілі в собі, а не до засобу. Ця любов відкриває неповторну особистість, образ і подобу Божу в людині: як у тому, хто любить, так і в тому, кого люблять, бо сила любові творить індивідуальність обох. Зразу ж наводиться аналогія не тільки із кантівським імперативом, а й із благоговінням перед життям Альберта Швейцера, комунікативним зв’язком «Я-Ти» Мартіна Бубера чи навіть із іспанським мислителем Міґелем де Унамуно. Людське людині не є чужим, а тому не випадковим є збіг ідеї поваги до іншого в різних філософських концепціях філософів, які належали різним століттям, були представниками різних філософських напрямів. Безперечно, не можна любити всіх людей, опускаючи відмінності, ідентифікацію, але, люблячи Бога, людина любить у ньому весь світ, кожну людину, природу, кожну травинку, бачить у всьому слід Божий і вищий смисл.

Микола Бердяєв висловлює думку, що останній суд належить тільки Богу й людина не може не лише засуджувати, а й судити жодну живу істоту, яка є творінням Божим. Людина має любити потенцію спасіння. Тільки в любові досягається безсмертя, і тільки в любові до Бога світ перетворюється: те, що було для нас потворним, стає прекрасним. «З обличчя цього світу спаде проказа від сили любові» [1, с. 71]. Любов відкриває перед людиною «двері» містичного вчування у Всесвіт, повірює людину в таємницю. Саме з Еросом пов’язане всяке творче перетворення життя. «Індивідуальна статевая любов є здійснення вічного індивідуального образу в Богові, досягнення повноти для кожної половини, але і всяка інша любов (не родовий, правда, інстинкт) є прозріння в цей індивідуальний образ» [1, с. 72]. Любов до Бога є творчим станом духу, у ній є пересилення будь-якої пригніченості, визволення, позитивне розкриття духовної людини. Любов до Бога є метою, а тому вона є позитивною. Любов

до Бога є творчим перетворенням людської природи, а разом із тим любов до Бога є також любов’ю до духовної висоти, до божественного в житті. «Ерос божественного є духовний підйом, духовне зростання, перемога творчого стану духу над станом пригніченості» [4, с. 169].

Повне відчуття любові, найвище втілення Ероса у світовому житті можливе, згідно з концепцією Миколи Бердяєва, лише в теократії: у царстві Божому й на землі, так як і на небі. Царство Боже і є царством любові, де кожна світова частинка пов’язана між собою містично-вільним потягом. Таїнство шлюбної любові, яке відбувається не лише між двома половинами, визначеними Богом, а й між усіма частинками світу, які єднаються в тіло Боголюдини, здійснюється в містичній Церкві Христовій. Філософ любові Микола Бердяєв висловлює думку, що лише в теократії може з’явитись нова плоть любові, надприродна плоть. Відтак статі потребує релігійного освячення, адже тільки релігійно можна перемогти демонізм статі, що руйнує особистість, демонічний еротизм, який підтримує обмежений аскетизм історичного християнства. Тільки релігійно можна перетворити природу, звільнити від родової необхідності й родових інстинктів, які підтримувались християнською традицією, проти якої критично виступав Микола Бердяєв. Із містичної глибини природи людської повинна вирости любов, з’єднавшись із релігійною свідомістю, і виявляти приховано в глибині Церкви.

Коли рід буде переможеним, а разом із ним і безособистісна сім’я індивідуальною містичною любов’ю, переможеною буде статі, розрив, то через містичне й духовне злиття та проникнення в індивідуальний образ утвердимо індивідуальність безсмертною любов’ю – основою з’єднання світу в Богові. «Теократія і є закінчене здійснення любові всіх індивідуальностей, кінцеве визволення від безособистісної влади природи, останнє святкування Афродіти небесної» [3, с. 73].

Микола Бердяєв релігійну тематику любові порушує в кожній роботі, де досліджує феномен любові. Бог є всеосяжна любов, пізнавши яку, людина відчуває особистість кожної істоти, радісно зливається з усім живим у Боголюдському тілі. Виявом релігійної любові є і християнська любов, яка є духовною та містичною, живою й боголюдською. Християнство для Миколи Бердяєва – це насамперед одкровення свободи та любові, яке потребує творчого акту від людини. Чуючи Божий покликання, людина має стати творцем себе у своїй свободі, відчуваючи творчий порив в «інший світ». Байдужість до всього живого і творчого веде християнство до його омертвіння. А відтак висловлювання Василя Розанова, що християнський Ерос є холодним і «скляним», матиме силу на основі реальної відповідності. Чуттєвість, яку дає Середньовіччя через культ Мадонни, а відповідно, і ніжна любов, зу-

мовлена ним, буде втраченою для християнства, як і саме християнство – для людини: родове, природно-безособистіне зруйнує особистість, як зауважує Микола Бердяєв. Людина обов'язково має пам'ятати, що Христова любов – це передусім відчуття особистості, містичне проникнення в особистість іншого. На жаль, не тільки сучасна людина Миколи Бердяєву, а й людина вже ХХІ ст. ще не готова прийняти і зрозуміти Христовий Ерос, який є джерелом всякої любові. Здається, людина сьогодення не може прийняти і зрозуміти й саму себе, що вказує на неможливість набуття нею своєї андрогінної природи, на неможливість осягнення нею своєї досконалої індивідуальності. Людина, залишаючись осторонь себе, залишається й осторонь Бога. Безумовно, такий висновок доволі полемічний, принаймні для світської, байдужої в питаннях віри і трансценденції людини. Водночас такий висновок є достатньо органічний для української духовної традиції, у межах якої екзистенція народу значною мірою постає екзистенцією в любові до Бога.

Отже, любов, як бачимо, набуває різних «екзистенційних відтінків», які ведуть до такого основного висновку: любов, яка не знає Бога, не знає й себе. Людина, яка не пізнала істинної любові – любові до Бога, не здатна досягнути своєї цілісності, завершити шлях до самої себе. В екзистенційній філософії, особливо в ХХ ст., що зазнало метафізичного жаху, Бог набуває особливого значення: людина відчуває велику потребу в ньому. В основі цієї потреби лежить принцип любові Франца Баадера: якщо людина віддає себе Богові, то Бог обов'язково віддасть їй Себе. Відтак любов є шляхом не лише до себе, до своєї досконалої індивідуальності, а й до свого спасіння.

Література

1. Бердяев Н. Метафізика пола и любви / М. Бердяев // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2012. – С. 24–76.
2. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека / М. Бердяев // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2012. – С. 173–198.
3. Бердяев Н. Смысл творчества / М. Бердяев // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2012. – С. 86–151.
4. Бердяев Н. Спасение и творчество / М. Бердяев // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2012. – С. 168–173.
5. Мень А. Николай Александрович Бердяев / А. Мень [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.vehi.net/men/berdyayev.html>.
6. Попова О. Н. А. Бердяев и Ж.-П. Сартр: два полюса экзистенциальной философии / О. Попов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Popova/>.

Анотація

Ковальчук Ю. В. Любов до Бога як творчий шлях особистості у філософії любові Миколи Бердяєва. – Стаття.

У статті здійснено філософський аналіз концепції любові релігійного мислителя ХХ ст., екзистенціаліста

Миколи Бердяєва. У контексті любовної проблеми досліджується критика філософом «аскетичних квіток чернецтва», суперечність індивідуального та родового начал, полярність статей і досягнення істинної містичної статі – андрогіна, як образу Божого. Розглядається зміст поняття «любов» через призму творчості, свободи, особистості. Здійснюється дослідження розрізнення філософом любові-Ероса й любові-жалості, культу вічної жіночності й культу Діви Марії, унаслідок обґрунтування християнського полум'я любові – агапе. Стаття присвячена розкриттю ідеї Миколи Бердяєва, згідно з якою любов мислиться не як засіб, а як феномен, метафізична єдність, одкровення особистості до особистості небесного порядку – Богу.

Ключові слова: любов, андрогін, творчість, особистість, християнство.

Аннотация

Ковальчук Ю. В. Любовь к Богу как творческий путь личности в философии любви Николая Бердяева. – Статья.

В статье осуществляется философский анализ концепции любви религиозного мыслителя XX века, экзистенциалиста Николая Бердяева. В контексте любовной проблемы исследуется критика философом «аскетических цветов монашества», противоречие индивидуального и родового начал, полярность полов и достижение истинного мистического пола – андрогина, как образа Божьего. Рассматривается содержание понятия «любовь» через призму творчества, свободы, личности. Осуществляется исследование различия философом любви-Эроса и любви-жалости, культа вечной женственности и культа Девы Марии, в результате обоснования христианского пламени любви – агапе. Статья посвящена раскрытию идеи Николая Бердяева, согласно которой любовь мыслится не как средство, а как феномен, метафизическое единство, одкровення личности к личности небесного порядка – Богу.

Ключевые слова: любовь, андрогин, творчество, личность, христианство.

Summary

Kovalchuk J. V. Love for God as the creative way of the person in Mykola Berdyayev's philosophy of love – Article.

In the article, a philosophical analysis of 20th century religious thinker, existentialist Mykola Berdyayev's concept of love is presented.

In the context of the question of love, the article researches the critique of the philosopher on the «ascetic flowers of monastic life,» the antagonism between individual and generative sources, the polarity of the genders, and the achievement of the essential mystical gender, that of the androgyne, as image of God. The meaning of the concept of «love» through the prism of creativity, freedom, and personhood is examined. The distinction between Eros and sympathetic love, and between the cult of the eternal feminine and the cult of the Virgin Mary as seen from the perspective of the Christian fire of love – agape by the philosopher of love is researched. The article is dedicated to the examination of Mykola Berdyayev's idea, according to which love is regarded not as a method, but as a phenomenon, a metaphysical unity, the revelation of the person to the Person of the heavenly order, God.

Key words: love, androgyne, creativity, person, Christianity.

УДК 316.4:172

О. В. Колісник

доктор філософських наук, доцент,

професор кафедри соціології

Київського національного університету культури та мистецтв

ДО ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В СОЦІОЛОГІЇ

Вагомою особливістю сучасного соціуму є надзвичайна рухливість і певна невизначеність соціальних змін. Суспільні процеси, які наразі відбуваються, створили ідентифікаційний синдром, який себе виявляє в появі нових механізмів соціо-групових ідентичностей і постійній необхідності їх соціофілософських досліджень, а також інтеракційних взаємодій суб'єктів як факторів впливу цих нових ідентичностей.

Розгляд ідентичності як соціофілософської проблеми пошуку відповідей на питання, що допомогли б краще зрозуміти способи, методи, цілі рівноваги індивідуального й соціального буття особи в переповненому різноманітними ризиками постіндустріальному суспільстві, доволі широко подано в міждисциплінарному науковому просторі, проте ця тема дослідів продовжує бути значимою, актуальною й розкривати нові аспекти бачення проблеми.

Так, постіндустріальна реальність наголошує на необхідності вибору цінностей громадянського суспільства в ідентифікаційних моделях сучасної людини, зокрема поваги до особи, її самотності та унікальності, справедливості, толерантності, свободи вибору, творчого й духовного розвитку людського потенціалу тощо, з метою зменшення саморуйнації сучасної цивілізації. Перегляд усталених наративів сприйняття дійсності, розроблення концептуально нових способів розвитку суспільства, які можливо й необхідно контролювати з позиції зменшення чи взагалі усунення негативних сторін, зумовлених невпинними ідеями володарювання та споживацтва, є наразі глобальною проблемою людства й одним із необхідних елементів ідентичностей сучасної особи. Концептуальною зміною ментального ставлення до дійсності з подальшим зменшенням небажаних ідентичностей у соціальному поступі є, зокрема, формування планетарного усвідомленого мислення, основою якого є планетарне відчуття відповідальності за все те, що відбувається не тільки з окремими суспільствами, їх соціальними інститутами, організаціями, спільнотами громадян, а й людством як мегаспільнотою загалом.

Метою статті є визначення основних соціологічних підходів до проблеми ідентичності та її значення в сучасній соціології.

Глобальні соціальні зміни активізували процеси соціальної ідентичності особи, зробивши їх постійним об'єктом досліджень.

Аналіз механізмів утворення, підтримання, подальшого розвитку ідентичності в необхідному напрямі для прогресивного суспільного поступу є вагомим аспектом сьогодення в підтриманні загальнозначущого для соціуму. У статті ми будемо оперувати поняттям «ідентичність», що позначає певний стан, який відповідає результату самоотождоточення, передбачає самовизначення, наявність усвідомлених особою соціокультурних параметрів, визнання її представниками тієї спільноти, з якою вона себе уподібнює, виділення із соціуму інших індивідів, котрі мають спільні ідентичності, а також співвіднесення цих показників із самістю й «ідентифікація», яка є специфічним соціопсихічним процесом пошуку стану ідентичності.

Наразі ідентичність як спосіб пізнання набуває дедалі більшого значення в соціофілософських дискусіях та емпіричних соціологічних дослідженнях. Усебічно ця проблема дослідів подана у працях таких зарубіжних і вітчизняних дослідників, як Е. Гідденс, З. Бауман, С. Холл, Дж. Рітцер, П. Бергер, В. Ядов, С. Макеев, А. Ручка й інші.

Пояснення ідентичності як певного свідомого способу розуміння власного образу себе та навколишньої дійсності підкреслює множинні взаємини суб'єкта із навколишньою реальністю.

На складний взаємозв'язок соціального й індивідуального одним із перших указує Е. Еріксон, який не відділяє соціальну реальність від особистісної ідентичності. Головними впливовими причинами виникнення та формування ідентичності, згідно з дослідником, є змінні процеси в соціальній реальності й культурні особливості буття в соціумі [4, с. 145]. За допомогою поняття «ідентичність» Е. Еріксон намагався створити принцип вивчення як соціального, так і особистісного в особі.

Варто підкреслити, що поняття ідентичності розкриває індивідуальну, особистісну й соціальну сторони «Я-концепції» особи, а не тільки якусь одну з її сторін. Зокрема, на індивідуальному рівні ідентичність здійснюється як результат усвідомлення індивідом власної присутності у просторі й часі в конкретному фізичному тілі, з особливими рисами характеру, темпераментом, схильностями, з певним попереднім досвідом і сподіваннями на майбутнє.

На особистісному рівні ідентичність, як відомо, визначається через відчуття особою власної

самоцінності, неповторності себе й свого життєвого досвіду, що ґрунтується на вмінні поєднати всі ідентифікації зі здібностями, сприятливими можливостями в соціумі. На соціальному рівні ідентичність відображає внутрішню солідарність людини з ідеалами соціальних спільнот і стандартами, які ділять світ на «своїх» і «чужих».

Необхідно підкреслити той факт, що ідентичність характеризується органічною єдністю особистісного та соціального рівнів ідентичності. Відтак соціальна ідентичність є усвідомленням групою своїх уявлень, норм, інтересів. Наявність їх у спільноті означає, що ці уявлення є поширеними в цьому соціальному середовищі й досить однорідними в її межах.

Соціологи при визначенні поняття ідентичності виділяють його різні аспекти. Так, Е. Еріксон інтерпретує ідентичність як почуття органічної належності індивіда до своєї історичної епохи й типу міжособистісної взаємодії, властивої цьому періодові. Дослідник виділяє, крім того, групову ідентичність, як включеність у різні спільноти, підкріплену суб'єктивним відчуттям внутрішньої єдності із соціальним оточенням, і психосоціальну ідентичність, яка надає особі відчуття значимості її існування в певних соціальних межах.

Т. Парсонс подає ідентичність способом прийняття соціальних ролей при входженні в групу. Так, дослідник виділяє етнічні, вікові, спадкові, ворожі, статусні, групи гравців, спеціалістів, групи за інтересами, традиціями, неформальні групи тощо, які власне через певні соціальні ролі визначають ідентичності особи. Т. Парсонс визначав категорію «соціальна ідентичність» у вигляді системи кодів, за допомогою яких індивідуальні значення (через ідеологію, релігійні норми, цінності тощо) детермінують соціальні дії суб'єкта. Виходячи з цього, ідентичність є не станом, а структурною характеристикою особистості [6, р. 25].

У соціологічній концепції П. Бергера та Т. Лукмана ідентичність є засобом соціального конструювання реальності в конкретному суспільстві. Спираючись на погляди Дж. Міда, науковці розкривають теорію соціалізації як підґрунтя для теорії ідентичності. Головним поштовхом до набуття нової ідентичності, за П. Бергером і Т. Лукманом, є потреба й можливість брати участь у певних соціальних сферах, відтак мати відповідний соціальний статус і необхідний для цього набір соціальних ролей. Якщо ідентичності індивіда на відповідному для нього рівні визнаються іншими, то соціальна активність є для нього задовільною. Тобто, дослідники зазначають, що з одного боку, індивіди самі конструюють соціальну реальність через її інтерпретацію, але, з іншого боку, вони лише відтворюють практику, яка складається під впливом наявних об'єктивних обставин

міжгрупового впливу. Соціальна ідентичність постає в них контентом значень, які підтримуються практикою в певному соціумі й водночас становлять парадигму соціальних уявлень конкретної особи як представника тієї або іншої спільноти.

Символічний аспект у соціальній природі людини, творенні її ідентичності й навколишнього середовища розкривають представники символічного інтеракціонізму: Ч. Кулі, Дж. Мід, І. Гофман та інші. Так, Дж. Мід за допомогою ідентичності визначає психологічний механізм включення індивіда до життєдіяльності суспільства, обґрунтовуючи свою думку тим, що свідомість та ідентичність особи виявляється всередині символічної системи установок соціальної групи як цілого, виступаючи істотно опосередкованими стосунками з іншими. Парадокс для дослідника полягає в тому, що індивід усвідомлює власну ідентичність лише в тому випадку, якщо дивиться на себе очима іншого. Особу Дж. Мід розглядає з позиції ведення постійного діалогу із навколишньою соціокультурною дійсністю, через що й трактування ідентичності постає в нього як «здатність дивитись на себе збоку» [3, с. 71]. У такому випадку особливості колективної та індивідуальної ідентичності є різними сторонами одного й того самого процесу.

Ч. Кулі проблему ідентичності, самоідентичності розглядає з позиції теорії «дзеркального Я» (looking-glass-mind), відповідно до якої самовідчуття людини визначається її ставленням до відчуття самості іншої свідомості й ставленнями інших до неї, тобто соціальна самість для нього – це дзеркальна самість, те, що відображається у свідомості інших. Дослідник зазначав, що «суспільство й індивід – невід'ємні аспекти якогось єдиного цілого, тому, де б ми не виявили індивідуальний факт, ми можемо віднайти відразу й соціальний факт, який його супроводжує» [2, с. 322].

У ракурсі «фантома нормальності й фантома унікальності» розкриває проблему ідентичності І. Гофман. Учений вважає, що жодна людина у своєму житті не бажає бути зовсім непомітною й водночас зовсім і повністю відрізнитись від інших [1, с. 241]. Крім того, багато спільного у трактуванні ідентичності можна знайти в цього автора і Дж. Міда. Так, ділячи ідентичність на соціальну ідентичність (типізація людини іншими на основі атрибутів соціальної групи, до якої вона належить); особисту ідентичність (індивідуальні ознаки особи, як, наприклад, комбінація фактів і дат історії її життя); Я-ідентичність (суб'єктивне відчуття індивідом своєї життєвої ситуації), учений також вважає, що особиста ідентичність є соціальним феноменом, оскільки інформація про факти життя людини відома її партнерам із комунікації й впливає на сприйняття власної ідентичності. І. Гофман запропонував модель взаємодії «Я» та навколишнього світу, яка являє собою су-

купність соціальних ролей «Я», що й водночас є рефлексією на власні соціальні ролі [1, с. 295].

Ідентичність як взаємозв'язок між когнітивними процесами на рівні особистості й макросоціальними процесами розглядають представники теорії соціальних уявлень, зокрема С. Московічі, Ж.-П. Кодол й ін., котрі соціальне уявлення трактують як мережу понять, що виникають у повсякденній комунікації й беруть участь у процесах формування соціальної ідентичності особи.

Особливості міжособистісної взаємодії як підґрунтя психологічних механізмів формування соціальної ідентичності досліджували М. Шериф, Д. Кемпбелл, Дж. Тернер та ін.

Е. Гідденс, досліджуючи підґрунтя ідентифікаційних процесів, доходить висновку, що спочатку суспільство трансформує ідентичність окремої людини через соціальні інститути, а потім останні зазнають змін домінуючих цінностей під тиском дій особистісних ідентичностей та ідентифікацій.

З позиції соціалізації, що дає особі змогу прийняти соціальні норми як власні внутрішні установки, як керівництво до дії, а також здатності до об'єктивної й диференційованої самооцінки, розглядає ідентичність Е. Фромм. Дослідник визначив соціальну ідентичність особи з погляду співвіднесення її з ідеями, цінностями соціальних спільнот, вважаючи, що така необхідність укорінена в самій природі особи, виходить із самих умов людського існування і є основою мотиваційних настанов. Тому соціальна ідентифікація, згідно із Фроммом, що існує серед членів будь-якої соціальної спільноти, зумовлена двома основними моментами: психологічними властивостями конкретної особи й своєрідністю її соціальних характеристик.

В. Ядов, досліджуючи механізми творення ідентичностей, звертає увагу, що ціннісно-орієнтаційна ідентифікаційна парадигма замінюється цілераціональною, чому сприяє наразі розвиток «інтернальності» (опори на власні сили та здібності) [5, с. 166].

Ідентичності, як зазначає С. Макеев, наявні в індивідів, залежно від того чи іншого соціального простору, що впливає на їхнє творення, можна поділити на номінальні, які усвідомлюються настільки, що можуть бути виражені за допомогою назв (номінацій), і реальні, що залежать від практичної діяльності, безвідносно до того, наскільки чітко вони усвідомлюються в уявленнях.

Аналізуючи перераховані вище підходи у трактуванні цього поняття соціологічного дискурсу, можемо виділити, що спільним для них, зокрема, є те, що ідентичність є властивістю, пов'язаною із відчуттям власної належності особи до цінностей певної соціальної спільноти, яка водночас усвідомлює власну окремішність за будь-яких соціальних змін. Отже, ідентичність являє собою феномен,

який виникає внаслідок взаємозв'язку індивіда й суспільства. Теорії ідентичності завжди включені до більш загальної інтерпретації реальності.

Ідентичність особи із соціальною спільнотою характеризується комплексом уявлень про соціальну реальність. Крім того, міра специфічності цих соціальних уявлень про належність себе тій чи іншій соціальній групі, страті тощо, що відрізняють цих індивідів за цією ознакою від решти суспільства, є фактичною підставою для аналізу їх реального рівня ідентичності.

Специфіка соціологічного підходу до визначення процесу ідентичності особи полягає в розгляді того, які соціальні інститути й чому саме ці, а не інші впливають на її самовизначення. Також соціологи досліджують наслідки наявності або відсутності тієї чи іншої ідентичності.

Оскільки вплив соціокультурної реальності відчуває на собі кожний представник соціуму, то всі етапи його життєвого шляху мають соціальні характеристики. Схильність описувати себе в соціальних термінах, кожний із яких має на увазі належність до певного «Ми», підсилюється в процесі формування й розвитку особи та підтримується соціумом.

Виникнення й популярність теорій ідентичності, як видно із зазначеного вище, зумовлені особливостями соціальної структури суспільства. Так, соціальними факторами, які сприяли появі проблеми ідентичності як об'єкта соціофілософських досліджень, наприклад, згідно з Е. Дюркгеймом, стало зростання усвідомлення власної індивідуальності, що притаманно саме індустріальним суспільствам із високим рівнем солідарності.

Поглиблення соціального розшарування призводить до того, що кожний представник цього соціального середовища все більше відрізняється від іншого, перебуваючи у своїй специфічній реальності, але несе за неї повну відповідальність перед собою та законом. Проте є соціологічна гіпотеза, що подолання кризових і конфліктних ситуацій у соціумі зумовить зменшення поділу на своїх і чужих та зростання потреб у самооцінці й саморозвитку. Отже, усвідомлене прийняття рішень, якісна професійна освіта, відповідальність перед законом є тими складовими буття особи, які зумовлені зростанням вимог сучасного суспільства до неї та є причиною актуалізації ідентичності індивіда в навколишній реальності.

Поява й постійне зростання міждисциплінарних дослідів ідентичності зумовлено такими властивостями цього поняття, як можливість аналітично поділити особу на різні ідентичності, проаналізувавши їх ієрархію в конкретному суспільстві; створення підстави для дослідження процесів соціалізації індивідів, стадій зародження, формування, розвитку нових ідентичностей і

їхніх ролей у конкретній дійсності; надання можливості моделювати й передбачувати наслідки типових соціальних ситуацій серед представників соціальної взаємодії. Отже, поняття ідентичності доволі пластичне, за його допомогою можливо інтегрувати соціальний досвід індивіда, результати ідентифікаційних процесів соціальної взаємодії, впливати на формування потреби постійного зростання усвідомленості серед представників сучасного соціального простору.

Специфіка соціальної ідентичності полягає в розкритті системи взаємозв'язків особи, виділенні в ній значимих категорій, які визначають і мотивують індивіда в його соціальній позиції та інтеракціях. Актуальність дослідів соціальної стратифікації, динаміка процесів самовизначення під впливом різних спільнот, формування ідентичності з метою відтворення необхідної соціальної структури призводить до того, що наразі відбувається формування соціології ідентичності у структурі соціологічного знання.

Ідентичність і соціальна структура є взаємозалежними поняттями соціальної дійсності. Соціальна стратифікація постійно виділяє значимі для соціального поділу соціальні статуси, різницю між ними, формуючи, отже, соціальну ієрархію суспільства, у якій вагоме місце в умовах сьогодення належить ідентичності. Зокрема, саме вона диференціює представників кожного соціального прошарку, соціального статусу та соціальної ролі, що мають спільні стилі життя, пріоритети й перспективи, відрізняючи їх від інших соціальних страт.

Наразі при розгляді та аналізі стратифікаційних моделей соціальної структури переважає багатоплановий підхід, який урахує як об'єктивні (власність, дохід, влада, освіта), так і суб'єктивні (параметри самоідентифікації людини, спільноти) показники. Таке трактування соціального різноманіття є актуальним для суспільств, які перебувають під впливом трансформаційних змін, зокрема сучасна Україна, і відзначаються тим, що критерії стратифікації є доволі рухливими й певною мірою невизначеними. Нестабільна ситуація формує навколо себе соціальний простір, для якого властивим є невизначеність норм і правил взаємодії з різними прошарками людей, що впливає на зростання кризи соціальної ідентичності, яка виявляє себе через ідентифікаційні конфлікти. Позитивним у цій ситуації є формування потреби в пошуковій індивідом активної позиції відносно власної ідентичності, а також способів суб'єктивної стабілізації ситуації нестабільності, яка панує в навколишньому соціальному просторі. Результати цих пошуків особливо викликають зацікавленість науковців як методи виходу із кризових обставин розвитку сучасного суспільства.

Зростання популярності теорій ідентичності в соціології, як видно з вищезазначеного, зумовлено особливостями соціальної структури суспільства й потребами сучасного соціологічного знання в дослідженні індивіда з різних позицій. Зокрема, особлива увага приділяється тому, наскільки суспільство контролює процеси індивідуальної свідомості (вплив реальної ситуації на індивідуальне Я), способам формування мотивацій і певних настанов у відповідних для суспільства напрямках. Також видається вагомим аналіз соціологами реакцій ідентичностей, які створені внаслідок взаємодії індивідуальної свідомості та соціальних інститутів і організацій, на структуру цього соціуму, на її підтримку, трансформацію або навіть руйнацію. Дослідження маргінальних подій, що сприяють появі солідарності на ґрунті спільної ідентичності з подальшим зростанням її значимості, є підставою для глибинного розкриття суб'єктивних та об'єктивних процесів у соціумі. Утім хотілось би відмітити, щоб напрями дослідів ролі ідентичності в різних ситуаціях використовувались для блага соціального співбуття й підтримання соціального порядку, а не заради жорсткого маніпулювання масами з метою досягнення злочинних інтересів меншості.

Варто також підкреслити, що саме використання поняття «ідентичність» у соціології потребує своєї подальшої концептуалізації. Поділ ідентичності на соціальну й індивідуальну не вирішує всіх проблем у її дослідженні. Ідентичність складно зафіксувати, оскільки в особі в інформаційному суспільстві відбувається постійний багаторівневий ідентифікаційний процес безперервного формування нових ідентичностей, що відповідає характеру взаємодій у соціальному просторі сьогодення. Для отримання більш ґрунтовних результатів розкриття ідентичності, складових ідентифікаційних компонентів, які можуть вступати у взаємодію, найкращим варіантом аналізу є врахування її специфіки з позиції різних наукових підходів.

Література

1. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман. – М. : КАНОН-ПРЕСС, 2000. – 305 с.
2. Кули Ч. Социальная самость. Первичные группы / Ч. Кули // Американская социологическая мысль. – 1996. – С. 314–328.
3. Мид Дж. Г. Избранное : сб. переводов / Дж. Г. Мид ; сост. и переводчик В. Г. Николаев. – М., 2009. – 290 с.
4. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М. : Гардарики, 1999. – 255 с.
5. Ядов В. Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности / В. Ядов // Мир России. – 1995. – № 3–4. – С. 158–81.
6. Parsons T. Essays in sociological theory / T. Parsons. – New York : The Free Press, 1954.

Анотація

Колісник О. В. До проблеми ідентичності в соціології. – Стаття.

У статті досліджується специфіка ідентичності в сучасній соціології як сутнісний вимір буття особи в соціумі. Розглядається й визначається особливість цього поняття на ґрунті аналізу соціологічних інтерпретацій ідентичності. Стверджується, що поняття ідентичності доволі пластичне, за його допомогою можливо інтегрувати соціальний досвід індивіда, результати ідентифікаційних процесів соціальної взаємодії, впливати на формування потреби постійного зростання усвідомленості серед представників сучасного соціального простору.

Ідентичність і соціальна структура є наразі взаємозалежними поняттями соціальної дійсності. Соціальна стратифікація постійно виділяє значимі для соціального поділу соціальні статуси, різницю між ними, формуючи соціальну ієрархію суспільства, у якій вагоме місце посідає ідентичність.

Ключові слова: ідентичність, ідентифікація, соціальна ідентичність, соціальна реальність, соціальна стратифікація.

Аннотация

Колесник А. В. К проблеме идентичности в социологии. – Статья.

В статье исследуется специфика идентичности в современной социологии как сущностное измерение бытия человека в социуме. Рассматриваются и определяются особенности данного понятия на основании анализа социологических интерпретаций идентичности. Утверждается, что понятие идентичности достаточно пластичное, с его помощью возможно инте-

грировать социальный опыт индивида, результаты идентификационных процессов социального взаимодействия, влияют на формирование потребности постоянного роста осознанности среди представителей современного социального пространства.

Идентичность и социальная структура являются сейчас взаимозависимыми понятиями социальной действительности. Социальная стратификация, формируя социальную иерархию общества и выделяя значимые социальные статусы, важное место отводит именно идентичности.

Ключевые слова: идентичность, идентификация, социальная идентичность, социальная реальность, социальная стратификация.

Summary

Kolisnyk O. V. To the problem of identity in sociology. – Article.

We investigate the specificity of identity in contemporary sociology as essential dimension of being a person in society. Considered and determined feature of this concept on the basis of the analysis of sociological interpretations of identity. It is alleged that the notion of identity is malleable, allowing you to integrate social experience of the individual, the results of identification processes of social interaction, influence the need for constant increase awareness among contemporary social space.

Identity and social structure are now interdependent concepts of social reality. Social stratification, creating a social hierarchy of society, constantly allocates significant for the social distribution of social status, the difference between them, where identity has an important place.

Key words: identity, identification, social identity, social reality, social stratification.

УДК 1 + 140.8 + 316.422.44

Ю. М. Мельник
кандидат філософських наук,
доцент кафедри соціології, філософії та права
Одеської національної академії харчових технологій

ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ КОНВЕРГЕНТНИХ ТЕХНОЛОГІЙ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СВІДОМОСТІ

Дигітальна революція сучасності (інформаційна революція на тлі значущих досягнень у нейроматематиці, радіотехніці, психології, когнітології, нейрофізіології, соціології та інших соціальних науках) детермінує рухливе зростання місткості нових інформаційно-комунікаційних технологій і пов'язаних із ними нано- й біотехнологій. Ця революція трансформувала предмет праці в системі суспільних відносин – у центрі уваги перебуває перетворення індивідуальної та колективної свідомості, її трансформація в контексті суспільних відносин, що й зумовлює актуальність проблеми.

Процес керування діяльністю людини з боку її свідомості, яка містить у собі певну картинку світу, на початку ХХІ ст. має низку специфічних рис:

1. Сучасна діяльність людини має місце в середовищі нелінійного суспільства в контексті синергетичного ефекту (незначні причини можуть призводити до великих наслідків).

2. Чинник свідомості відіграє значущу роль у сучасній діяльності індивіда, що зумовлює зростання ролі людини в царині знання.

3. Новітні інформаційно-комунікаційні технології вельми значущі для розвитку соціальної філософії, що зумовлено їхнім впливом на свідомість людини, спрямованої на соціальне конструювання реальності.

Крім того, актуальність проблеми трансформації свідомості в контексті бурхливого розвитку конвергентних технологій спричинена унікальністю ситуації та завданням збереження свідомості людини як системи, що обробляє інформацію в умовах впливу масованих глобальних потоків інформації.

Аналіз джерел, пов'язаних із цією темою, засвідчив, що проблеми розвитку конвергентних технологій і трансформації свідомості викликає значний інтерес до неї з боку науковців:

1. У соціально-філософських роботах Е. Тоффлера, У. Еко, Дж. Ваттімо можна знайти осмислення окремих аспектів впливу сучасних інформаційних і комунікаційних технологій на свідомість людини в контексті сучасного суспільства. У фундаментальних дослідженнях Е. Фромма йдеться про можливості високих технологій у збереженні людяності індивіда, про гуманізовані технології.

2. Із результатами соціологічних досліджень впливу інформаційно-комунікаційних технологій на свідомість людини можна ознайомитись у робо-

тах А. Барда, С. Томпсона, А. Моля, Дж. Брайанта та інших. Останній у роботі «Основи впливу ЗМІ» досліджує феномен впливу використовуваних мас-медіа технологій і життєдіяльність людини.

3. У науковій літературі, крім вищезазначеного, висвітлюються політичні, психологічні, економічні, біологічні та інші аспекти впливу сучасних інформаційно-комунікаційних технологій на свідомість людини.

Проте в науковій літературі мало робіт, які розкривали б проблему з соціально-філософської позиції в її цілісності: питання про роль впливу сучасних технологій на свідомість людини в контексті адаптивно-мінливого соціокультурного середовища; соціальні основи впливу сучасних інформаційно-комунікаційних технологій на свідомість людини; культура підґрунтя й установлення можливостей і меж впливу сучасних технологій на свідомість людини; аксіологічний аспект еволюції Інтернету тощо.

Тому метою статті є соціально-філософське дослідження впливу сучасних інформаційно-комунікаційних технологій на свідомість людини.

У сучасній науковій літературі виділяють такі види соціальних каналів впливу конвергентних технологій на свідомість людини: 1) соціальна міфологія як необхідна компонента системи соціальних комунікацій, що має свій інформаційний простір; 2) релігія як така, що виробляє технології впливу на емоційну сферу індивіда; 3) мистецтво із потужними технологіями, аналогічними релігійним технологіям впливу на свідомість; 4) реклама; 5) освіта; 6) наукова фантастика, яка моделює ситуації природи та соціуму; 7) Інтернет, мас-медіа й комп'ютерні ігри як медіа-текст – High-hume технології. Значущість засвоєння конвергентних технологій у широкому масштабі полягає у високому ступені підвищення креативного потенціалу, що дає змогу як індивіду, так і суспільству адаптуватися до неочікуваних та екстремальних ситуацій.

На сьогодні існує широкий спектр застосування конвергентних технологій: сфери ідеології, електронних мас-медіа, комп'ютерної психокорекції в управлінні політикою і бізнесом через стратегію, інтелектуальні війни тощо. Їхні результати надають можливість певною мірою виявити певні механізми поведінки людини й розкрити межі її можливостей, що дає індивіду, групам і соціуму змогу адаптуватися до певних подій. Цьому спри-

яє теорія інтерпретації, яка розглядає всі форми людської діяльності як символічні форми, сукупність яких утворює символічну реальність і яка, відповідно до теорії інформації, дає змогу розкрити загальний механізм впливу інформаційно-комунікаційних технологій на свідомість людини в різних сферах життєдіяльності суспільства.

Виявити значущість соціальних підвалин впливу сучасних інформаційно-комунікаційних технологій на свідомість людини можливо на основі положення: інформаційне суспільство – це суспільство, у якому ключовим параметром є теоретичне знання, що не мало вирішального значення в доінформаційних соціумах. Сучасні соціокультурні технології зміни свідомості людини значно розширюють межі її активності, що, у свою чергу, відкриває нові шляхи взаємодії з представниками інших цивілізацій.

Культурні підвалини впливу конвергентних технологій розкриваються через використання розробленої С. Лемом моделі культури як гри та інтеракціоністсько-символічної теорії «управління враженнями», характерної сучасному культурному маркетингу. Механізми впливу конвергентних технологій на свідомість людини можна адекватно описати дигітальною моделлю, у якій результат має нелінійний характер, можливо, частково передбачуваний. Цей результат необхідно врахувати під час формування стратегії позитивного соціального конструювання реальності.

Для визначення можливостей меж впливу конвергентних технологій на свідомість людини необхідно використовувати соціальну сітвову теорію та теорію соціальної пам'яті, яка є основою індивідуальної пам'яті людини, етики, а також концепції позитивного користування соціальною реальністю. Вплив конвергентних технологій на свідомість людини має низку принципів обмежень: 1) неправомірно редукувати людину до інформаційної матриці, можливості впливу сучасних технологій обмежені соціокультурним спадком; 2) наявність біологічно-детермінованих тенденцій перевірки людини; 3) особливості людського мозку й організму; 4) екранний характер сучасних інформаційних, комп'ютерних, віртуальних технологій; 5) існування меж природного інтелекту людини; 6) числова природа Інтернету; 7) етичні цінності. Новітні високі технології у процесі конструювання соціальної реальності значно змінюють образ життя індивіда, впливають на розвиток суспільства й культури.

Спроби вивчення феномена свідомості в її системності надають можливість зрозуміти, як саме за допомогою інформаційно-комунікаційних технологій реалізується у свідомості людини інтеріоризація інформації, її перетворення на знання, яке через екстеріоризацію надає можливість конструювати соціальну реальність. Цей процес мож-

на розкрити через комплекс із шести складних систем оброблення інформації (сенсорну, моторну, когнітивну, афективну, стильову та ціннісну).

У наш час відбувається швидке формування суспільства знання, якому притаманні такі пов'язані між собою внутрішні фундаментальні риси: безпрецедентне збільшення інформаційної насиченості практично всіх сфер соціуму, перетворення інформаційної індустрії в найбільш динамічну, престижну й вигідну сферу функціонування суспільства, широке входження інформаційно-комунікаційних технологій у життєдіяльність соціуму й людини, глибокі зміни моделей соціальної організації та співробітництва завдяки широкому розповсюдженню гнучких сітвових структур. Це призводить до того, що саме в суспільстві знання інформаційно-комунікаційні технології відіграють значну, а часто й вирішальну роль у життєдіяльності людини, у тому числі й у її ціннісній орієнтації. У результаті їхнього впливу на людину в її свідомості формується модель навколишнього соціального світу, яка й використовується для конструювання соціальної реальності.

За своєю природою Інтернет є втіленням у вигляді числової схеми функціонування одного із множини аспектів мозку людини. Перспективи його розвитку пов'язані з перетворенням його в новий, квантовий тип машини, який дасть змогу використовувати величезні обчислювальні потужності, необхідні для сталого розвитку людства. Квантовий Інтернет моделює нелокальну природу навколишнього світу, його несепарабельний характер. Загалом Інтернет має фантастичні перспективи для свого подальшого розвитку, сприяючи позитивному соціальному конструюванню реальності.

З'ясування тенденцій розвитку Інтернету й пов'язаних із ним перспектив трансформації свідомості людини є неможливим без наявної в сучасній науці теорії складності. Ця теорія як частина сучасної нелінійної динаміки, чи синергетики, є мостом між природничими, технічними й соціально-гуманітарними науками. Вона демонструє нелінійність природи, нелінійний характер мислення людини, екстремальність багатьох станів природи, суспільства та свідомості людини, розкриває синергетичний потенціал соціальних інновацій, підкреслює необхідність управління складністю систем різної природи. Теорія складності К. Майнцера є методологією дослідження складних систем у фізичних, біологічних, когнітивних, комп'ютерних, соціальних, гуманітарних наукових дисциплінах.

Інтернет як потужна інформаційно-комунікаційна машина являє собою єдність віртуального й реального, породжує нові соціальні та культурні форми, раніше не знайомі людству. Інакше кажучи, у функціонуванні Інтернету виявляється

цілісна дегітальна модель впливу на свідомість людини, яка включає в себе різні аспекти – біологічні, нейрофізіологічні, психологічні, соціальні, культурні тощо. Істотним у функціонуванні Інтернету є його зростання, яке можна уподібнювати формотворенню в живій природі, і в цьому проглядається трансдисциплінарна стратегія досліджень.

Багато науковців розуміють Інтернет як екосистему, яку можна зіставити за складністю з природними аналогами. Перспективи розвитку Інтернету пов'язані з його перетворенням у новий, квантовий тип машини, який дасть змогу використовувати величезні обчислювальні потужності, необхідні для сталого розвитку людства.

Основні тенденції розвитку Інтернету й інших глобальних інформаційно-управляючих систем зумовлені нерозривним зв'язком кожної людини з ними за допомогою безпроводних пристроїв наноелектроніки. Це означає прямий контакт мозку людини з центральною нервовою системою інших людей, з різного роду технічними системами і транспортними засобами. Перед нами – свого роду кіборгізація людини, про що сьогодні пишуть фахівці із штучного інтелекту та нанотехнологій.

Розвиток Інтернету й досягнення в нанотехнологіях свідчать про наступ епохи великого інтелектуального «вибуху», що віддзеркалюється в управлінні думкою людини технічними устроями, у яких імплантовано нейроінтерфейси, підключені до нейромагістралей мозку, а також в управлінні думками самої людини.

Дослідники прогнозують, що у 2035–2055 рр. очікується створення матричних біоелектронних структур, необхідних для тимчасового збереження свідомості й пам'яті людини, організм якої зруйнувався через травми чи хвороби. На наступному етапі – 2055–2080 рр. – ці матричні біоелектронні структури стануть настільки досконалими, що збереженні в них свідомість і пам'ять зможуть виходити в реальний світ за допомогою роботів. Ці матриці будуть створювати множину віртуальних світів, даючи змогу функціонувати людям, які очікують відновлення свого організму.

Отже, стане можливим збереження творчого потенціалу людини для використання його в позитивному конструюванні соціальної реальності. Учені прогнозують, що у 2080 р. свідомість і пам'ять людей зберігатимуться в матриці, що призведе до якісно нового рівня існування людини й суспільства.

Проте подальша еволюція Інтернету, завдяки його універсальному характеру, що фіксує наявність взаємозалежних телекомунікаційної та сервісної компонент і адаптованого до майбутніх етапів науково-технологічного прогресу, може піти і в іншому напрямі. Емпіричним фактом є те, що Інтернет уже не задовольняє потреби інформа-

ційного суспільства, яке у своєму розвитку потребує все більших інформаційно-обчислювальних потужностей. Ось чому виникла альтернативна Інтернету – мережа Grid, яка значно перевищуватиме Інтернет за обчислювальною потужністю й матиме ресурс інтелектуального пошуку. Розвиток інформаційного суспільства є неможливим без створення ланцюга все більш потужних інформаційних систем.

Тенденції розвитку конвергентних технологій і перспективи трансформації свідомості людини передбачають використання теорії конструювання соціальної реальності, топології, теорії складності культурних архетипів розуміння людини, парадигми конструктивізму в епістемології та науках про людину, інтерпретації сітьового суспільства М. Кастельса. У межах концепції позитивного конструювання соціальної реальності велике значення має тенденція до єдності нано-, біо-, інфо- та когнітотехнологій, основана на фундаментальному факті єдності природного, технічного й соціального.

Сучасні філософські дослідження стверджують, що ця єдність має своєю концептуальною основою топологію: на сьогодні необхідно брати до уваги принципово нові динаміко-типологічні чинники життєдіяльності соціуму – Інтернет, комп'ютеризація повсякденного життя практично всіх індивідів, які виявляються у впливі високих інформаційно-комунікаційних технологій на розвиток суспільства. Для значущості топології як методологічної основи філософського осмислення нашої проблеми доречно навести отримані Ж. Бодриаром цікаві висновки про вплив нових інформаційно-комунікаційних технологій на розвиток суспільства: розвиваючи ідеї М. Маклюєна про принципово «експлозійну» динаміку фундаментальних підсвідомих передраціональних структур людини в епоху книгодрукування, він ув'язав розквіт телебачення з принципово іншою динамікою такого роду підсвідомих структур – «імплзійною». Тобто, уперше в сучасній науці в умовах активного втілення високих технологій було знайдено певний паралелізм динаміки деяких достатньо абстрактних і незвичайних – топологічних – структур наукового знання наших днів як у сфері наук соціальних, так і наук природничих.

Ідеться про трансдисциплінарні стратегії дослідження впливу нових інформаційно-комунікаційних технологій разом із нано-, біо- та когнітотехнологіями на свідомість людини, викладені мовою топології. Розв'язання спектру проблем впливу конвергентних технологій на свідомість людини, щоб використовувати їхній ефект для позитивного конструювання соціальної реальності, певною мірою залежить від того, які філософські підвалини використовуються в діяльності дослідників.

Можливості, що відкриваються сучасними інформаційно-комунікаційними технологіями, генними та біомедичними технологіями, а також нанотехнологіями в застосуванні до самої людини, здатні значною мірою призвести до немалих змін у її способі життя і світогляді, а у своїй радикальній версії означають її трансформацію в іншу «істоту».

У такій соціокультурній і світоглядній ситуації необхідно взяти до уваги дві ціннісні установки свідомості людини, органічно пов'язані з трансформацією людини та її способу життєдіяльності: індивід не є абсолютно пластичним, щоб його можна було трансформувати безмежно довільно. Сутність полягає в нерудукованості людини до інформаційної матриці через наявність її як автономної, творчої сутності «Я», котра засвоїла та переробила соціокультурний досвід низки поколінь.

Отже, межі впливу сучасних інформаційно-комунікаційних технологій на свідомість людини окреслено насамперед творчим початком, завдяки якому інтеріоризовані індивідом значення переосмислюються, трансформуються й у них привносяться нові смисли. У свідомості як вищій психічній діяльності людини зовнішня дійсність відбивається крізь призму внутрішнього світу, ось чому зовнішній вплив на неї сучасних інформаційно-комунікаційних технологій має певні обмеження.

Людське «Я» в силу своєї творчості є унікальним активним суб'єктом, котрий утримує у своїй свідомості комунікативні перепони, що обмежує зовнішній вплив сучасних інформаційно-комунікаційних технологій та інших технологій. Це зафіксовано в культурному архетипі, згідно з яким людина є елементом усього безмежного, невичерпного об'єктивного світу, її свідомість у силу цього має нелокальний розподільчий характер.

Впливати на творче ядро «Я» інформаційно-комунікаційними технологіями – означає впливати на увесь безмежний і вічний об'єктивний світ, що є можливим лише у вузькому діапазоні, коли існує резонансний зв'язок між структурами свідомості людини та зовнішнім світом. Завдяки цьому вплив сучасних інформаційно-комунікаційних технологій на свідомість людини подібний «сірому» («синергетичному») ящику, коли на виході отримується не завжди передбачуваний результат.

Крім того, із творчим ядром «Я» пов'язаний фрактальний підхід до світу й людини, у свідомості якої формуються образи незавершені, невизначені, такі, що мають фрактальний (дробовий) характер. У такому світлі ефект від оброблення людської свідомості з боку конвергентних технологій є аналогічним сприйняттю світу в давньосхідному (китайському та японському) мистецтві. Для останнього характерним є те, що світ сприймається як натяк, шифр, котрий потрібно розшифрувати.

Для європейського класичного мистецтва, органічно пов'язаного з грецькою формальною логікою, характерною є завершеність, давньосхідному мистецтву, навпаки, притаманна незавершеність, що спонукає людину уявляти, добудовувати недосказане.

З позиції фрактального підходу світ є невизначений, нерівний, тому істотним вважається, що фрактал надає людині можливість уявити безмежність у межах обмеженого простору. Аналогічний ефект має відомий японський сад (чи ікебана), що являє собою філософську модель світу, побудовану на основі синтоїзму, даосизму і дзен-будизму. Японський сад є вираженням прекрасного, сутність якого характеризується поняттями «сабі», «вабі», «сибуй» і «юген», причому перші три інтегруються у принципи краси природності в поєднанні з красою простоти, а поняття «юген» поетизує мінливість, недосказанність.

Свідома недосказанність, натяк закладені в японському саду як віддзеркалення філософської моделі світу. Сучасні новітні технології оброблення людської свідомості фактично використовують принципи японського філософського саду, побудовані на основі фрактального підходу до світу та володіють дробовою розмірністю. Остання надає можливість отримувати значний ефект у ході використання новітніх технологій оброблення людської свідомості, хоча вони породжені в межах іншого культурного архетипу. Згідно з ним, людина має прометеївський дух, вона є піком еволюції світу, що дає їй змогу досягнути значних успіхів у природознавстві, техніці, інформатиці з породженими ними новітніми конвергентними й іншими технологіями.

У цьому другому культурному архетипі людина виділена з навколишнього безмежного, невичерпного світу, її свідомість мовби має локальний характер, її інтелект має величезну міць. Тільки гармонійне поєднання цих двох культурних архетипів дає змогу зрозуміти дієвість сучасних технологій оброблення людської свідомості, їхні можливості у трансформації тіла і свідомості індивіда на основі фундаментальної концепції асиметрії людського мозку.

У висновку потрібно зазначити, що значимість сучасних технологій у модифікації людини, її свідомості й поведінки визначається використанням сукупності конвергентних технологій разом із технологіями штучного інтелекту, який передусім займається моделюванням функцій людського мозку і свідомістю людини, що має інформаційну та неінформаційну компоненти. Перспективи модифікації свідомості людини нерозривно пов'язані зі здійсненням концепції позитивного соціального конструювання реальності. Майбутні дослідження в цьому напрямі є необхідними й повинні мати міждисциплінарний характер.

Література

1. Проценко Д. Огляд підходів до регулювання нових конвергентних аудіовізуальних засобів масової інформації: міжнародний досвід / Д. Проценко, Д. Тупчієнко. – К., 2012. – С. 13–16.
2. Ваттимо Дж. Прозрачне общество / Дж. Ваттимо. – М., 2003.
3. Киви Б. Гигабайты власти / Б. Киви. – М., 2004.
4. Тоффлер Э. Метаморфозы власти / Э. Тоффлер. – М., 2001.
5. Эко У. Пять эссе на темы этики / У. Эко. – СПб., 2003.
6. Брайант Дж. Основы воздействия СМИ / Дж. Брайант, С. Томпсон. – М., 2004.
7. Луман Н. Реальность масс-медиа / Н. Луман. – М., 2005.
8. Маклюэн М. Средство само есть содержание / М. Маклюэн // Информационное общество. – М., 2004.
9. Мальковская И.А. Знак коммуникации. Дискурсивные матрицы / И.А. Мальковская. – М., 2004.
10. Моль А. Социодинамика культуры / А. Моль. – М., 1973.

Анотація

Мельник Ю. М. Тенденції розвитку конвергентних технологій і трансформація свідомості. – Стаття.

Актуальність проблеми трансформації свідомості в контексті бурхливого розвитку конвергентних технологій зумовлена унікальністю ситуації та завданням збереження свідомості людини як системи, що оброблює інформацію в умовах впливу масованих глобальних потоків інформації.

У наш час відбувається швидке формування суспільства знання, якому притаманні такі пов'язані між собою внутрішні фундаментальні риси: безпрецедентне збільшення інформаційної насиченості практично всіх сфер соціуму, перетворення інформаційної індустрії в найбільш динамічну, престижну й вигідну сферу функціонування суспільства, широке входження інформаційно-комунікаційних технологій у життєдіяльність соціуму й людини, глибокі зміни моделей соціальної організації та співробітництва завдяки широкому розповсюдженню гнучких сітєвих структур. Це призводить до того, що саме в суспільстві знання інформаційно-комунікаційні технології відіграють значну, а часто й вирішальну роль у життєдіяльності людини, у тому числі й у її ціннісній орієнтації. У результаті їхнього впливу на людину в її свідомості формується модель навколишнього соціального світу, яка й використовується для конструювання соціальної реальності.

Ключові слова: соціальна реальність, конвергентні технології, свідомість, формування особистості, інформаційно-комунікаційні технології.

Аннотация

Мельник Ю. Н. Тенденции развития конвергентных технологий и трансформация сознания. – Статья.

Актуальность проблемы трансформации сознания в контексте бурного развития конвергентных техноло-

гий обусловлена уникальностью ситуации и задачами сохранения сознания человека как системы, которая обрабатывает информацию в условиях воздействия массированных глобальных потоков информации.

В наше время происходит стремительное формирование общества знания, которому присущи следующие связанные между собой внутренние фундаментальные черты: беспрецедентное увеличение информационной насыщенности практически всех сфер социума, превращение информационной индустрии в самую динамичную, престижную и выгодную сферу функционирования общества, широкое входжение информационно-коммуникационных технологий в жизнедеятельность социума и человека, глубокие изменения моделей социальной организации и сотрудничества благодаря широкому распространению гибких сетевых структур. Это приводит к тому, что именно в обществе знания информационно-коммуникационные технологии играют значительную, а часто и решающую роль в жизнедеятельности человека, в том числе и в его ценностной ориентации. В результате их воздействия на человека в его сознании формируется модель окружающего социального мира, которая используется для конструирования социальной реальности.

Ключевые слова: социальная реальность, конвергентные технологии, сознание, формирование личности, информационно-коммуникационные технологии.

Summary

Melnik Y. N. Development trends in the convergence of technology and the transformation of consciousness. – Article.

The actuality problem of consciousness transformation in context of rapid development convergent technologies, due to uniqueness of situation and tasks of saving human's consciousness like a system, which processes information in conditions of impact of the massive global flows of information.

These days, there is a rapid formation of the society of knowledge, which consist of interconnected, internal fundamental features, unprecedented increase information saturation of all spheres of society, transformation to the information industry in the most dynamic, prestigious and profitable sphere functioning of society, widespread occurrence of information and communication technologies in the vital functions and human society, profound changes in the patterns of social organization and cooperation due to the wide spread of flexible network structures.

It leads to the fact that it is in the knowledge society of information and communication technologies make an important, and often the crucial role in human life, including its worth orientation. As a result, of their impact on human in his consciousness formed his model of the social world, and used to construction his social reality.

Key words: social reality, converging technologies, consciousness, identity formation, information and communication technologies.

УДК 1:3 /6.3/316:13,2

В. А. Троянський*доцент кафедри суспільних наук та українознавства**Буковинського державного медичного університету***А. А. Мойсей***кандидат філософських наук, доцент,**завідувач кафедри суспільних наук та українознавства**Буковинського державного медичного університету*

ПАРАДИГМИ В ДОСЛІДЖЕННІ ДУХОВНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Як відомо, парадигма є системою (а не сукупністю – В.Т.) теоретичних і методологічних передумов будь-якого наукового дослідження, основою вибору проблем і моделлю для вирішення досліджуваних завдань. Вона сприяє подоланню труднощів у дослідницькій творчості, фіксації змін у структурі знання, зокрема у випадках необхідності його синтезу та інтеграції щодо проблеми духовності людини за умов кризи суспільства.

Якщо за однопартійної системи, згідно з її «ідеологемами», уважалося, що в парадигмі недостатньо виражені світоглядні й соціальні параметри розвитку науки, робилася підміна цього поняття «стилем наукового мислення», то в наш час ситуація суттєво змінилася. На відміну від пізнавального, ціннісне ставлення до науки неодмінно містить у собі разом із характеристикою об'єкта також і вираження властивих суб'єкту духовних прагнень, сподівань, ідеалів, тощо. Вартісна характеристика певного явища як належного виконує роль стратегічного орієнтира на шляху суцього й належного для українця, є спонукою його ціннісного ставлення до природних, соціальних, політичних і духовних процесів, основою вибору суб'єктом мети, засобів, наслідків та умов діяльності.

Незважаючи на принципову відмінність методології «наук про дух» від основоположних критеріїв науковості, у них й дотепер переважають плюралістичні, діалогічні ракурси в поєднанні з дискусійністю більшості проблем [3, с. 14].

Епістемологія має ціннісно-оцінний характер. Як буттєва форма духовності складається внаслідок виділення людиною самої себе зі світу, усвідомлення себе як суб'єкта самопізнання, самовідношення, самооцінювання власних вчинків, діяльності, спілкування, життєдіяльності загалом. Як зазначав М. Монтень, «душа», що вмістила в собі філософію, не може не заразити своїм здоров'ям і тіло».

Дослідження методологічної парадигми духовності людини в Україні сягають 60–70-х рр. ХХ ст. Цим із того часу займалися Н.П. Депенчук, Н.Т. Костюк, С.Б. Кримський, П.В. Копнін, В.П. Петленко, С.С. Гурвич, В.І. Шинкарук, Г.Ю. Кікець та ін.

Підвищена увага до світоглядної рефлексії як аксіологічної основи духовності активізува-

ла розроблення проблеми у вищих навчальних закладах на рубежі ХХ–ХХІ ст. (В.С. Крисаченко, Є.П. Семенюк, М.Г. Корнєєва, Н.О. Маковський, М.М. Роженко, І.П. Проценко, С.М. Вовк, Б.В. Починок, М.А. Ожеван, М.М. Сидоренко).

Без сумніву, філософська школа М.Г. Марчука надала сил відповідним фахівцям як на кафедрі філософії Чернівецького національного університету імені Ю. Федьковича, на кафедрі суспільних наук та українознавства Буковинського державного медичного університету, так і науковцям інших вищих навчальних закладів низки міст України. З його допомогою у 2005 р. кафедра суспільних наук та українознавства Буковинського державного медичного університету видала колективну монографію «Філософські проблеми людинознавства» [2].

Є всі підстави вважати, що філософія цінності, розкрита в монографії М.Г. Марчука «Ціннісні потенції знання», виникла в руслі загальної тенденції до відновлення синкретизму духовності, а пізнання ціннісних аспектів науки – як намагання повернути її в універсальний контекст культури [4].

Про це свідчить і навчальний посібник Б.В. Починка та І.Б. Починок «Вступ до філософії гуманітарних наук» [1].

Сприяють поглибленому вивченню методологічної парадигми духовності й періодичні видання, зокрема «Науковий вісник університету» Серія «Філософія». – Випуски 2001–2013 років. – Чернівці; «Практична філософія» – К. : Парапан. – цих самих років. У цьому виданні в рубриках «Людина, суспільство, духовність», «Світоглядні трансформації культури», «Дух і духовність у соціально-гуманітарному пізнанні», «Культура. Духовність. Гуманізм», «Методологія науки: больові точки», «Теорія і методологія III тисячоліття: філософський дискурс», «Суспільний розвиток у гуманітарному вимірі», «Культурно-історичне життя українців: світоглядне віддзеркалення», «Суспільне буття у вимірі практичної філософії», «Українська духовність у дзеркалі філософської рефлексії», «Філософська рефлексія ціннісного буття людини» глибокий аналіз досліджуваного показали І.В. Степаненко, В.І. Абрамов, В.І. Огнев'юк, О.М. Рубанець, І.А. Муратова, Н.К. Петрук, В.В. Зінченко, В.С. Горсь-

кий, С.Л. Кузьміна, В.С. Лутай, Д.І. Кірюхін, О.В. Марченко, Ф.П. Власенко та інші.

Проте в зазначених працях досліджуються лише окремі аспекти методологічної парадигми духовності, комплексний підхід здебільшого постулюється без опосередкування процесами інтеграції гуманітарного знання. А воно ж за суттю своєю характеризується єдністю диференціації та інтеграції. У ньому безпосередньо чи опосередковано існують конкретні механізми інтеграції диференційованого знання як засобами самої науки, так і філософського узагальнення в їхній взаємодії.

Мета статті – виявити суперечності методологічної парадигми в дослідженні духовності українського народу, основ деградації його світогляду, зумовлених нужденністю більшості громадян і внутрішньополітичною боротьбою різноспрямованих політичних партій, які продукують суперечні (часто протилежні) переконання щодо шляхів, способів, джерел, механізмів виходу з усебічної кризи суспільства, утягнутого у військові дії.

Необхідність гуманізації життя за умов перебування всіх його сфер загострює проблему стратегії гуманітаристики. Без з'ясування її методологічного базису емпірична інформація про людину й суспільство безплідна або в кращому випадку має виключно прикладне значення. Разом із тим демократизація суспільного буття всерйоз торкається формування й різноспрямованих, часто не лише суперечливих, а й протилежних методологічних орієнтирів, які не просто навіть класифікувати, а тим більше дошукатися в них змісту їхніх спонук.

Коли йдеться про особливості будь-якого предмета думки, закономірно уточнюється його зміст. У сучасній філософській літературі при визначенні методології акцентується момент «учення про методи». Актуальність такого акценту виправдана особливо тоді, коли дослідники підкреслюють певну автономність і специфіку засобів окремих наук. Диференціація методів, принципів, законів навіть в однойменній галузі знання спонукає до формування локальних картин цілісного світу, уточнення понятійного апарату аподиктичності доведень і висновків, раціональності процедур пояснення й передбачення. Проте ці процеси, продуктивні загалом, мають водночас і негативний момент: строкатість індуктивного методу спричиняє його протиставлення дедуктивному, гіпотетико-дедуктивному та іншим перспективним методам і принципам дослідження духовності в Україні. Некоректність абсолютизації методів окремих наук особливо виявляється при вивченні біосфери й неосфери та їхнього взаємного зв'язку, взаємодії, взаємозумовленості.

Про включення живого, а тим більше гуманітарного й духовного або не йдеться зовсім, або

воно просто постулюється, як «Органіка» в Гегеля після «Механіки» та «Фізики».

У зміст методології варто обов'язково включати ще й процес застосування принципів світогляду до процесу пізнання, духовної творчості загалом і до практики. Це включення відразу актуалізує плюралізм підходів до людини, її буття, його суб'єктивність, розкриття якого неможливе без з'ясування особливостей духу, до явищ історії, цінностей, культури, до персоніфікації особистості загалом людського досвіду, трансцендентування його у світ належного.

Ігнорування ж зазначеного не дає змоги досягненню об'єктивно-істинного гуманітарного знання, постулює меншовартість генералізуючо-номотетичних підходів, недооцінювання евристичної значущості гносеологічної актуалізації духовних здатностей суб'єкта, «віднесення об'єкта до цінностей», ідеографічного методу, процедури розуміння, емпатії, інтуїції тощо. Зрештою, знання «світу людини» є смисловою основою всіх видів діяльності, визначення світоглядних орієнтирів найсуперечливішої істоти Всесвіту, формою її самопізнання й самоствердження.

Людина – найвищий ступінь розвитку цілісного світу в земних умовах, найскладніша матеріально-духовна система, яка втілює в собі закономірності самоорганізації, самовідтворення та самоуправління. На це постійно звертають увагу у своїй творчості відомі філософські стратегі: В.І. Шинкарук, М.В. Попович, І.В. Бичко, І.Ф. Надольний, М.Г. Марчук та ін. Їхні дослідження – надійний орієнтир усебічного комплексного підходу до методологічної парадигми не лише в сучасній, а й у майбутній антропології. Цей підхід включає всі відомі наукові призьми гуманітаристики й водночас має своєрідну автономність, оскільки найближчий до інтертеорії та метатеорії, продуктованих філософією [3, с. 8].

Сучасні соціально-гуманітарні процеси як синтез різноякісного, різномасштабного та різнорівневого «зрізу» духовності і своєрідності її детермінант вимагає розроблення методологічних засобів, які адекватно забезпечували б єдність таких «зрізів» [2]. Інтеграція може здійснюватися в межах наукової системи, яка вже склалася, сприяючи підвищенню рівня її цілісності й організованості, а також у процесі виникнення нової системи із раніше не пов'язаних між собою елементів.

Разом із тим саме методологія дослідження духовності в сучасних умовах неоднозначна, строката, суперечлива через особливості тлумачення світоглядних засад суб'єктів творчості та їхніх об'єднань, своєрідного бачення аспектів аналізу діяльності людини, абсолютизацію методів і принципів окремої галузі знання.

Саме тому в методологічній парадигмі дослідження духовності як феномена однією з головних

проблем є своєрідне співіснування персоналізму, екзистенціалізму, структуралізму, функціоналізму, психоаналітики, феноменалізму, вульгарного матеріалізму, космоцентризму, антропоцентризму, біхевіоризму, холізму, дуалізму, психофізіологічного паралелізму та багатьох інших варіантів гуманітарного спрямування. Кожний із них має особливі підстави для власного статусу, проте в більшості з них роз'єднані онтологічні, гносеологічні, аксіологічні й праксеологічні спонуки людської діяльності [5, с. 28].

Філософія здатна здійснювати вищий синтез гуманітарних знань через удосконалення і розвиток методологічного апарату окремих сфер знання та інтегрування їх у єдину систему. Цей шлях сприятиме самовдосконаленню методологічної функції філософії, пошукам нестандартних засобів інтеграції новітніх розвідок у гуманітаристиці.

Важливо враховувати своєрідність структуралізації інтегративних процесів, які орієнтують на побудову цілісної наукової картини світу. Виділяють горизонтальний взаємозв'язок однопорядкових елементів різних рівнів – «зрізи» інтеграції: безпосередній та опосередкований синтез гуманітаристики, фрагментарну (часткову) й цілісну (повну, глобальну), ендогенну (перетворення всередині епістемологічних елементів) та екзогенну (перетворення в зовнішній, міжелементній сфері). Міжелементна інтеграція включає в себе кон'юнктивний (міжпонятійний, міжтеоретичний, міждисциплінарний і міжгалузевий синтез духовності). Найвищий рівень екзогенної інтеграції – міжгалузева інтеграція гуманітарних знань.

Крім цілісної наукової картини духовності, не менш важливими напрямками реалізації інтегративної функції філософії в духовності є розроблення форм буття як основи методології, а також узагальнення в епістемології основних закономірностей усіх видів діяльності людини з урахуванням зазначеного методологічного стрижня й стилю мислення науковців споріднених галузей духовності. Саме криза філософських систем, поліфонія, плюралізм світоглядів спричинилися до втрати методологічного стрижня духовності, розпорошення інтертеорії та метатеорії за ідеологічними уподобаннями, національними, груповими інтересами тощо.

Аналіз динаміки суспільних процесів – необхідна умова продукування метаморфоз усередині комплексів людинознавчих галузей (економіка, екологія, соціологія, демографія, історія, медицина тощо). Строкатість і різноманітність структурних елементів, які й становлять будь-яку з них (медицина, як відомо, має більше ніж 300 галузей) як ціле, визначається не лише складністю об'єкта, що досліджується, а й неоднозначністю

суспільного розвитку, його впливу на духовність людини, вибір стратегічних цінностей і їх реалізацію. У свою чергу, аналіз історичних типів взаємозумовленостей суспільства, природи й людини, тенденцій істотних змін цієї комунікативності в Україні сприятиме розумінню історичних змін співвідношення соціальних умов і біосоціальної природи людини. Адже саме духовність робить людину та її життя повнокровним, рельєфним, самоідентифікованим, самототожним. Проте варто визначити, що в Україні може настати ера порожнечі, у якій гинуть доктрини й великі синтетичні теорії, губляться життєві орієнтири, створюється оболонка, якою можна легко маніпулювати, яка пристосована до плинності систем. Це своєрідний нарцисизм із його «фривольною апатією», тобто байдужістю й слабкою волею, синтезованими з культом бажання, що робить можливим засвоєння моделей поведінки, пропонованих усіма ортопедами фізичного та ментального здоров'я: формуючи «дух», зіплений як завгодно, він бере участь у науковому управлінні тілом і душею.

Особливість методологічної інтеграції духовності в Україні якраз і полягає в тому, щоб чітко визначитися з її предметом, пошуки якого мають місце, знайти концептуальні містки між індивідом, індивідуальністю, особистістю та суспільством, створити інтегральну систему методологічних засобів, здатних охопити в єдиному синтезі біологічну, соціальну, психологічну й духовну сфери творчої активності людини. Методологічне ядро міжгалузевого синтезу духовності становить таке:

- інтерпретовані через гуманітаристику загальні філософські методи (сходження від абстрактного до конкретного, єдності історичного та логічного тощо);
- методи, характерні для низки наук (формалізація, моделювання, інваріанти, теоретико-інформаційні, кібернетичні тощо);
- загальнонаукові принципи: статистичний детермінізм, доповнюваність, які деталізують принципи причиновості, усезагального взаємозв'язку, розвитку в теоретичних сферах гуманітарного знання.

Стосовно медицини, то навіть істотні позитивні зрушення в охороні здоров'я не спроможні відчутно вплинути на ситуацію, зумовлену спектром соціально-економічних, демографічних, морально-правових, екологічних, світоглядних, духовних та інших детермінант. Постає необхідність у формуванні принципово нової системи – системи творення здоров'я (СТЗ). Якщо охорона здоров'я з її залишковим принципом фінансування відображає кризу суспільства в усіх сферах життєдіяльності й суто охоронні, «ремонтні» позиції, то прогнозована система творення здоров'я повинна мати наступальний, конструктивний характер [9, с. 81–82].

Загалом важливим шляхом вирішення методологічних проблем синтезу соціально-гуманітарного знання є подолання абсолютизації природничо-наукової орієнтації вчених, урахування впливу соціальних факторів на біологію людини, її здоров'я, а саме:

1. Фактори штучного довкілля існування, соціальні відносини, спосіб життя, реактивність організму під впливом хімічних речовин, лікувальних засобів.

2. Полегшувальний, гальмуючий чи спрямовувальний вплив умов життя на природні біологічні процеси, залежність популяційно-генетичних процесів від лікування спадкових хвороб, що призводить до збереження в генофонді людства таких детермінант, які здебільшого виключаються з нього природнім добром на ранніх стадіях онтогенезу.

3. Вияв психологічних передумов існування та розповсюдження таких соціальних недуг, як алкоголізм, наркоманія, проституція, «зриви» вищої нервової діяльності тощо.

Другий шлях, на нашу думку, полягає в перегляді організмоцентризму, в орієнтації на еволюційно-морфологічні, психофізіологічні, популяційно-генетичні й соціально-статистичні дослідження в їхній взаємозумовленості. У такий спосіб духовність має всі підстави виходу на суттєво новий етап свого розвитку, перетворення в епістемологічну базу гуманізації суспільства [6, с. 53–60].

Отже, актуальність подальшого розроблення методологічних проблем парадигми духовності людинознавства зумовлена необхідністю вирішення масштабних завдань гуманізації суспільного життя, їх комплексним характером. Без оптимального співробітництва представників природничих, суспільних, фундаментальних і прикладних наук, упровадження їхніх рекомендацій у практику навіть найкращі проекти самовдосконалення залишаться побажаннями. Багатоаспектність цих процесів продукує чимало методологічних проблем: об'єктивні та суб'єктивні детермінанти, взаємозумовленість матеріального й духовного, соціального й економічного, способів взаємозв'язків структурних елементів в основних сферах життя (економічній, соціальній, політичній, духовній тощо) [2, 5–6, 30–53].

Важливо виділити три головних форми філософського синтезу духовності. По-перше, це створення загальної наукової картини світу, яка дає змогу на кожному етапі гуманітаристики здійснювати філософський синтез змісту конкретного знання про людину.

Під впливом сучасної наукової картини світу долається вузькість і однобічність соматичного, натуралістичного, природничонаукового підходів до людинознавства. На основі філософсь-

кого синтезу теоретична медицина набуває все більш інтегрованого характеру, що передбачає, з одного боку, базування медичних теорій не лише на природничонаукових, а й на психологічних і соціокультурних знаннях, а з іншого – проектує єдність каузального, системно-структурного та еволюційно-генетичного підходів [7, 11–67].

Як метатеорія наукова картина духовності є формою міждисциплінарного знання, граничною як для філософії, так і для окремих наук. У філософії вона перетворюється у спосіб вирішення світоглядних завдань (проблеми типології, єдності причиновості й доцільності тощо). У науковій картині духовності можна виділити три частини: екстраполяційно-постулатну (характеризує умови постановки проблем, генералізованих до загальнонаукового рівня, через призму якого розглядаються особливості людини як цілого); проблемно-методологічну (визначається вирішення завдання формулювання єдності духовного через природничонаукове, технічне та соціогуманітарне знання); модельно-уніфікаційне (окреслює сферу вирішення генералізованих проблем). Розуміння єдності цих частин сприятиме подоланню вузькості спеціалізації, критичного самооцінювання місця своєї галузі в єдиній системі духовності, адекватному підходові до джерел, механізмів, тенденцій формування людинознавчих галузей на стику наук [8].

У гносеологічному аспекті наукова картина духовності – це специфічний узагальнений образ розумної істоти Всесвіту, а в методологічному – особливий концептуальний апарат, за допомогою якого уніфікуються результати й поняття окремих наук, знімаються бар'єри їх спеціальних мов на ґрунті філософських засобів.

Отже, на основі викладеного вище можна зробити такі висновки:

1. Методологічна парадигма проблеми духовності пов'язана з абсолютизацією результатів окремих наук, домінуванням їхніх «лідерів» на певних історичних етапах розвитку суспільства з ігноруванням процесу синтезу знань та інтеграції наук.

2. Інтеграція стикових наук у духовності продукує інтертеорію – фундамент більш ґрунтового синтезу, формування загальнонаукових понять.

3. Інтертеорія здатна перетворитися в метатеорію шляхом вищого синтезу розрізнених локальних картин світу в загальну наукову картину антропоцентризму й антропокосмізму. Метатеорія є стратегією нижчих форм інтеграції духовності, умовою зміни сучасного стилю наукового мислення.

4. Для оптимізації комплексних досліджень представників природознавства, технічного й соціогуманітарного знання необхідне створення загальнодержавного координаційного центру, учасники якого можуть бути не об'єднані

адміністративно: головним тут є проблема духовності та способи її інтеграції в метатеорію.

Разом із тим світоглядна рефлексія як момент духовності зображалася б, на нашу думку, повніше, якби враховувалося таке:

1. Під час визначення світогляду акцентувалася увага не лише на структурних елементах, а й на функціональних: «Світогляд – це система поглядів, знань, оцінок, цінностей, віри, сумнівів, ідей, ідеалів, принципів, переконань ... під кутом зору основних питань філософії, світу як цілого та місця в ньому людини». Це дало б змогу зосередитися детальніше на таких складових свідомості, як усвідомлення й самосвідомість через самовідношення, самопізнання й самооцінювання, на їхніх духовних підвалинах, якими є емоції та воля, психіка й пам'ять, а також на результатах продукування усвідомлення знань та інтуїції як синтезу логічного й дискретного у відповідних ситуаціях, з одного боку, і зв'язку самосвідомості з уявою та цілепокладанням – з іншого. Тоді б рельєф-ніша ідея виявила б себе як нереалізована мета і як форма мислення.

2. Не зайве зосереджуватися на аксіологічному ракурсі переконань, які синтезують гносеологічні та праксеологічні моменти світогляду, висвітлюють моральність як норматив поведінкових актів людини. Саме тому релігія є моральним імперативом і соціальним інтегратором.

3. Самовідношення, самопізнання й самоконтроль – інтерпретатори суцього й належного. Віра та сумніви можуть по-різному тлумачитися наукою і релігією. Деморалізація людини, колективу, суспільства небезпідставна. Значною мірою впливає на неї залишковий принцип фінансування гуманітарних сфер діяльності людини, недостатня увага до скривджених владою, до ошуканих соціальним статусом, до несправедливості як феномена суспільства. Суперечність між бажаним і дійсним дискредитує категоричний імператив І. Канта як моральний закон, паплюжить громадянську віру, множить сумніви у прийдешньому, спонукає до надії на щастя в потойбічному світі. Церква ж, незалежно від конфесій, не цурається соціальних негараздів, вникає у біди знедолених, пропонує віраду для всіх без урахування соціального статусу.

4. Хоч функціонально релігія й філософія маніфестують себе різновекторними світоглядними системами та спонукають свободу вибору, певний діалог, компроміс між ними можливий і потрібний. Він має шанс реалізуватися в життєвій практиці.

5. У сфері світогляду поступово відбувається процес самоусвідомлення, самоаналізу, самопізнання, самовдосконалення свого внутрішнього «Я» – системи внутрішніх духовних цінностей, що особливо важливо під час всебічної кризи українського суспільства.

Література

1. Починок Б.В. Вступ до філософії гуманітарних наук : [навчальний посібник] / Б.В. Починок, І.Б. Починок. – Чернівці : Чернівецький національний університет, 2013. – 364 с.
2. Філософські проблеми людинознавства. – Чернівці, 2005. – 207 с.
3. Починок Б.В. У пошуках методологічної стратегії гуманітарного знання / Б.В. Починок // Науковий вісник Чернівецького університету. Серія «Філософія». – 2001. – Вип. 101. – 95 с.
4. Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання / М.Г. Марчук. – Чернівці : Рута, 2001. – 319 с.
5. Булатов М.О. Ноосфера і проблема людства / М.О. Булатов // Філософія. Світ людини. – К. : Наукова думка, 1999. – 230 с.
6. Лозовий В.О. Саморозвиток особистості у філософській рефлексії та соціальній : [монографія] / В.О. Лозовий, М.М. Сідак. – Х. : Право, 2006. – 254 с.
7. Кикеєв Г.Ю. Проблема интеграции общественно-го знания и естествознания / Г.Ю. Кикеєв. – К. : Вища школа, 1978. – 176 с.
8. Грабовський С.І. Українська людина у вимірах ХХ століття: до постановки проблеми / С.І. Грабовський. – К. : Київське братство, 1997. – 118 с.
9. Ожеван М.А. Людський вимір науки та наукові «виміри» людини / М.А. Ожеван. – К. : Либідь, 1992. – 175 с.

Анотація

Троянський В. А., Мойсей А. А. Суперечності методологічної парадигми в дослідженні духовності українського народу. – Стаття.

У статті розглядаються суперечності методологічної парадигми духовності, пов'язані з різноспрямованістю дослідження, світоглядної рефлексії, виділення людиною самої себе зі світу, усвідомлення себе як суб'єкта самопізнання, самовідношення, самооцінювання, природничих, технічних і гуманітарних галузей знання, необхідністю їх синтезу та інтеграції за умови всебічної кризи українського суспільства, втрати особистістю гідних основ самореалізації та самоствердження.

Особливість методологічної інтеграції духовності в Україні полягає в тому, щоб чітко визначитися з її предметом, знайти концептуальні містки між індивідом, індивідуальністю, особистістю й суспільством, створити інтегральну систему методологічних засобів, здатних охопити в єдиному синтезі біологічну, соціальну, психологічну та духовну сфери творчої активності людини.

Ключові слова: людина, духовність, парадигма, синтез та інтеграція наукового знання, методологія, світогляд, цінність.

Аннотация

Троянский В. А., Мойсей А. А. Противоречия методологической парадигмы в исследовании духовности украинского народа. – Статья.

В статье рассматриваются противоречия методологической парадигмы духовности, связанные с разнонаправленностью исследования, мировоззренческой рефлексии, выделения человеком самого себя из мира, осознания себя как субъекта самопознания, самоотношения, самооценки, естественных, технических и гуманитарных областей знания, необходимостью их синтеза и интеграции в условиях всестороннего кризиса украинского общества, потери личностью достойных основ самореализации и самоутверждения.

Особенность методологической интеграции духовности в Украине заключается в том, чтобы четко опре-

делиться с ее предметом, найти концептуальные мостики между индивидом, индивидуальностью, личностью и обществом, создать интегральную систему методологических средств, способных охватить в едином синтезе биологическую, социальную, психологическую и духовную сферы творческой активности человека.

Ключевые слова: человек, духовность, парадигма, синтез и интеграция научного знания, методология, мировоззрение, ценности.

Summary

Trojanskyi V. A., Moysey A. A. Contradictions methodological paradigm in the study of spirituality Ukrainian people. – Article.

The article examines the contradictions methodological paradigm of spirituality related to different direction

study ideological reflection allocation of himself from the world, awareness of self as the subject of self, oneself, self-esteem, natural, technical and humanitarian fields of knowledge, the need for their synthesis and integration of comprehensive crisis conditions Ukrainian society, the loss of individual dignity and self-fulfillment foundations.

Feature methodological integration of spirituality in Ukraine is therefore to clearly define its subject, find conceptual bridges between individual, individuality, personality and society, to create an integrated system of methodological tools that can capture in a single synthesis of biological, social, psychological and spiritual spheres of creative activity man.

Key words: man, spirituality, paradigm, synthesis and integration of scientific knowledge, methodology, philosophy, value.

УДК 109 (075.8)

О. А. Моргун*кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии и социальных наук
ГВУЗ «Криворожский национальный университет»***ИННОВАЦИОННЫЕ СИНЕРГОПРОЦЕССЫ КУЛЬТУРНО-ИНФОРМАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ**

Инновационный характер социальных процессов общественной модернизации и постмодернизации наиболее ярко проявляется в культурно-информационном развитии социума, его информационно-синергической и ноосферной трансформации. Социальные процессы при этом приобретают динамику синергопроцессов культурно-информационного развития с перспективой становления культурно-информационной общественной системы реального гуманизма. Феномен культурно-информационного развития общества большинство исследователей относят к явлениям Новейшего времени, а в более узком информационно-технологическом и коммуникативно-техническом аспекте массовых общественных соединений и телекоммуникаций – к феномену второй половины XX века. Наиболее наглядно подобное представлено мировой глобальной сетью в виде «паутины» Internet и возникновением мирового информационно-компьютерного социума. Однако пока нет удовлетворительного ответа на то, что реально происходит в современном обществе, какие метаморфозы и трансформации оно переживает в процессе своей модернизации и постмодернизации. Состоялся ли в силу закономерных причин и объективных предпосылок реальный «приход» нового «постиндустриального», «технотронного», «телематического», «информационного», рационально-интеллектуализированного «программируемого» общества? Что стоит за подобными дефинициями, есть ли за этими формальными определениями конкретное содержание и объективное значение, смысл и ценность для человека и всего социума.

Можно утверждать, что необходимая философская методология изучения культурно-информационного развития общества, которая охватывала бы как историческое бытие общества, так и новейшие общественные процессы, пока не создана. Как не разработана и соответствующая теория «информационного общества» в его базисных материальных и духовных основаниях. В то же время можно фиксировать значительное количество уже достаточно проработанных теоретико-методологических подходов и оригинальных концепций в их разных аспектах и контекстуализациях. Среди них социально-философский подход оказался менее всего разработанным в силу идеологических причин и философских позиций. Хотя именно социофилософская мето-

дология, как отмечают многие исследователи, особенно философы постмодернистского направления, есть, вероятно, наиболее плодотворной и эффективной. Поэтому крайне нужна постановка проблемы культурно-информационного развития общества именно в социально-философском аспекте.

Характер социокультурных трансформаций современного общества в направлении развития культурно-информационной общественной системы наиболее репрезентативно можно показать на субъект-объектных, структурных, управленческих трансформациях, а также на изменении социального качества общества вследствие его новой синергодинамики.

«Индивидуально-субъектная трансформация». В современном информационном обществе её можно увидеть в движении «субъектоцентрированного разума» к «коммуникативному разуму» интересубъектов. Как утверждает Ю. Хабермас, устанавливается «другая связь субъекта с самим собой», в чем преодолевается «раскол» между «сверхмировой позицией трансцендентного Я и внутримировой позицией эмпирического Я». Поэтому субъективная трансцендентальная философия вынуждена «приспосабливаться теперь к коду реконструктивных наук» и дискурсу коллективных коммуникаций. А «личностная тотальность» субъекта средствами «рациональной постконструкции» вынуждена теперь из «сферы интеллигибельного» направлять свои попытки «на методические знания, которые практически применяются», а именно: на «высказывания, которые методически правильно составлены», на «диалогически осуществляемую самокритику», «методическое осуществление самокритики», которая теперь должна интерпретироваться «в терминах теории коммуникативного психоанализа» [12, с. 302].

«Социально-субъектная трансформация». Она представлена изменением парадигмы социального общения «субъектоцентрированного разума» на «коммуникативное общение» с особым общественным «контр-дискурсом» коммуникаций. Это такое инновационное общение, при котором развивается способность к «самотематизации субъекта», «удвоение субъекта» в общении, переход от «инклюзивного» к «эксклюзивному» сознанию, от «модели самоотжествления разума» к новой «парадигме фи-

лософии сознания», от «логоцентризма» к «коммуникативному опыту» и «коммуникативной истине». В целом это переход от когнитивного к социогуманизированному общению, где «парадигма самосознания и самоотношения изолированного субъекта, в пределах которой он познает и действует, замещается на другую», на «парадигму взаимопонимания» как «парадигму интерсубъективной связи коммуникативно-социализированных и взаимопризнаваемых индивидов» [12, с. 290, 292–293]. В таком общении «мы начинаем понимать знание как коммуникативно опосредствованное, где рациональность утрачивает способность быть ориентиром для оценки участников интеракций, начинает ориентироваться на домогательства действительности, которые накладываются как интерсубъективное признание». Общение приобретает особенную «процедурную рациональность», в нем наблюдается «равноправная связь разных форм ориентации» на фундаментах «различных средств прагматичной логики аргументации» [10, с. 306–307]. На первый план выходит сам «язык общения», «языковые действия» вещания, «речевые влияния», в аспекте которых осуществляется переход от аналитических суждений к их коммуникативному использованию при общении в целях когнитивного обмена информацией. При коммуникативном общении «мы оставляем аналитический уровень суждений и предложений и продолжаем анализ речевых действий в плоскости коммуникативного использования «приложений» в трех «фундаментальных функциях вещания»: пропозициональной, иллокутивной функциях («акцентуализация межперсональных связей на фундаменте взаимотребований интерсубъектов») и функции интенциональности коммуникаторов в форме их речевых высказываний.

«Структурная трансформация общества». Она осуществляется на основе общественной социальности и приводит к изменению всего характера общественных отношений, социальной интерсубъективности, коммуникативной интерактивности и организации общества. Инновационная «структурная парадигма» выстраивается, как и при других видах трансформационных изменений, на «коммуникативном разуме» интерсубъектов, когда снимаются «дихотомии теоретического и практического разума» (трансцендентального и эмпирического) и происходит их объединение в стратегическое действие единственной и целостной «коммуникативной рациональности». Она представлена «общим переживанием МЫ», которое возникает в «культуре дружбы» в виде «необратимости откровения» интерсубъектов. Это проявляется в понимании «соотношения близости и дистанции», во взаимосимпатиях и «стабильности дружбы», в «ощущении

личной честности» и предупреждении «эгоистичной коммуникации» («тирании интимности» в интеракциях), в непосредственности «рациональной коммуникации» и ее «симметричности» для коммуникативных субъектов, что понимается как равнозначность и смыслоподобность [1, с. 77, 91–95]. Общество выходит из обезличенного состояния деперсонифицированной «социальной системы» и превращается в «коммуникативную среду», состоящую из активно взаимодействующих «жизненных миров» людей. По Н. Луману, в абстрагированной «социальной системе» действует «принцип эго», «самости», который является характерным для всех субъектов. Социальная система автоматически настраивает их на эгоцентризм и «субъектоцентризм», резко ограничивая личностные проявления в «дружественной коммуникации». Но как только социальная система становится в «самотождественное самости», она превращается в «централизованную систему», работающую исключительно на себя, а не на людей и их потребности [15, с. 629–630]. Совсем по-другому ведет себя инновационная «коммуникативная система», которая самоорганизуется по «человеческим принципам» дружественного общения.

«Коммуникативная система» – это «система-среда», в которой гарантированно обеспечивается ее замкнутость и одновременно открытость к социальной среде («жизненным мирам» людей) не через центр, а путем его «подключения» к периферии. Но подобное относится только к тем социальным системам, которые достигли высокого уровня общественного развития, в частности социокоммуникативной самоорганизации, когда возникает способность к «автопойезисному самопродуцированию» и коммуникативная система «самоустраивает» себя полностью и в неразрывной связи со своей социальной средой, социальным «окружающим миром» [15, с. 630]. Такую систему, по мнению Н. Лумана, можно исследовать с математической точностью как «дифференциальное общество». Познание в нем осуществляется через знание общества самого себя, «самознания», через его самопрезентацию не в «ядре общества», а во всей его «окружающей тотальности». Тогда коммуникативная система трансформируется в «когнитивное сообщество» людей, в котором практически возможной становится «групповая идентификация» самых разных видов человеческих «жизнедеятельных миров» в формах гражданской самоорганизации. По Н. Луману, в подобном обществе личностную «философию субъекта» нужно заменить на такую, которая «вплетается» в сам общественный процесс, и она превращается в «практическую философию». Принцип «общественной дифференцированности» и «общественного дифферен-

цирования» используется для достижения новой «общественной рациональности» в виде «когнитивной рациональности» [15, с. 654]. Хотя Н. Луман не признавал концепцию «коммуникативной интерсубъективности», он все же придерживался взглядов Ю. Хабермаса на то, что в интерсубъективной «коммуникативной рациональности» представлена такая «самопрезентация общества», в которой «сферы общественности» можно понимать как «сферы интерсубъективности высшего уровня». Это «более высоко агрегированная общественность», где «артикулируется» (провозглашается) высокая «коллективная идентичность» и представляется высокоразвитое общественное сознание в качестве коммуникативного сознания [12, с. 367]. В подобном обществе становится вполне возможным неревolutionционное и даже «антиrevolutionционное» социальное развитие. Revolutionным путем изменяются лишь «парадигмальные основы» науки, в которой «интеллектуальная ортодоксия» трансформируется в инновации, а в общество привносятся не revolutionные действия, а только когнитивное знание. Оно и саморепрезентирует себя для креативно-предметной реализации. «Парадигмальные разрывы и сдвиги» осуществляются на основе введения инновационных «парадигм», которые сверхобобщают», используя для этого не только исторические, но и «парадигмальные языковые закономерности» [2, с. 8–9]. То есть, формируется новый (инновационный) интеллектуальный дискурс истории на основе «парадигмы сверхобобщения» или такое когнитивное знание, которое непосредственно вплетено в социальную ткань общества и его коммуникативную инфраструктуру. При этом изменяется сама структура власти, вся система общества и его социополитическое устройство.

Подобное представлено как «управленческая трансформация» информационного общества на почве социокультуры. Трансформационная «парадигма сверхобобщения» презентована культурно-информационными синергопроцессами, которые ведут к установлению социогуманитарной «власти знания». В таком предикате она предстает как власть «внеэкономическая», «постэкономическая», потому что ее социальные, культурные и духовные измерения не поддаются прямому экономическому подсчету, также как и расчету ее политического функционирования в гражданском обществе с его уникальными «жизненными мирами» людей. Приход «суперсимволической экономики» в качестве «новой системы создания материальных ценностей изменяет и власть, и ее стиль». В обществе устанавливается «свободный поток знания», а его первичной социально-экономической «клеточкой» становится «знание – власть – знание» [11, с. 48, 213, 218].

В системе общественного производства «компьютеризованное оборудование замещает человеческий труд, оно заменяет также и капитал с альтернативной позицией «знания против капитала». Знания сами становятся капиталом: интеллектуальным, социальным, культурным, информационным. Подобным образом «капитал и деньги сегодня переходят в знание». Труд изменяется тоже, становясь все более зависимым от манипуляций символом. И капитал, и деньги, и труд – все движется в одном направлении, к революционным изменениям самой основы экономики. Она становится сверхсимволической экономикой. Поскольку ослабляется необходимость в сыром, необработанном материале, труде, времени, пространстве и капитале, знание становится основным источником развития экономики, поэтому «ценность знания необычайно растет» и главной целью власти становится «контроль над знанием» [11, с. 120–121].

Управление в обществе становится коммуникативным, но при сохранении политической системы оно предстает в виде «властного контроля» над коммуникациями. «Коммуникативное общество» становится «постструктуральным», а его стратификационная социальная структура перестает быть репрезентативной, то есть социально-экономический критерий классового разделения общества становится непредставительным в условиях «посткапитализма», приоритетности интеллектуального и социального капитала. «Коммуникативная модель» нового общества представляет его как такое «социальное содружество», в котором совершается трансформативный переход к инновационным знаково-смысловым системам общения: от простой символической денотации того, что есть в наличии, определенного класса «вещей, которые существуют в действительности и постигают этим представлением», к коннотации, определяющей «совокупность качеств» этого «класса вещей» [14, с. 49]. Знаково-описательная экстенсивность понятий в коннотации изменяется на «интенсивность понятий». Вместо существующих «знаково-символических структур» и их символических рубрикаций возникают ценностно-смысловые общественные структуры, которые распространяются и на политическую власть, и на всё социальное управление в обществе. Оно начинает осуществляться не путем политически-силового воздействия, а через семантические «код-структуры», которые в системе культуры определяются как «культурные коды» [14, с. 210]. Они призваны «упорядочить универсум культуры» на основе «эпистемологических моделей» деятельности, поведения и ценностей. Подобным образом и формируются «постструктуральные», «невидимые», «отсутствующие», эпистемологи-

ческие, феноменологические, семиологические, генетические, лингвистические и в целом «культурные структуры» и «структуры детерминации», а также их «срединные образования» или «бинарные структуры» (по Ж. Лакану), формирование которых было нами ранее показано. При этом могут формообразовываться и особенные «структуры порождения», которые в своей основе также являются «бинарными». Они обусловлены и задаются самим «структурным мышлением» человека, которое изначально занято «созданием истории, созданием новых разновидностей коммуникаций, что и предстает первичными и предустановленными структурами» [14, с. 404–405]. По К. Леви-Строссу, они могут становиться структурами «серийного дискурса», а именно: а) представлять как «творческая способность творить по правилам», то есть “competence”, или «компетенциальная структура», которая ориентирована на функциональное творчество; б) представлять как «способность творить, превращая правила», то есть “performace”, или «перформансная структура», в которой больше представлены социокультурные начала [6, с. 48–49].

Все вышеизложенные структуры развиваются в едином «семиотическом пространстве культуры» и потому сводятся к определенным «формам социальной коммуникации», к коммуникативным процессам, которые «порождают новую информацию». Это позволяет добиваться постоянного «увеличения количества культурных смыслов», «переориентации членов данного общества на новые цели», «формировать все больше универсальных знаковых конструкций», таких инновационных «знаков, которые обеспечивают межкультурное общение», новое и все более сложное «перечисление культурных смыслов» [8, с. 114]. По Г.Г. Гадамеру, от «смысла-в-себе», который находится в пределах «спекулятивной структуры» ортодоксального «догматичного интерпретатора», к культурному «смыслу-для-всех» во всей универсальности его социальных разновидностей [58 с. 437]. Таким путем на место «отсутствующей структурности», «постструктуральности» в действительности устанавливается «сверхструктурированная» социальная реальность, «сверхструктурированное общество» в средствах коммуникации, ценностях, смыслах, значениях, когнициях, способах самореализации, интенциях и «постструктурных инновациях». Это «сверхбольшая» и «сверхсложная» структура, которая и инициирует возникновение и развитие культурно-информационных синергопроцессов. При это прежняя структура знаний «реструктурируется», а новая структура знаний может становиться компьютерно-сетевой, сверхбольшой и мегасложной сетевой «сверхструктурой». И тогда сама власть попадает в зависимость

от инновационного знания. В современном глобализованном социуме она превращается в «информационно-сетевую» власть «компьютерного контроля» над обществом. Но при этом в условиях посткапиталистической системы «информационализма» она не отказывается от насилия и действует по схеме: «насилие – благосостояние – знание» [11, с. 512–514]. Хотя изменяется социальное качество информационного общества, которое социокультурно трансформируется и становится культурно-информационной системой.

Трансформация социального качества информационного общества. Подобные качественные изменения выявляются не только в его коммуникативной организации и коммуникативном управлении, но и в таких «исходных моделях коммуникации, что влечет за собой появление «общих коммуникационных технологий XXI века», качественное изменение всего социального мира людей в пространстве «современность – постсовременное будущее» [9, с. 27]. Изменяется сама модель «линейного развития» общества в условиях резкой интенсификации коммуникативных интеракций и когнитивных взаимодействий и утверждается «инновационная модель» с «нелинейным развитием» и действием законов социокommunikативной самоорганизации. Это нелинейная социодинамика коммуникаций, которые «усиливаются» их самоорганизацией за счет интенсивности интеракций, их смысловой и «когнитивной нагрузкой» социокультурного развития, превращением общества в «сверхбольшую систему» «жизненных миров» людей с особенной «групповой динамикой» и «сверхструктурностью». Это культурно-информационная мегасистема, в которой феноменологически возникает «постсовременность» с синергическим качеством самоупорядочивания. Мегамножественность коммуникативных и когнитивных действий и креативных взаимодействий трансформируется в интегральную синергокоммуникацию. Регресс большого количества нереализованных возможностей, личных и коммуникативных нереализаций может порождать «диссипативные структуры» социальной жизни, турбулентии, бифуркации и распад прежних форм социального бытия. Но они могут инновационно трансформироваться, совершать позитивную инверсию (периодически-фазовый переход) в креативно-синергическую реальность более высоких уровней (и мерностей) бытия. «Креативная реальность», которая возникает, по своей природе появляется как «социосинергическая реальность». Синергический эффект выявляется в том, что, в результате инновационно-культурного характера функционирования информации в обществе, ее коммуникативно-когнитивной трансляции на «тонкие» структурные элементы культурной си-

стемы («жизненные миры» и «жизнедеятельные содружества»), эти «культуроэлементы» и «креатоэлементы» (культурокоды и креатокоды) начинают интенсивно взаимодействовать и коммуницировать в усиленном режиме. Они входят к интеракции, которые раньше не были им присущи: ценностно-стимулирующие, интересубъективно-герменевтические, смыслосоздающие, семиологические, экзистенциально-ценностного выбора и ценностной детерминации опредмечивания в когнитивных практиках и на основе креативной самореализации.

Структурные элементы культурной системы приобретают свойства, которые ранее им были не присущи: «коммуникативная сфера общения», «коммуникативная общность», «креативная корпорация», «корпоративная культура», «когнитивное сотрудничество», смыслы, другие значения, детерминации и коды. Вместе с этими новыми свойствами возникает и поэлементная качественная определенность культурной системы уже как социокоммуникативной синергоорганизации: «личность – система», «элемент – система», «многоаспектная целостность», в которой непрерывно «конвергируют, сближаются все эти «аспекты», приобретая все более высокую корпоративную культуру» [13, с. 17]. Ее представляет синергическое качество социальной самоорганизации, социетальности, «эффект эффектора» и эмерджентности [7, с. 132]. В обществе подобная социальная инновация представлена трансформативными разновидностями общественного коммуникативного дискурса.

Новый характер коммуникативных интеракций и информационных процессов в обществе требует своего рассмотрения в контексте духовно-мировоззренческих трансформаций в социальном общении людей, развития их коммуникативных сил на основе нового типа социокоммуникативных общественных отношений, связанных с коммуникативным обменом информацией, культурными достижениями и творческими способностями интересубъектов. На этом пути происходит формирование как нового общественного коммуникативного мировоззрения на основе человеческого взаимопонимания, так и новых социокультурных институтов общества. Для репрезентации подобных общественных инноваций, конечно, нужна теоретическая разработка соответствующего социофилософского подхода к демократическим преобразованиям в обществе, необходимых теоретико-методологических основ для понимания характера мировоззренческих трансформаций в украинском обществе.

Так, новый характер общественных коммуникаций и информационного обмена, практически влияющий на интенсивность и плотность информационно-коммуникативных взаимо-

действий в обществе, может существенно повысить творческую активность и интеллектуальный потенциал всей общественной системы, целенаправленно развить ее мировоззрение в качестве духовно-информационного базиса за счет освоения передовых информационно-коммуникативных технологий, ориентированных на расширенное воспроизводство социального капитала.

Литература

1. Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гюсле. – К. : Лібра, 2003. – 216 с.
2. Дугин А. Эволюция парадигмальных оснований науки / А. дугин. – М. : Арктогея-центр, 2002. – 418 с.
3. Дейк ван Т.А. Язык. Познание. Коммуникация / Т.А. ван Дейк. – М. : Прогресс, 1989. – 312 с.
4. Капица В.Ф. Социальная синергетика культурно-информационного общества / В.Ф. Капица // Статий розвиток гірничо-металургійної промисловості 2006. – Кривий Ріг : Мінерал, 2006. – 156 с.
5. Капица В.Ф. Соціальна філософія культурно-інформаційного розвитку / В.Ф. Капица. – Кривий Ріг : Мінерал, 2012. – 479 с.
6. Леви-Стросс К. Семиотика и искусствоведение / К. Леви-Стросс. – М., 1972.
7. Нагорний Н. Соціологія управління: пошук відповідностей на виклик часу / Н. Нагорний // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – № 1.
8. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / под ред. Г.Л. Тульчинского. – СПб., 2000. – 470 с.
9. Почепцов Г.Г. Коммуникативные технологии XX века / Г.Г. Почепцов. – М. : Рефл-Бук, Веклер, 2002. – 352 с.
10. Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации / А.В. Соколов. – СПб. : Изд. В.А. Михайлова, 2002. – 461 с.
11. Тоффлер А. Метаморфозы власти. Знание, богатство и сила на пороге XXI века / А. Тоффлер. – М. : АСТ, 2001. – 670 с.
12. Хабермас Ю. Філософський дискурс модерну / Ю. Хабермас. – К. : Четверта хвиля, 2001. – 423 с.
13. Хае Г.Д. Корпоративная культура и ценности человека / Г.Д. Хае. – Краматорск : ДГМА, 2001. – 403 с.
14. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. – СПб. : Петрополис, 1998. – 422 с.
15. Lukmann N. Soziale System / N. Lukmann. – Frankfurt am M., 1987.

Анотація

Моргун О. А. Інноваційні синергопроцеси культурно-інформаційного розвитку. – Стаття.

У статті розглядаються інноваційний характер соціальних процесів суспільної модернізації в культурно-інформаційному розвитку соціуму й синергодинаміка соціальних трансформацій. Характер соціокультурних трансформацій сучасного суспільства репрезентативно поданий на суб'єкт-об'єктних, структурних і управлінських трансформаціях.

Ключові слова: синергетика, культурна система, культурикод, комунікативна система, соціокультурна трансформація, синергодинаміка.

Аннотация

Моргун О. А. Инновационные синергопроцессы культурно-информационного развития. – Статья.

В статье рассматриваются инновационный характер социальных процессов общественной модернизации в культурно-информационном развитии социума и синергодинамика социальных трансформаций. Характер социокультурных трансформаций современного общества репрезентативно представлен на субъект-объектных, структурных, а также управленческих трансформациях.

Ключевые слова: синергетика, культурная система, культурокод, коммуникативная система, социокультурная трансформация, синергодинамика.

Summary

Morhun O. A. Innovative sinergoprotsesy cultural and informational development. – Article.

The article deals with the innovative character of social processes the public modernization in the cultural and information society development and social transformation sinergodinamika. The nature of sociocultural transformations of modern society is representative presented at the subject-object, structure and also managerial transformations.

Key words: synergetics, cultural system, cultural code, communicative system, social and cultural transformation, sinergodinamika.

УДК 13; 141.8

О. П. Петрушенко

*доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри українознавства
Львівського національного медичного університету імені Данила Галицького***УТОПІЯ Й УТОПІЧНА СВІДОМІСТЬ:
ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ АНАЛІЗУ**

Термін *утопія* досить часто викликає асоціацію з чимось нездійсненним, неймовірним, вигаданим, проте таким, що має прямий стосунок до політики й ідеології. Це поняття у XX ст. набуло достатньо трагічного забарвлення, оскільки спроби втілити в дійсність певні соціальні проекти, що, зрештою, виявились утопічними, призвели до численних жертв і деформацій як структур життєдіяльності, так і історичної процесуальності [2, с. 353–354]. У наш час, тобто у XX – на початку XXI ст., термін *утопія* зазнав своєрідної дифузії: він часто використовується не лише в соціально-гуманітарній літературі, а й у публіцистиці, засобах масової інформації, у повсякденному спілкуванні, проте в його розумінні та трактуванні не лише немає однозначності, а взагалі важко знайти спільний знаменник [12; 19]. Широке, майже безмежне використання цього терміна свідчить про його важливість для сучасної культури, про його певну необхідність. Тому мета статті – провести дослідження місця феномена утопії в культурному розвитку суспільства, тобто висвітлити філософсько-культурологічний контекст його аналізу.

Почати можна з того, що в кінці XIX – на початку XX ст. утопії активно спростовувались, оцінювались не просто негативно, а із радикальним їх неприйняттям. Але одним із парадоксів утопії можна вважати саме те, що, незважаючи на таку кількість критики, вона не зникла, не втратила не тільки своїх, так би мовити, пасивних прихильників, а й тих, хто бажав надалі створювати й удосконалювати утопічні проекти. З'явилися нові різновиди утопії, нові варіанти мотивації щодо її корисності й соціально-психологічної виправданості. Але головне, можливо, полягало ще й у тому, що інтелектуальні конструкти тих, хто радикально заперечував і критикував утопію, як виявилось згодом, самі включали у свій зміст елементи утопізму, а то й просто були різновидами утопічного мислення. В останньому випадку ми маємо на увазі, по-перше, марксизм, який свого часу сповістив про заміну утопії соціальною наукою, але, урешті, був осмислений низкою дослідників як одна із найграндіозніших утопій [14, с. 656–657]. По-друге, ідеться також і про соціальну доктрину нацизму, яка являла собою абсолютно неможливу суміш економічного прагматизму із зухвалою агресивністю та елементами містицизму й міфотворчості. По-третє, варто також згадати й так звані «технократичні футурологічні проекти», що сповіщали про перспективи майже

цілковитого вирішення, завдяки прогресу техніки та технологій, найбільочіших проблем західної цивілізації на початку XXI ст. і про встановлення або «суспільства масового споживання», або про прихід «технотронної ери» [8, с. 153–162]. Ці, а також і інші подібні приклади мимоволі наводять на думку про те, що з утопією треба поводитись більш виважено й серйозно; фактично у XX – XXI ст. виникли підстави вважати, що той механізм роботи свідомості, який породжує утопії та утопічні проекти, має ширше й більш фундаментальне значення, і його не можна звести лише до конкретних, продуманих ним творів. З іншого боку, небезпідставно деякі мислителі побачили в утопії – через її невмирущість – необхідну складову нормального функціонування соціуму, почали утверджувати думку про позитивне значення утопії, протиставляючи їй, наприклад, ідеології та суворому прагматизму [3, с. 127, 227–229; 6, с. 294–296; 11]. Тому можна без вагань і перебільшень стверджувати, що наприкінці XX – на початку XXI ст. утопія знову стала для сфери соціально-гуманітарного пізнання актуальним, важливим і навіть дещо втаємниченим об'єктом дослідницької уваги.

Що таке утопія в її історично виявлених формах? Це передусім сукупність усних переказів або авторських творів, у яких замальовується фантастично благополучне, щасливе, гармонійне та злагожене життя людей у певному місті, певній місцевості, певній спільноті [15, с. 8]. Картини такого життя подаються з різними ступенями деталізацій, проте в них легко проглядається мотив: усе найкращим чином продумане, дбайливо врегульоване, максимально влаштоване так, щоб люди позбулись усіх тих ганебних вад, які притаманні всім історично наявним суспільствам [5, с. 520–524]. На тлі реального людського існування такі картини досконалого життя мимоволі викликають бажання жити саме так і на додаток – хвилю обурення наявним станом справ, суспільним устроєм та особистісними якостями членів наявного суспільства. Отже, у першому наближенні утопія постає як непереборна мрія про людську й суспільну досконалість (або хоча б оптимальність), як звернення думок до питань про те, як подолати наявні суспільні недоліки й недосконалість окремих людей.

Достатньо виразною особливістю утопії є й те, що картини досконалого стану суспільства та людини були надзвичайно ідеалізованими; досить

часто прямо засвідчувалось, що описаний у певному утопічному творі стан речей – це, безумовно, найкраще з того, про що можуть мріяти люди, проте він нереальний і нездійснений. К. Ясперс був переконаний у тому, що саме прагнення уникнути антиномій реального життя і є смертельною вадою утопій [18, с. 225–226]. Але своєрідна хитрість утопії виявлялась у тому, що, по-перше, вона досить часто своїми змістовими елементами корелювалась із реаліями тих чи інших суспільств, по-друге, вона містила завуальовану пастку: якщо вже комусь спало на думку таке щасливе життя або якщо хтось уже відвідав це «блаженне» суспільство, то, значить, воно є не таким уже неможливим.

В утопії також виявляється й своєрідна гордовитість людського розуму, який, створивши певні конструкти, протиставляє їх реальності, вважаючи не свої винаходи, а саму реальність недосконалою. Тобто, так людський розум із своїми винаходами та уявленнями претендує на статус істинної реальності. Як свідчать наукові джерела, А. Герцен називав утопію «відновленням прав розуму» у формі вигаданої казки, історії [1, с. 34]. Гордовитість розуму може бути побаченою й у тому, що розум в утопії ніби заявляє: описане є неможливим у реальності, але це є більш правильним і привабливим, більш бажаним, ніж те, що є насправді. Тому будь-яка утопія за своїми вимогами та основними претензіями до наявного суспільства постає людиновимірною, орієнтованою на певне розуміння природи людини, а тому, на нашу думку, утопізм заслуговує й на те, щоб постати певною складовою філософсько-антропологічних досліджень. Особливо яскраво людиновимірність утопії виявляється в негативних утопіях (антиутопіях), де засуджується суспільство, якщо воно не враховує, не хоче брати до уваги почуттів та інших особистісних інтенцій людини.

Вивчення феномена утопії в культурологічному контексті передбачає увагу до співвідношення утопії із близькими до неї інтелектуальними утвореннями з різних сфер суспільної свідомості. Так, утопію часто звинувачують у ненауковості, і в цьому убачають її недолік, проте художня література теж ненаукова, але це не вважається її недоліком, оскільки вона, як відомо, виконує дещо інші функції в духовній культурі, ніж ті, на які претендує наука. Ідеї та уявлення, продуковані тими чи іншими утопіями, певними людьми й навіть соціальними групами, приймалися на віру, проте утопія відрізняється від релігійних уявлень і догматів, які теж приймаються на віру. З'ясування взаємозв'язку релігії й утопії ускладнюється тим, що існує низка релігійних утопій, а наявність в утопії та релігії ідеалізованих конструювань і опора на віру не дають змоги просто й однозначно провести між ними чітку межу [7]. Є утопії з певним

філософським підґрунтям, проте утопія, безумовно, відрізняється від філософських систем і концепцій. Виходячи з наведених прикладів, доцільно дослідити та з'ясувати, якими є взаємозв'язки й окреслення феномена утопії в межах суспільної свідомості, культури та культуротворчості.

У зв'язку з розширенням контексту вивчення утопії звернімося і до самого терміна *utopia*, його визначення і трактування. Більшість словників та джерел, не ставлячи перед собою завдання спеціального вивчення утопії як явища суспільної думки й суспільного життя, виходять із етимології цього терміна. Як відомо, сам термін «*utopia*» запроваджено англійським гуманістом Томасом Мором, це слово перекладається як «місце, якого немає». На підставі такого перекладу термін *utopia* часто визначають як «вигадане суспільство або місце, призначення якого – бути стійким етичним або теоретичним ідеалом чи забезпечувати взірці соціальної організації, що протилежні наявним [4, с. 376]. Інший варіант визначення – «модель вигаданого суспільства як втілення суспільного ідеалу, світоглядна форма освоєння майбутнього» [17, с. 659]. Проте в контексті наведених міркувань такі визначення є явно недостатніми й однобічними. По-перше, вони в більшості випадків не звертають увагу на те, що необхідно дати водночас дефініцію як позитивної, так і негативної утопії (антиутопії), причому остання зовсім не ставить своїм завданням змалювати взірцеву соціальну організацію. По-друге, не зрозуміло, що таке «стійкий теоретичний ідеал», чому взірці соціальної організації повинні бути протилежні тим суспільствам, що існують або існували реально, тощо. По-третє, характеристика *вигадане* або *неіснуюче* суспільство як специфічна ознака утопічного теж не витримує критики, тому що в межах культури в казках, романтичній прозі й поезії, науково-фантастичній літературі є багато неіснуючих країн, царств, міст, яких немає, але при цьому ми розуміємо, що до утопії та сфери утопічного все це не має жодного стосунку.

Говорячи про значення терміна «утопія», нам видається важливим відзначити виправданість уживати його у трьох найбільш усталених значеннях. По-перше, це позначення певного культурно-історичного феномена – фіксованих у різний спосіб уявлень про досконале, належне, довершене суспільство. По-друге, утопією називають ті плани та проекти, які не можуть бути втіленими в дійсність. По-третє, терміном «утопія» позначають також будь-які ідеї, думки або уявлення, які занадто далеко відриваються від дійсності або не узгоджуються із реальним станом справ. За всієї, як інколи видається, наближеності наведених тут значень, вони все ж не є тотожними, хоча, поза сумнівом, постають лише різними сторонами утопічних уявлень про суспільство. Коли ми маємо справу із про-

ектами ідеального суспільства (або держави), то до них можуть бути застосовані всі три значення терміна «утопія», проте можна говорити і про утопічність певних інженерних рішень (у другому значенні), і про утопічність деяких наукових гіпотез (у третьому значенні). Пошлемося на авторитетне свідчення: розглядаючи одну з античних версій найкращого типу суспільного управління, відомий у XX ст. філософ О. Кожев відзначає, що її творець і фігурант – Симонід – міркує як типовий інтелектуал, «що критикує реальний світ, у якому він живе, із позиції деякого «ідеалу», сконструйованого ним у дискурсивному універсумі. Цьому «ідеалу» він надає вічної цінності, насамперед тому, що він не існує тепер і не існував у минулому. Справді, Симонід уявляє свій «ідеал» у формі «утопії». А ідеал, поданий у формі «утопії», відрізняється від того самого ідеалу, поданого як «(революційна) ідея, що веде до дії», відрізняється саме тим, що в першому випадку ми не бачимо, як, відштовхнувшись від утопії, перетворити конкретно надану тепер дійсність, щоб вона в майбутньому відповідала ідеалу» [9, с. 323–386]. У цьому уривку нескладно помітити наявність усіх трьох наведених вище основних значень терміна «утопія». При вивченні утопії ми, безумовно, повинні брати до уваги всі ці значення терміна «утопія», проте не змішувати й не отождествлювати їх.

У зв'язку з наведеними міркуваннями, нам видається виправданим сформулювати в ході дослідження таке *робоче визначення утопії*, що поставило б універсальним саме у плані її висвітлення у філософсько-культурологічному контексті. На нашу думку, ключовим поняттям, що може бути спільним знаменником для всіх наведених вище значень терміна *утопія*, є певне уявлення про *належне*. Саме на основі уявлень про належне в утопіях критикують наявне суспільство та пропонують інший, досконаліший суспільний лад. Належне в усій своїй повноті не піддається втіленню в дійсність, звідси й проблематичність реалізації утопії. І, нарешті, осмислення належного не мало б жодного сенсу, якби належне збігалось б із дійсним і не відрізнялось би від нього.

Ще одним терміном, що широко вживається в сучасній соціально-гуманітарній літературі та пов'язане з означеною темою, є *утопічна свідомість*. Оскільки свідомість цивілізованої та соціалізованої людини практично завжди орієнтована на належне – належну поведінку, належні знання, статуси, ролі, то можна стверджувати, що кожна індивідуальна свідомість певною мірою містить у собі утопічний вектор. Проте термін *утопічна свідомість* застосовують переважно для характеристики певних варіантів і напрямів суспільної свідомості, які пропагують серед інших членів суспільства деякі види або типи колективної поведінки та здійснюють розповсюдження

ідей, що подаються як належні, найкращі, найдодільніші для подальшого позитивного розвитку суспільства, причому логічні аргументи на підтримку або проти цих ідей не справляють жодного впливу на сутність та існування такої ідеї. М. Мамардашвілі, описуючи відмінність утопічної свідомості від наукової, указує на те, що в межах наукового стилю мислення неправильний опис або неправильна теорія можуть бути виправлені методами самої ж науки, самої теорії, а у випадку утопічної свідомості ми маємо справу з реалізацією *внутрішніх* станів людини, що пов'язуються з певними словесними формулами й не можуть бути перевірені на об'єктивність засобами самої утопії [10, с. 266]. Такі варіанти свідомості характерні для ліворадикальних угруповань тощо. Часто в межах утопічної свідомості вживаються терміни, яким не надається ніякого точного значення (наприклад *імперіалізм*), тому жодні аргументи, спрямовані проти виявів утопічної свідомості, не мають ані значення, ані впливу на носія утопічної свідомості.

Інший відомий філософ О. П'ятигорський вважає, що, на відміну від утопій минулого, які мали переважно форму цілісних творів із претензією на об'єктивність, сучасні утопії стосуються особливого способу мислення окремої людини. Сутність такого (утопічного) способу мислення полягає в домислюванні того, що могло б статися з людиною за певних обставин, проте не сталося. Саме в цьому, на думку О. П'ятигорського, полягає інтрига утопії – домислити себе минулого до логічного кінця в певній життєвій ситуації [13, с. 144–145]. Як бачимо, утопія знову трактується передусім як певна інтенція свідомості.

Отже, утопічна свідомість, на відміну від наукової або раціональної, пов'язана зі специфічним світобаченням окремої людини або певної соціальної групи, характеризується суб'єктивністю, прагненням не стільки змалювати реальний стан справ, скільки висловити своє бачення певної проблеми, своє ставлення до неї на основі, знову ж таки, інтуїтивного (соціально-психологічного) відчуття належного.

Наведені міркування дають змогу зробити висновки про те, що утопія – явище багатогранне й пов'язане з досить великою кількістю аспектів суспільного буття. Тому утопія та утопічна свідомість заслуговують на те, щоб бути предметом не лише соціально-політологічних, а й філософських і культурологічних досліджень.

Література

1. Батракова С.П. Искусство и утопия: из истории западной живописи и архитектуры XX в. / С.П. Батракова. – М. : Наука, 1990. – 304 с.
2. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев ; сост. и послесл. П.В. Алексеева ; подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. – М. : Республика, 1995. – 383 с.

3. Блох Э. Тьюбингенское введение в философию / Э. Блох ; пер. с нем. Т.Ю. Быстровой, С.Е. Вершинина, Д.И. Криушова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1997. – 400 с.
4. Большой толковый социологический словарь (Collins) / пер. с англ. – М. : Вече, АСТ, 2001. – Т. 2 : П–Я. – 2001. – 528 с.
5. Бэкон Ф. Новая Атлантида / Ф. Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Бэкон ; сост., общая ред. и вступ. статья А.Л. Субботина. – М. : Мысль, 1972. – Т. 2. – 1972. – 582 с. – С. 48–524.
6. Гидденс Э. Последствия современности / Э. Гидденс ; пер. с англ. Г.К. Ольховикова, Д.А. Кибальчича ; вступ. статья Т.А. Дмитриева. – М. : Издат. и консалт. группа «Праксис», 2011. – 352 с.
7. Горфункель А.Х. Гуманизм, христианство и утопия (Томас Мор) / А.Х. Горфункель // Философия эпохи Возрождения. – М., 1980. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1330>.
8. Грант Дж.П. Философия, культура, технология: перспективы на будущее / Дж.П. Грант // Новая технократическая волна на Западе / сост. и вступ. статья П.С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1986. – 453 с. – С. 153–162.
9. Кожев А. Тирания и мудрость / А. Кожев // Кожев А. Атеизм и другие работы / А. Кожев ; пер. с фр. А.М. Руткевича и др. – М. : Праксис, 2006. – 512 с.
10. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики / М.К. Мамардашвили. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 304 с.
11. Мангайм К. Идеология та утопія / К. Мангайм ; пер. з нім. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – 370 с.
12. Петрушенко О.П. Феномен утопії (Методологія дослідження, буттєві корені та соціально-культурні зв'язки) : [монографія] / О.П. Петрушенко. – Л. : Кварт, 2011. – 284 с.
13. Пятигорский А.М. Избранные труды / А.М. Пятигорский. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – 590 с.
14. Рассел Б. Історія західної філософії / Б. Рассел ; пер. с англ. Ю. Лісняка, П. Таращука. – К. : Основи, 1995. – 759 с.
15. Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / пер. с разных языков ; сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М. : Прогресс, 1991. – 405 с.
16. Уэллс Г. Современная утопия / Г. Уэллс // Завтра : фантаст. альманах. – Вып. 1. – М. : Текст, 1991. – 192 с. – С. 120–130.
17. Філософський енциклопедичний словник / ред. колегія, В.І. Шинкарук – голова ред. колегії. – К. : Абрис, 2002. – 744 с.
18. Ясперс К. Психологія світоглядів / К. Ясперс ; пер. з нім. О. Кислюк, Р. Осадчук. – К. : Юніверс, 2009. – 464 с.
19. Snodgrass M.E. Encyclopedia of Utopian Literature / M.E. Snodgrass. – Santa Barbara, 1995. – 644 p.

Анотація

Петрушенко О. П. Утопія й утопічна свідомість: філософсько-культурологічний контекст аналізу. – Стаття.

У статті поставлено завдання подати утопію як складне й різнопланове утворення соціальної культури, що має стосунок не лише до суб'єктивних фантазій, а й до запитів суспільної культури, важливих виявів людини та її ментальності. Через зіставлення утопії

з різними, спорідненими з нею культурними явищами зроблено висновок про обмеженість і однобічність тих її трактувань, що поширені в дослідницьких джерелах. На основі аналізу різних виявів утопії сформульовано її авторське визначення, аргументована така її суттєва риса, як уявлення про належне. Наявність вектора належного в реальному функціонуванні свідомості, особливо в її спрямуванні на регулювання людської діяльності й поведінки, оцінюється автором статті як підстава для ширшого осмислення утопії та утопічної свідомості. Також зроблений наголос на тому, що утопія постає не лише явищем політичним чи ідеологічним, а й соціально-культурним, пізнавальним та антропологічно зумовленим.

Ключові слова: утопія, утопічна свідомість, належне.

Аннотация

Петрушенко О. П. Утопия и утопическое сознание: философско-культурологический контекст анализа. – Статья.

В статье поставлено задание представить утопию как сложное и разноплановое образование социальной культуры, которое имеет отношение не только к субъективным фантазиям, но и к запросам общественной культуры, важным проявлениям человека и его ментальности. Через сопоставление утопии с разными, родственными ей культурными явлениями сделан вывод об ограниченности и односторонности тех ее трактовок, которые распространены в исследовательских источниках. На основе анализа разных проявлений утопии сформулировано ее авторское определение, аргументирована такая ее существенная черта, как выражение представления о должном. Присутствие вектора должного в реальном функционировании сознания, особенно в его направленности на регуляцию человеческой деятельности и поведения, оценивается автором статьи как основание для более широкого осмысления утопии и утопического сознания. Также сделан акцент на том, что утопия является не только явлением политическим или идеологическим, но и социально-культурным, познавательным и антропологически обусловленным.

Ключевые слова: утопия, утопическое сознание, должное.

Summary

Petrushenko O. P. Utopia and utopian consciousness: philosophical and cultural context of analysis. – Article.

The article posed the task to present the utopia as a complex and diversified phenomenon of social culture that is relevant not only to the subjective fantasies, but also to the needs of public culture, important manifestations of the man and his mentality. Through comparison of utopia with different related to it cultural phenomena the author comes to conclusion that the limited and one-sided interpretations of utopia are common in research sources. Based on the analysis of different manifestations of utopia in article is given the author's definition; it is argued, such an essential feature of the utopia, as of ideas about the due. The presence of the due vector in the actual functioning of consciousness, especially in its focus on the regulation of human activity and behavior, is estimated by the author as the basis for a broader understanding of utopia and utopian consciousness. Also emphasizes the fact that utopia appears not only as political or ideological phenomenon, but also as social and cultural, educational and anthropologically conditioned one.

Key words: utopia, utopian consciousness, due.

УДК (520)316.723

К. В. Райхерт

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії естественних факультетов
Одеського національного університета імені І. І. Мечникова**КУЛЬТУРНАЯ ИНДУСТРИЯ ОТАКУ**

Понятие «отаку» привлекает к себе много внимания, когда обсуждаются японская популярная культура, культура потребления и технокультура. Это сложное и неуловимое понятие отсылает к различным практикам фанатов. Объектами интересов отаку являются японские комиксы – манга, японская анимация – анимэ, компьютерные игры и видеоигры, Интернет, компьютеры, книги, фигурки, знаменитости, специальные эффекты и косплей (костюмированные ролевые игры). Обычно, когда речь заходит об отаку, то говорят о субкультуре отаку. Так, например, книга известного американского учёного, работающего в рамках такой дисциплины, как *anime and manga studies*, Патрика Гэлбрэйта называется «Энциклопедия отаку: инсайдерский гид по субкультуре Крутой Японии» (*The Otaku Encyclopedia: An Insider's Guide to the Subculture of Cool Japan*) [10]. Или, например, российский японовед Е. Катасонова в своей монографии «Японцы в реальном и виртуальном мирах» главу, посвящённую отаку, назвала «Субкультура отаку: социальный протест или вынужденная маргинальность?» [2].

Между тем субкультура отаку – это всего лишь одна из возможных форм концептуализации практик отаку. Мы полагаем, что возможны и другие формы. Например, практики отаку можно представить как определённую культурную индустрию (условно можно обозначить её как «отаку-индустрия»).

Целью исследования будет обоснование следующего тезиса: «Отаку-индустрия представляет собой определённую культурную индустрию».

В качестве методологической рамки исследования мы будем использовать концепцию культурных индустрий, предложенную английским исследователем коммуникации и масс-медиа Дэвидом Хезмондалшем и изложенную в его книге «Культурные индустрии». Сам же Д. Хезмондалш называет её «подходом культурных индустрий». Д. Хезмондалш связывает понятие «культурная индустрия» с понятием «культура» в определении валлийского теоретика культуры Раймонда Уильямса. Р. Уильямс понимает культуру как «систему означивания, через которую обязательно (хотя не только через неё) передаётся, воспроизводится, переживается и исследуется социальный порядок» [16, р. 13]. Исходя из определения Р. Уильямса, Д. Хезмондалш объясняет своё видение культурных индустрий: «Говоря

более простым языком, культурные индустрии обычно рассматривались в качестве тех институтов (в основном коммерческих компаний, но также государственных и некоммерческих организаций), которые самым прямым образом участвуют в производстве социального смысла. Таким образом, почти все определения культурных индустрий будут включать в себя телевидение (в том числе кабельное и спутниковое), радио, кинематограф, газеты, журналы и книгоиздание, звукозаписывающую индустрию, первичной целью которых является общение с аудиторией, создание текстов» [6, с. 27–28].

Сразу же следует отметить, что под «текстами» Д. Хезмондалш понимает следующее: «ТЕКСТЫ (TEXTS). В культурном анализе этот термин используется в специальном смысле – для обозначения объектов, артефактов и событий, которые имеют значение. Некоторые аналитики считают, что любой объект, артефакт или событие в мире потенциально открыты для анализа и потому представляются текстами. В данной книге (имеется в виду книга Д. Хезмондалша «Культурные индустрии» – К. Р.) я использую этот термин в более узком, но в то же самое время достаточно широком смысле – в качестве собирательного названия для всех «произведений», производимых культурными индустриями, таких как телепрограммы, фильмы, записи, книги и т. д.» [6, с. 426]. По Д. Хезмондалшу «тексты» связаны с так называемой «символической креативностью»: «СИМВОЛИЧЕСКАЯ КРЕАТИВНОСТЬ (SYMBOLIC CREATIVITY). Процесс, общий для всех человеческих существ, – благодаря ему создаются символы – в основном текст, звуки и образы» [6, с. 426]. Тех, кто вовлечён в символическую креативность, Д. Хезмондалш называет «создателями символов» [6, с. 426].

Мы хотим обратить внимание читателя ещё на один важный аспект подхода культурных индустрий Д. Хезмондалша – деление культурных индустрий на ключевые и периферийные индустрии. Ключевыми культурными индустриями для Д. Хезмондалша являются киноиндустрия, аспекты Интернета, связанные с контентом, музыкальная индустрия, печать и публикация в электронном виде, видео- и компьютерные игры, реклама и маркетинг, радио и телевидение. С периферийными культурными индустриями дело обстоит несколько сложнее: «Как и ключевые

культурные индустрии, периферийные культурные индустрии озабочены прежде всего производством текстов. Но воспроизводство символов ведётся в них полупромышленными или даже непромышленными методами» [6, с. 29]. В качестве примеров периферийных культурных индустрий Д. Хезмондалш приводит театр, живопись, инсталляции, скульптуры. Важно также, что «ключевые и периферийные индустрии взаимодействуют друг с другом. Актёры и писатели могут работать на телевидении и в театре, например, выпускники творческих вузов могут приходить работать в различные коммерческие области, в частности в режиссуру, рекламу и музыку, и уходить из них» [6, с. 30].

Мы предполагаем, что отаку-индустрия как периферийная культурная индустрия возможна благодаря таким феноменам японской массовой культуры, как додзинси и косплей.

Сначала следует обратиться к рассмотрению феномена додзинси. Додзинси (яп. 同人誌) – термин для обозначения некоммерческих литературных журналов, которые самостоятельно издаются самими авторами [8, р. 30]. Слово «додзинси» является сокращением от слова «додзиндзасси» (яп. 同人雑誌) и происходит от слов «додзин» (яп. 同人 ‘единомышленник’) и «си» (誌 ‘журнал’). Создателей додзинси называют «додзинсиками» (яп. 同人誌家) [1, с. 231]. В терминологии Д. Хезмондалша «додзинсики» можно рассматривать как создателей символов. В презентации Подготовительного комитета Комикет 2008 г. о додзинси можно прочитать следующее: «Додзинси в японских словарях определяются как «журналы, которые публикуются коллективными усилиями группой индивидов, которые разделяют общую идеологию или общие цели с намерением создать средство (a medium), с помощью которого их работы могут быть представлены (presented). Возникнув в мире литературы, изящных искусств и научного сообщества, додзинси испытали значительный рост в Японии как средство самовыражения в различных субкультурах, сконцентрированных вокруг манги. На данный момент книги, издаваемые отдельными лицами с намерением представить свой собственный материал, также считаются додзинси. Как правило, додзинси не включены в систему коммерческого издания и дистрибуции. Основная цель публикации додзинси заключается в самовыражении с помощью собственной работы; обычно коммерческая прибыль не является основной причиной для создания додзинси. Дистрибуция додзинси очень ограничена» [14].

По своей сути додзинси представляет собой самиздат, в основном манги, однако возможны и другие варианты: додзин онгаку (яп. 同人音楽, он же – отокэй додзин, яп. 音系同人), то есть додзин музыка; додзин софт (яп. 同人ソフト, он же – додзин гэймз, яп. 同人ゲーム), то есть видеоигры,

созданные отаку; даже додзин анимэ (яп. 同人アニメ), то есть аниме, созданное отаку, и додзин фигура (яп. 同人フィギュア), то есть фигурки, созданные отаку или «Фигур моэ дзоку» (яп. フィギュア萌え族). В отдельную категорию выделяют так называемый «Н-додзин» (яп. エッチ同人, он же – эро додзин, エロ同人), центральным элементом которого является изображение сексуальных отношений. Этот самиздат осуществляется отаку, основными производителями и потребителями являются додзин. Они же и создатели символов в отаку-индустрии.

Известный исследователь в области anime and manga studies Шарон Кинселла вот как объясняет причины распространения культуры додзинси: «В начале 1970-х годов дешёвая и портативная печатная и фотокопировальная техника быстро стала широкодоступной. Теперь любительскую мангу и литературу любого толка можно было легко воспроизвести и распространить, создавая тем самым возможность массового участия в незарегистрированных и неизданных формах культурного производства. В начале 1970-х годов новые возможности, открывшиеся благодаря этой технике, также означали, что сравнительно легко отдельные лица могут создавать небольшие издательские компании. Многие бывшие радикально настроенные студенты, чьи шансы на получение работы в хорошей компании были разрушены из-за их политической деятельности, а также те, кто направил свою энергию на развитие молодёжной культуры по каким-то своим причинам, организовывали одноособные издательские компании, производившие небольшие эротические или специализированные культурные журналы, многие из которых содержали и разделы необычной манги. Другие учреждали издательства, которые постепенно начали специализироваться на печати малых тиражей любительской манги, сделанной по профессиональным стандартам, однако предназначенной для частных потребителей. Благодаря услугам новых мини-издательств люди разных сфер жизни теперь могли печатать и воспроизводить свои работы, не прибегая к услугам больших издательских компаний. Эта сумеречная сфера культурного производства, существующая под суперструктурой массовой коммуникации (масу-коми), стала известна как мини-коммуникации (мини-коми). Средство любительской нецентрализованной и открытой печатной мини-коммуникации можно сравнить с Интернетом в 1990-е годы. Одной из самых распространённых форм мини-коммуникации в Японии стала печатная любительская манга» [11, р. 294].

Немаловажную роль в распространении культуры додзинси сыграли японские законы об авторском праве, которые позволяли создание произведений на основе уже опубликованных работ [7, р. 36].

В контексте изложенного выше необходимо обратить внимание ещё на два момента. Первый момент – приёмы создания манги технически легко усвоить. Это стало возможным благодаря «отцу манги» – Осаму Тэдзука. Как указывает российский исследователь анимэ Б. Иванов, «опыт Тэдзука был массово доступен и привлекателен, он породил целую индустрию, которая технологически продвинулась потом далеко вперёд» [4].

Второй момент связан со спецификой японской визуальной культуры, хорошо описанной российским искусствоведам Н. Пиленко в статье «Своеобразие японской письменности как предпосылка развития визуального мышления и художественных навыков»: «Длительная традиция взаимодействия двух уровней визуальной коммуникации – создания графических предметов искусства и уровня письменности – оказало дуалистическое влияние на японское визуальное восприятие. С одной стороны, их сплетение породило особо развитый графический навык. С другой – сам метод совместного преподнесения текстового и графического контента, где слово и картинка информируют реципиента в равной степени, косвенно сказался на развитии визуального мышления на японских островах. Эти две тенденции оказали сильнейшее влияние на массовую коммуникацию Японии в XX веке, когда возникло масштабное производство комиксов манга. Принято считать, что рождение анимационной культуры на островах связано с послевоенным влиянием американской мультипликации, наводнившей в конце 1940-х годов японские кинотеатры. Несомненно, эта историческая ситуация вызвала подъём национального духа и спровоцировала многочисленные попытки создания собственно японской анимации в качестве своеобразного ответа на американские героические мультфильмы. Тем не менее, очевидно, что, если бы открытие производства анимационных фильмов было бы исключительно результатом иностранных влияний, данная культура не имела бы возможности прижиться в Японии. Поэтому именно исторически сложившаяся культура визуального восприятия, а также традиция создания комикса манга, который по своей сути представляет покадровую роспись сценария анимационного фильма, послужила базисом не только для создания масштабной индустрии анимации, которая на сегодняшний день является стратегической экспортной отраслью Японии, но также для появления обширной аудитории данного типа медиа» [5, с. 8].

Распространение додзинси привело к возникновению рынков додзинси, таких как Комикет и Гатакет. В презентации Подготовительного комитета Комикета 2008 г. о рынках додзинси можно прочитать следующее: «Что такое рынки додзинси? Социальные функции сосредоточены вокруг

демонстрации и дистрибуции додзинси. Градация и функция рынков додзинси могут варьироваться от небольших регулярных собраний, состоящих из нескольких дюжин кружков (групп, издающих додзинси), до больших, таких как Комикет, в которых может быть более 35 тысяч кружков. За пределами Японии подобные форумы обычно связаны с собраниями поклонников манги и анимэ. В Японии рынки додзинси почти всегда являются независимыми публичными событиями, в которых фокус делается на индивидах и группах, которые публикуют додзинси» [14].

Самым известным рынком додзинси является Комикет (англ. Comiket, яп. コミケット, Комикэтто, он же – Comic Market (CM), яп. コミックマーケット, Комикку Макэтто). После закрытия созданного «отцом манги» Осаму Тэдзука журнала COM в 1972 г. исчезло единственное издание, которое публиковало экспериментальную независимую мангу. Тогда ряд молодых создателей манги (мангак) Ёсихиро Ёнэдзава, Тэруо Харада и Дзюн Анива решили создать ярмарку комиксов. Этой ярмаркой стал Комикет, впервые проведённый в 1975 г. [13, р. 40]. Комикет проводится два раза в год. Сейчас его посещают более полумиллиона человек.

Менее известным рынком додзинси является Гатакет (англ. Gataket, яп. ガタケット, Гатакэтто, он же – Niigata Comic Market). Гатакет проводится каждые два месяца в городе Ниигата, Япония, с 1983 г. Регулярно его посещают от 7 до 10 тысяч человек. Гатакет известен своим конкурсом манги (англ. Niigata Manga Competition, яп. にいがた漫画大賞, Ниигата манга тайсё), который проводится каждый сентябрь. Гатакет представляет собой уникальный рынок, так как он спонсируется муниципальными властями города Ниигата.

Додзинси и рынки додзинси играют важную роль не только для отаку, но и для крупных компаний, работающих в культурных индустриях манги, анимэ, видеоигр, так как додзинси и рынки додзинси могут выступать в качестве стартовых площадок для молодых создателей символов. Так, например, ныне всемирно известный мангак Масамунэ Сиро, автор знаменитого «Призрака в доспехах» (яп. 攻殻機動隊, Кёкаку кидётай), начинал с додзинси: в 1983 г. он опубликовал в любительском журнале Atlas Magazine свою первую мангу «Чёрная магия» (Black Magic), которая привлекла к нему внимание крупного издательства «Сэйсинся» и позволила ему в 1985–1989 гг. опубликовать манга-сериал под названием «Яблочное зёрнышко» (яп. アップルシード, Аппуросидо).

Теперь можно перейти к рассмотрению другого феномена – косплею. Косплей (яп. コスプレ, косупурэ, от англ. costume play ‘костюмированная игра’) – это термин для обозначения определённой формы перформанса, который состоит в отображении в режиме реального времени определён-

ных известных персонажей или идей с помощью костюма и характерных модных аксессуаров. Современный косплей возник в Японии в среде отаку, поэтому зачастую в косплее обыгрываются персонажи из анимэ, манги и видеоигр. По сути, косплей является костюмированными ролевыми играми, которые разыгрываются в любых местах, кроме сцены. Автором слова «косплей» является японский продюсер Нобуюки Такахаси; слово было придумано в 1983 или 1984 г.

Феномен косплея ответственен за возникновение так называемых «косплей-ресторанов» (яп. コスプレ系飲食店, Косупурэ-кэй инсёкутэн). Косплей-рестораны представляют собой тематические рестораны и пабы и являются продуктом отаку-культуры. Косплей-рестораны бывают двух видов: «кафе горничных» (яп. メイド喫茶 / メイドカフェ, Мэйдо кисса / Мэйдо кафэ от англ. Maid café ‘кафе горничных’) и «кафе дворецких» (яп. バトラースカフェ, Баторасу кафэ от англ. Butlers café ‘кафе дворецких’).

Как сообщает П. Гэлбрэйт, в кафе горничных «официантки, одеты как (французские – К. Р.) горничные, приносят еду, позируют для фотографий и играют в настольные игры с клиентами. Когда они не заняты выполнением заказов, официантки, называемые горничные (мэйдо), бродят по кафе и вовлекают клиентов в беседу» [9, р. 104]. Первые кафе горничных были открыты в 1999 г. в Акихабара, Токио.

Кафе дворецких появились в 2006 г., тоже в Акихабара, Токио. Как утверждает создательница кафе дворецких Юки Хирохата в интервью CNN, идея, лежащая в основе концепции кафе дворецких, пришла к ней в голову после опроса более 200 японок, из которого она узнала, что японские женщины «хотят кафе, в котором официанты были бы красивыми мужчинами с хорошими манерами, но, что очень важно, были бы западноевропейцами» [15].

Те, кто более или менее знаком с культурой современной Японии, сразу же увидят определённое сходство между кафе горничных и так называемыми «хостесс-барами» (или «хостесс-клубами»). Как сообщает российский востоковед А. Куланов, хостесс – это девушки, работающие в хостесс-барах, «обязанности которых состоят в посильном развлечении клиента с целью «раскрутить» его на выпивку и на регулярное посещение бара, а в свободное время на дополнительные подарки и материальное вспомоществование его «возлюбленной» – хостесс» [3, с. 219]. По сути, хостесс-бар – это осовремененная версия института гейши, только для среднего класса. Нечто подобное можно сказать и о кафе горничных, только их посетителями являются отаку мужского пола разных возрастов.

Кафе дворецких создано по образцу кафе горничных, только для женщин. Оно является в

определённом роде инновацией, так как аналогов хостесс-баров для женщин (наверное, лучше их называть «хост-бары») в Японии нет.

Здесь важно обратить внимание на одно замечание А. Куланова по поводу хостесс: «Клиент (хостесс-бара – К. Р.) прекрасно понимает, что из него, словно насосом, выкачивают деньги, но это доставляет ему удовольствие, почти сексуальное наслаждение» [3, с. 221]. Нечто подобное можно утверждать и по поводу косплей-ресторанов. Дело в том, что основными клиентами этих ресторанов являются отаку, а суть феномена отаку заключается в том, что отаку испытывают, в сущности, сексуальное влечение к вымышленным персонажам и ситуациям, возникающим вокруг этих персонажей, то есть к тому, что японский психиатр и культурный критик, специалист по отаку и хикикомори Тамаки Сайто называет «вымышленным контекстом» (fictional context) [12, р. 227]. Для мужчин-отаку французские горничные – это сексуальный объект, а посещение кафе горничных – это сродни сексуальным ролевым играм. Для женщин-отаку дворецкие-европейцы – это сексуальный объект, а посещение кафе дворецких – это сродни сексуальным ролевым играм.

Выводы. Два феномена японской массовой культуры – додзинси и косплей – определяют культурную индустрию отаку: додзинси это делают за счёт рынков додзинси, на которых отаку могут представлять и распространять созданную ими же самими мангу, причём делают они это среди отаку; а косплей это делает за счёт так называемых «косплей-ресторанов» (кафе горничных и дворецких), по сути, осуществляющих сексуальные фантазии отаку. Феномены додзинси и косплея существуют на периферии культуры анимэ, манги и видеоигр, так сказать, «черпают» образы и идеи из этой культуры. Таким образом, культурная индустрия отаку (отаку-индустрия), построенная на додзинси и косплее, оказывается на периферии культурных индустрий анимэ, манги и видеоигр и предстаёт как периферийная культурная индустрия.

Литература

1. Иванов Б.А. Введение в японскую анимацию / Б.А. Иванов. – 2-е изд. – М. : Фонд развития кинематографии ; РОФ Эйзенштейновский центр исследований кинокультуры, 2001. – 396 с.
2. Катасонова Е.Л. Японцы в реальном и виртуальном мирах : очерки современной японской массовой культуры / Е.Л. Катасонова. – М. : Вост. лит., 2012. – 357 с.
3. Куланов А. Обнажённая Япония. Сексуальные традиции Страны солнечного корня / А. Куланов. – М. : Ломоносовъ, 2013. – 288 с. –
4. Куликов И. Душа японского аниме : интервью с Борисом Ивановым / И. Куликов // Независимая газета. – 18.04.2002. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа :

http://www.ng.ru/ng_exlibris/2002-04-18/8_japan.html.

5. Пиленко Н.Б. Своеобразие японской письменности как предпосылка развития визуального мышления и художественных навыков / Н.Б. Пиленко // Медиа-скоп. – 2014. – № 1. – С. 8.

6. Хезмондалш Д. Культурные индустрии / Д. Хезмондалш ; пер. с англ. И. Кушнарёвой ; под науч. ред. А. Михалёвой. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 456 с.

7. Brenner R.E. Understanding Manga and Anime / R.E. Brenner. – Greenwood Publishing Group, 2007. – 356 p.

8. Clements J. Anime Encyclopedia : A Guide to Japanese Animation since 1917 / J. Clements, H. McCarthy. – 2nd ed. – Berkeley, CA : Stone Bridge Press, 2006. – 592 p.

9. Galbraith P.W. Maid Cafés : The Affect of Fictional Characters in Akihabara, Japan / P.W. Galbraith // Asian Anthropology. – 2013. – Vol. 12. – № 2. – P. 104–125.

10. Galbraith P.W. The Otaku Encyclopedia : An Insider's Guide to the Subculture of Cool Japan / P.W. Galbraith. – Kodansha USA, 2014. – 248 p.

11. Kinsella S. Japanese Subculture in the 1990s : Otaku and the Amateur Manga Movement / S. Kinsella // Journal of Japanese Studies. – 1998. – Vol. 24. – № 2. – P. 289–316.

12. Saitō T. Otaku Sexuality / T. Saitō ; trans. C. Bolton // Robot Ghosts and Wired Dreams / ed. C. Bolton, I. Csicsery-Ronay Jr. and T. Tatsumi. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 2007. – P. 222–249.

13. Schodt F.L. Dreamland Japan : Writings on Modern Manga / F.L. Schodt. – 2nd ed. – Berkeley, CA : Stone Bridge Press, LLC, 1999. – 360 p.

14. What is Comic Market? A presentation by the Comic Market Preparations Committee, February 2008. – Access : <http://www.comiket.co.jp/info-a/WhatIsEng080225.pdf> (Retrieved 2015-03-07).

15. White man cafe in Tokyo. CNN. 2008-07-20. – Access : <http://edition.cnn.com/video/#/video/world/2008/07/20/la.h.japan.whiteman.cafe.cnn?iref=videosearch> (Retrieved 2015-03-07).

16. Williams R. Culture / R. Williams. – Fontana, 1981. – 248 p.

Аннотация

Райхерт К. В. Культурная индустрия отаку. – Стаття.

Субкультура отаку (то есть фанатов японских комиксов – манга, видеоигр и анимации – анимэ) является одной из возможных форм концептуализации практик отаку, причём с позиций социологии и культурологии. Автор статьи предлагает рассматривать практики отаку как периферийную культурную индустрию, периферийную по отношению к культурным индустриям манга, анимэ и видеоигр. Два феномена японской массовой культуры – додзинси и косплей – определяют культурную индустрию отаку. Додзинси определяют культурную индустрию отаку с помощью рынков додзинси, на которых отаку могут представлять и распро-

странять созданную ими же самими мангу, причём делают они это среди отаку. А косплей определяет культурную индустрию отаку с помощью так называемых «косплей-ресторанов» (кафе горничных и дворецких), по сути, осуществляющих сексуальные фантазии отаку. Феномены додзинси и косплея существуют на периферии культур анимэ, манги и видеоигр, заимствуя образы и идеи из них.

Ключевые слова: анимэ, видеоигра, культура, культурные индустрии, манга, отаку, Япония.

Анотація

Райхерт К. В. Культурна індустрія отаку. – Стаття.

Субкультура отаку (тобто фанатів японських коміксів – манга, анімації – аніме та відеоігр) є однією з можливих форм концептуалізації практик отаку, причому з позицій соціології та культурології. Автор статті пропонує розглядати практики отаку як периферійну культурну індустрію, периферійну стосовно культурних індустрій аніме, відеоігр і манга. Два феномени японської масової культури – додзінсі та косплей – визначають культурну індустрію отаку. Додзінсі визначають культурну індустрію отаку через ринки додзінсі, на яких отаку можуть представляти та розповсюджувати зроблену ними самими мангу, причому роблять вони це серед отаку. Косплей визначає культурну індустрію отаку через так звані «косплей-ресторани» (кафе покоївків і дворецьких), які, по суті, реалізують сексуальні фантазії отаку. Феномени додзінсі та косплею існують на периферії культур аніме, відеоігр і манга, запозичуючи образи й ідеї з них.

Ключові слова: аніме, відеогра, культура, культурні індустрії, манга, отаку, Японія.

Summary

Rayher K. W. The Otaku cultural industry. – Article.

The Otaku subculture (i. e. the subculture of the fans of Japanese comic books – manga, animation – anime, and videogames) is one possible form of conceptualization of the otaku practices, moreover from the point of view of sociology and cultural studies. The author of the paper offers to consider the otaku practices as a peripheral cultural industry regarding to cultural industries of anime, manga and videogames. Two phenomena of Japanese mass culture – doujinshi and cosplay – shape the otaku cultural industry. Doujinshi shapes the otaku cultural industry through doujinshi markets in which otaku might represent and distribute manga made by them among other otaku. Cosplay shapes the otaku cultural industry through “cosplay restaurants” (Maid cafés and Butlers cafés) in which sexual fantasies of otaku would come true. Phenomena of doujinshi and cosplay are on the periphery of cultures of anime, manga and videogames and borrow the images and ideas from them.

Key words: anime, culture, cultural industry, Japan, manga, videogame.

УДК 12(316.344)

М. В. Рапаєва
кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри суспільних наук
Національної академії управління

ОСОБЛИВОСТІ ВИЯВУ ҐЕНДЕРНИХ АСПЕКТІВ СОЦІАЛЬНОГО ВИКЛЮЧЕННЯ І СТАВЛЕННЯ ДО НИХ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ: СВІТОГЛЯДНІ ЧИННИКИ

Вивчення ґендерних відносин посідає вагоме місце серед сучасних філософських і соціологічних досліджень, віддзеркалюючи динаміку змін у суспільному житті.

Термін «ґендер» використовується для характеристики психологічних, соціальних і культурних відмінностей у поведінці чоловіків і жінок [4, с. 119].

Поняття «соціальне виключення» пов'язане з проблемою нерівних можливостей певних груп населення в суспільстві (інвалідів, людей похилого віку, національних меншин тощо). Також до детермінант нерівних можливостей зараховують ґендерну нерівність, що виявляється в доступі до структур влади, сфер зайнятості, доходу та власності чоловіків і жінок.

Характеризуючи ґендерні аспекти соціального виключення в нашій країні, потрібно звернутися до державних соціальних гарантій і законодавства України, згідно з якими визнано «рівний правовий статус жінок і чоловіків та рівні можливості для його реалізації, що дозволяє особам обох статей брати рівну участь у житті суспільства» [7, с. 56]. Проте реальності життя не завжди відповідають цьому Законові. За умов майже повної відсутності ґендерних відмінностей в освітньому рівні населення України спостерігаються значні викривлення у сфері зайнятості, прийнятті політичних в суспільно значимих рішень, доступі до ресурсів, навіть у приватному житті [10, с. 296].

Стереотипи, що впливають на світогляд на підсвідомому рівні та фактично закріплюють природне позитивне ставлення до ґендерних аспектів соціального виключення, часто формуються засобами масової інформації. Молодь (населення віком від 14 до 35 років) є найбільш вразливою щодо сприйняття цих стереотипів, тому усвідомлення нею специфіки ґендерних аспектів соціального виключення надасть можливість для подолання негативних виявів. Саме на молодь як на майбутнє країни покладаються сподівання щодо подальшої побудови України як європейської демократичної держави, основаної на рівних правах чоловіків і жінок у суспільстві. Тому досліджувана нами проблема є надзвичайно актуальною на сьогодні.

Ґендерні аспекти соціального виключення в різних сферах суспільного життя України до-

сліджені Е. Лібановою та колективом авторів [10, с. 296–317], але ними не висвітлюються особливості їх сприйняття й усвідомлення українською молоддю. Ґрунтовно проаналізували ґендерні стереотипи та ставлення до них суспільства Ю. Саєнко, М. Васильчук, Л. Амджадін, Г. Герасименко й ін. [3], однак вони зосереджувались на динаміці поглядів чоловіків і жінок України, не виділяючи молодь окремою віковою групою. Значна кількість статистичної інформації та висновків щодо виявів ґендерних аспектів соціального виключення у вищій освіті нашої країни представлена роботою І. Когут [8]. Специфіку поглядів молоді на різні аспекти життя всоціумі висвітлює С. Ничипоренко [11], тоді як аналіз ґендерних аспектів соціального виключення не надається. Ґендерні дослідження різних сфер життєдіяльності українського суспільства здійснені такими науковцями, як Р. Ануфрієва, О. Балакірева, О. Бойко, О. Волкова, В. Довженко, О. Забужко, О. Іваненко, К. Карпенко, Н. Лавріненко, О. Макарова, І. Мироненко, М. Скорик, В. Фесенко та ін. Проте всі вони тільки частково тією або іншою мірою торкаються деяких факторів досліджуваної нами проблеми, тоді як комплексний аналіз особливостей вияву ґендерних аспектів соціального виключення та ставлення до них української молоді, формування світоглядних чинників відсутній.

Метою статті є виявлення сучасних тенденцій і поглядів української молоді на ґендерні аспекти соціального виключення та пошук можливості надання практичних рекомендацій для подолання негативних виявів і стереотипів досліджуваної проблеми.

Ґендерні аспекти соціального виключення в Україні переважною мірою виявляються в доступі до структур влади, сфер зайнятості, доходу та власності чоловіків і жінок.

Сфера політичних і суспільно значимих рішень охоплює політичну систему суспільства й управління (не тільки державного, а й вищій щаблі управління комерційних організацій), проте жінки переважно залишаються за її межами, незважаючи на те що їх рівноправна участь є вимогою елементарної справедливості й демократії, умовою сталого розвитку суспільства. Хоч Україні властивий високий

освітній і професійний потенціал жінок (серед усіх країн світу рівень освіти українських жінок визнаний дуже високим, його індекс становить – 1.000 – це максимальне значення, а 91,5% дорослих жінок мають як мінімум середню освіту [1, с. 12]) і наявне законодавство, що проголошує гендерну рівність, реальне представництво жінок у складі Верховної Ради України за часи незалежності впродовж років залишається дуже низьким. Якщо за часів СРСР жінки стабільно становили понад 30% депутатів Верховної Ради завдяки системі штучно встановлених квот, то з моменту здобуття незалежності їх відсоток різко скоротився і мав невисоку динаміку зростання (протягом 1991–1993 рр. кількість жінок не перевищувала 3%, у 1998 р. становила 8,1%, у 2004 р. – 5,6%, 2006–2010 рр. – 8,7%). Ці показники надзвичайно далекі не тільки від європейських, а й від середньосвітових (за даними Міжпарламентського союзу станом на 31.05.2009 р. середній показник представництва жінок у національних парламентах країн світу становив 18,4%). За своїми показниками Україна поступилась навіть окремим ісламським державам із фундаменталістськими традиціями щодо обмеження ролі жінок у суспільстві сферою приватного життя. Так, за даними Міжпарламентського союзу того ж року середній регіональний показник представництва жінок у національних парламентах арабських держав світу становив 9,1%, перевищуючи відповідний показник України [10, с. 301]. У сьомому скликанні (2012–2014 рр.) депутатські мандати отримали вже 43 жінки, тобто 9,7% від загальної кількості парламентарів. Незважаючи на це, позиція нашої країни за участю ролі жінок у політиці з 2006 р. до 2013 р. різко знизилась з 97 до 119 місця (зі 136 місць), що вказує на спад показників України за глобальним гендерним індексом [1].

Проаналізувати гендерний склад високопосадовців комерційних організацій України важко за умов відсутності відповідних моніторингів, проте статистика вибірових обстежень і ситуативних досліджень населення, проведених Держкомстатом України засвідчує, що частка жінок на вищих управлінських посадах у промисловості не перевищує 20%, у сільському господарстві – 9, 5%. У невиробничих галузях економіки (навіть у роздрібній торгівлі, готельному й ресторанному бізнесі) частка жінок на вищих керівних посадах не перевищує 25%. Більшість жінок зосереджена на нижчих сходинках службової ієрархії. Наприклад, на державній службі на посадах нижчого рівня їх 79,4%, тоді як із просуванням до управлінських посад спостерігається скорочення до 14,6%

[10, с. 303]. Тобто, амплітуда висхідної соціальної мобільності для жінок є надзвичайно вузькою, оскільки чим вища посада, тим менший до неї доступ.

Розбіжність у заробітній платі чоловіків і жінок часто зумовлена дискримінаційною практикою на ринку праці, виявом якої є нарахування більших премій, надбавок до заробітної плати, надання бонусів чоловікам, а також від початку призначення різної заробітної плати при наймі на однакові посади на підприємствах приватної форми власності, незважаючи на однаковий рівень освіти й досвід роботи чоловіків і жінок. Дані вибірових обстежень українських домогосподарств стверджують, що середні доходи жінок від підприємницької діяльності протягом останніх десяти років становлять із незначними коливаннями приблизно 34,3% відповідної статті доходів чоловіків, а середні доходи самостійної трудової діяльності жінок, відповідно, – 39,5% чоловічого показника [10, с. 313].

Підсумовуючи загальні характеристики гендерних аспектів соціального виключення, варто зазначити, що у 2013 р. за індексом гендерної нерівності Україна посіла 61 місце серед 149 країн. Наприклад, Казахстан і Російська Федерація, відповідно, зайняли 59 та 52 позиції. Щодо даних рейтингу гендерної рівності The Global Gender Gap Report 2014, опублікованих Всесвітнім економічним форумом і представленим 142 країнами світу, перше місце посіла Ісландія, тоді як Україна розташувалась на 56-му місці, випередивши Росію (75) та Польщу (57), поступившись Білорусі (32) й Молдові (25). Це дало ОБСЄ підставу дати Україні пораду розширити представництво жінок у політичному процесі [13].

Можна спробувати інтерпретувати гендерні аспекти соціального виключення, звертаючись до особливостей формування менталітету українського народу. Культ жіночої краси, жінки-матері – берегині домашнього затишку і владної господині у своїй родині має певний відбиток у вихованні й соціалізації чоловіків. Українські жінки більшістю виховують своїх синів, намагаючись ізолювати їх від травмувань інституційності, постійно піклуючись і оберігаючи від будь-яких неприємностей. Стереотипи виховання українських жінок зумовлюють вузьку сімейну соціалізацію синів, де їхнє оточення має бути перевіреним і постійно комфортним. У політиці це виявляється у вигляді кланів, куди входять тільки свої перевірені люди, тоді як доступ «чужинцям» до цієї «сім'ї» закритий. У будь-якій професійній сфері українські чоловіки прагнуть бути більше друзями, ніж конкурентами, де кращим є конформізм, ніж протистояння колективу

і статус «білої ворони» [14, с. 656–658]. Не дивно, що доступ жінок до такого дружнього чоловічого сімейного колективу буде закритим, щоб не вносити розлад у його функціонування. Тут пропагується чоловіча корпоративна культура, у якій жінки відіграють лише декоративну роль.

Зазначені в дослідженні вияви гендерних аспектів соціального виключення мають як пряме, так і опосередковане відображення в засобах масової інформації, бо саме вони вважаються одним із основних агентів соціалізації. Інтернет, фільми, телебачення, газети, журнали не тільки наочно, а й на підсвідомому рівні демонструють моделі поведінки чоловіків і жінок у всіх сферах життя. Вони мають відігравати вагомий роль у подоланні гендерної асиметрії, оскільки за умов демократичних перетворень розвиток гармонійного суспільства на правах гендерної рівності є надзвичайно актуальним.

Ураховуючи за результатами опитувань українського населення те, що найпопулярніший спосіб проведення ним дозвілля – це перегляд телепередач (77% у 2002 р., 87% у 2007 р. тощо) [3, с. 119], неможливо не розуміти, наскільки сильно впливають засоби масової інформації на формування світогляду, свідомості й поведінки людини в суспільстві. Особливо це торкається дітей, підлітків і молоді.

Дослідити аспекти гендерної нерівності, що мають вияв у всіх засобах масової інформації, не дають змоги межі нашого дослідження, тому спробуємо схарактеризувати деякі з них. Реклама несе в собі явний (інформація про товари або послуги) і латентний, прихований зміст (демонстрація ієрархії взаємодії людей у суспільстві тощо). З одного боку, дається характеристика чудового миючого засобу, а з іншого показується, хто має його використовувати. Латентний бік реклами показує, хто мусить у сім'ї та загалом у суспільстві готувати їжу, поратися по господарству, а хто – приймати стратегічно важливі рішення тощо. Для сучасної реклами є властивим демонстрація жінки як менш компетентної у знаннях і справах. За результатами досліджень, на це звертають увагу 42% експертів-жінок і 21% експертів-чоловіків [3, с. 25]. Якщо жінка постає в ролі експерта в рекламі, то переважно щодо косметичної продукції, ліків для членів родини, проблем виховання дітей, особливостей ведення домашнього господарства тощо.

Оскільки метою статті є аналіз поглядів української молоді на гендерні аспекти соціального виключення, студентами Національної академії управління були проведені дослідження, що допомогли виявити певні характеристики. Отримані результати були досягнуті за

допомогою опитувань студентами громадської думки й анкетувань молоді. Такі анкетування студенти проводили за місцем проживання (міста Київ, Чернігів, Черкаси, Житомир, Полтава тощо), де було опитано 1 853 респонденти віком до 35 років.

Студенти як дослідники також застосовували глибинний дискурс-аналіз щодо гендерної проблематики в засобах масової інформації (аналізували рекламу, фільми, телевізійні програми, журнали, газети тощо) з метою виявлення виявів гендерних аспектів соціального виключення. Окрім того, протягом 2012–2014 рр. під керівництвом викладача на практичних заняттях створювались фокус-групи, у яких брали участь студенти третього курсу різних напрямів спеціальностей.

Результати дослідження щодо визначеної проблеми мають такий вигляд. Опитування молоді виявили, що майже половина з них тією чи іншою мірою стикалась із гендерними проблемами соціального виключення. Серед жінок завжди більший відсоток, оскільки значна кількість чоловіків не замислювалась над такими питаннями. Дуже незначний відсоток опитуваних має знайомих жінок, які досягли значних кар'єрних і професійних висот або впливу в суспільстві. Більш детально з відповідями респондентів можна ознайомитись у таблиці 1.

Результати роботи фокус-груп засвідчили певні світоглядні позиції та сформовані стереотипи серед студентської молоді, згідно з якими привабливість жінки не асоціюється з її професіоналізмом. Приблизно 73% студентів чоловічої статі вважають, що гармонійно поєднувати високий професіоналізм із турботами про сімейний затишок для жінки – майже неможлива справа. Дуже часто лунали думки, що жінка-політик не може бути компетентною на рівні з чоловіком у вирішенні професійних питань. Студентки визнали, що їм також імпонує стереотип жінки-моделі, яка має заможного чоловіка, бо так можна забезпечити собі набагато легший життєвий шлях. Розглядаючи проблему фокус-групами більш ґрунтовно, дійшли висновку, що значною мірою такі стереотипи і світоглядні чинники часто навіюють засоби масової інформації (фільми, телевізійні програми, реклама тощо). Дискурс-аналіз гендерної проблематики, здійснений студентами, дав змогу дійти висновків, що гендерні проблеми соціального виключення переважною мірою йдуть в унісон із інформацією, поданою в Інтернеті, у фільмах, телевізійних програмах, рекламі. Натомість дискурс-аналіз вітчизняних друкованих засобів масової інформації (статей газет, журналів тощо) не засвідчив гендерного викривлення.

Таблиця 1

№ з/п	Оцінювані запитання	Жінки до 35 років			Чоловіки до 35 років		
		так (%)	ні (%)	не знаю (не замислювалась над цим питанням) (%)	так (%)	ні (%)	не знаю (не замислювався над цим питанням) (%)
1	Чи стикались Ви з проблемами гендерної дискримінації при прийомі на роботу?	32	25	43	14	31	54
2	Як Ви вважаєте, у нашій країні є розподіл напрямів освіти і сфер професійної діяльності на ті, що вважаються суто чоловічими й суто жіночими?	59	11	30	52	14	34
3	Чи помічали Ви в житті своїх близьких або знайомих жінок проблеми з просуванням кар'єрними сходинками, з оплатою праці тощо	48	19	33	20	33	47
4	Чи є серед ваших знайомих жінки, які досягли визначних успіхів у професійній діяльності й кар'єрних висотах?	7	42	51	6	55	29
5	Як Ви вважаєте, чи актуальна в Україні проблема гендерної дискримінації?	58	17	25	21	49	30
6	Чи потрібно українським жінкам активізувати власні зусилля для поліпшення свого становища в суспільстві?	83	7	10	55	19	26
7	Ви поділяєте думку, що жінка має зосереджувати свої зусилля на сім'ї та побуті, а рівень освіти й кар'єра не мають для неї істотного значення?	32	41	27	57	18	25
8	Чи помічали Ви в засобах масової інформації нерівне ставлення до чоловіків і жінок?	40	31	29	45	8	47
9	На вашу думку, чи має жінка більшу частину своїх зусиль спрямовувати на вдосконалення власної зовнішності, не акцентуючи великої уваги на кар'єрі й удосконаленні професійного рівня?	35	32	33	52	19	29

Отже, державні соціальні гарантії гендерної рівності в Україні не відповідають їхньому реальному стану, становлячи лише законодавче підґрунтя для подальшої реалізації. Опитування української молоді щодо гендерних аспектів соціального виключення підтверджує поширення гендерної нерівності в українському суспільстві, що полягає в непропорційному представленні жіночої статі на вищих посадах, доступі до прийняття управлінських рішень, різній оплаті праці чоловіків і жінок, існуванні сталих патріархальних стереотипів тощо. Це визнає кожен другий серед опитуваної молоді. Вагоме місце у формуванні світоглядних чинників і стереотипів, що сприяють гендерному викривленню, посідають

засоби масової інформації. Переоцінювання таких стереотипів має бути здійснене в усіх сферах життя нашої країни. Дослідження може бути підґрунтям для реалізації подальших змін у напрямі становлення гендерної рівноваги, де молодь має відігравати не останню роль. Виходячи з результатів дослідження, доцільно для всіх верств населення країни здійснювати системну інформаційно-просвітницьку діяльність із питань гендерної рівності. Потрібно активізувати в засобах масової інформації висвітлення законодавчої бази та ініціатив, що забезпечують в Україні гендерну рівновагу. Необхідно втілювати подальше розроблення системи заходів щодо підвищення рівня гендерної свідомості керівників

на підприємствах усіх форм власності, стимулюючи їх до реалізації засад гендерної рівноваги. Доцільно розробити систему заходів для засобів масової інформації, спрямовану на встановлення гендерного балансу щодо трансляції їх продукції, запровадити системні дослідження матеріалів засобів масової інформації стосовно порушення ними гендерної рівноваги, що виявляється в рекламі, негативних висловлюваннях тощо. Для нашої країни існує потреба в забезпеченні державою механізму фінансування й алгоритмів подальшого впровадження гендерної політики. Світогляд молоді – складова підґрунтя для подальшої побудови сучасного демократичного суспільства, тому необхідно втілювати в життя всі програми й уживати всіх заходів щодо подолання гендерних викривлень.

Література

1. Аналіз гендерного індексу, роль жінок в Україні та світі (сучасний стан та динаміка процесів) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://infolight.org.ua/content/analiz-gendernogo-indeksu-rol-zhinok-v-ukrayini-ta-sviti-suchasniy-stand-ta-dinamika-procesiv>.
2. Гендерна дискримінація на ринку праці [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.hrd.com.ua/index.php/news/642-2012-09-17-08-44-59/>.
3. Гендерні стереотипи та ставлення громадськості до гендерних проблем в українському суспільстві / [Ю. Саєнко, Л. Амджадін, М. Васильчук, Г. Герасименко та ін.]. – К. : Центр соціальних експертиз Інституту соціології НАН України, 2007. – 144 с.
4. Гіденс Е. Соціологія / Е. Гіденс; пер. з англ. В. Шовкун, А. Олійник. – К. : Основи, 1999. – 726 с.
5. Добренков В.И. Методы социологического исследования : [ученик] / В.И. Добренков, А.И. Кравченко. – М. : ИНФРА-М, 2009. – 768 с.
6. Досвід реалізації місцевих гендерних ініціатив. Кращі практики місцевого самоврядування // Збірник 29. – К., 2014. – 21 с.
7. Про забезпечення рівних прав і можливостей жінок і чоловіків : Закон України від 08.09.2005 р. № 2866-15 // Відомості Верховної Ради України (ВВР). – 2005. – № 52. – С. 56.
8. Когут І. Чим відрізняються жінки і чоловіки: про гендерну (не)рівність у вищій освіті / І. Когут [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.cedos.org.ua/uk/discrimination/chym-vidrizniaiutsia-zhinky-i-choloviki-pro-hendernu-ne-rivnist-u-vyshchii-osviti>.
9. Людський розвиток в Україні: соціальні та демографічні чинники модернізації національної економіки : [колективна монографія] / [Е.М. Лібанова, О.В. Макарова та ін.]; за ред. Е.М. Лібанової. – К. : Ін-т демографії та соціальних досліджень ім. М.В. Птухи НАН України, 2012. – 320 с.
10. Людський розвиток в Україні: мінімізація соціальних ризиків : [колективна науково-аналітична монографія] / за ред. Е.М. Лібанової. – К. : Інститут демографії та соціальних досліджень ім. М.В. Птухи НАН України, Держкомстат України, 2010. – 496 с.
11. Ничипоренко С.В. Молодіжна сімейна політика в Україні / С.В. Ничипоренко. – Умань : Видавець «Сочинський», 2011. – 217 с.
12. Україна за індексом людського розвитку посіла 83 місце з 187 країн [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://time-ua.com/novini/ukraina-i-svit/3205-proon-ukrana-za-ndeksom-lyudskogo-rozvitku-posla-83-msce-z-187-kran>.

13. У рейтингу гендерної рівності Україна на 56 місці [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://tyzhden.ua/News/122408>.

14. Юрій М.Ф. Соціокультурний світ України : [монографія] / М.Ф. Юрій. – 2-ге вид. – К. : Кондор, 2004. – 738 с.

Анотація

Рапаєва М. В. Особливості вияву гендерних аспектів соціального виключення і ставлення до них української молоді: світоглядні чинники. – Стаття.

У статті розглядаються філософські й етико-гуманістичні чинники гендерних аспектів соціального виключення та ставлення до них української молоді. На молоді покладаються сподівання щодо побудови демократичного європейського суспільства й гендерної рівноваги. Проведене дослідження засвідчило усвідомлення молоддю гендерних аспектів соціального виключення в Україні, яким сприяють гендерні стереотипи. На формування гендерних стереотипів часто впливають засоби масової інформації. Їх робота вимагає детального аналізу й переосмислення. Розуміння молоддю проблем гендерної дискримінації стане початком практичного подолання гендерного дисбалансу в майбутньому. Дослідження може сприяти подальшій реалізації системи заходів щодо гендерної політики.

Ключові слова: гендер, гендерні стереотипи, гендерна нерівність, гендерний баланс.

Аннотация

Рапаева М. В. Особенности проявления гендерных аспектов социального исключения и отношение к ним украинской молодежи: мировоззренческие факторы. – Статья.

В статье рассматриваются философские и этико-гуманистические факторы гендерных аспектов социального исключения и отношение к ним украинской молодежи. На молодежь полагаются надежды относительно построения демократического европейского общества и гендерного равновесия. Проведенное исследование показало осознание молодежью гендерных аспектов социального исключения в Украине, которым способствуют гендерные стереотипы. На формирование гендерных стереотипов часто влияют средства массовой информации. Их работа требует детального анализа и переосмысления. Понимание молодежью проблем гендерной дискриминации станет началом практического преодоления гендерного дисбаланса в будущем. Исследование может способствовать дальнейшей системе мероприятий по гендерной политике.

Ключевые слова: гендер, гендерные стереотипы, гендерное неравенство, гендерный баланс.

Summary

Rapaieva M. V. Features of display of gender aspects of social exception and attitude toward them of the Ukrainian young people: worldview factors. – Article.

The article deals with the philosophical and ethical aspects of display of gender aspects of social exception and attitude toward them of the Ukrainian young people. The construction of democratic European society and gender equilibrium depends on young people. The undertaken study showed a realization of gender aspects of social exception in Ukraine that gender stereotypes promote by young people. Mass media influences forming of gender stereotype often. Its work requires a detailed analysis and rethinking. Young people felt of gender problems of social exception. Understanding of gender discrimination problems by young people will become a beginning for the practical overcoming of gender disbalance in the future. The study can assist in further realization of the system of events of gender politics.

Key words: gender, gender stereotypes, gender inequality, gender balance.

УДК 165.6/.8

Т. І. Солдатська
кандидат філософських наук,
доцент кафедри гуманітарних і соціально-економічних дисциплін
Київського державного інституту
декоративно-прикладного мистецтва і дизайну імені Михайла Бойчука

**«ЛОГІКА ЗАПИТАННЯ ТА ВІДПОВІДІ»
Р. ДЖ. КОЛІНГВУДА ОЧИМА ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ**

Оригінальний філософський підхід видатного британського інтелектуала Р.Дж. Колінгвуда не виправдано стоїть осторонь провідних магістральних сюжетів, які виражаються в сучасних філософських дискурсах. Саме тому є досить слушним висвітлення деяких ключових і неоднозначних моментів, що стосуються «логіки запитання та відповіді» – суперечливого методу Р.Дж. Колінгвуда – і можливостей її використання. Адже, як відомо, «логіка запитання та відповіді» стала вихідним підґрунтям для Колінгвудового вчення про абсолютні передумови, тобто його дескриптивної метафізики. Останню, у свою чергу, можна визначити як історичну дисципліну, мета якої полягає у відтворенні шляхом реконструкції тих чи інших подій вихідних імплікацій кожної історичної доби, а також відтворенні їхньої логічної послідовності. У світлі Колінгвудових міркувань у такий спосіб стає очевидним комплексний характер знання, що завжди рухається від питання до відповіді або навпаки (якщо є бажання розглянути його ретроспективу).

Однак такий інтерпретативний підхід Р.Дж. Колінгвуда, що вказує на доволі специфічне бачення історії, природно дає всі підстави говорити про нього як про герменевта. Це підтверджує й та увага Г.-Г. Гадамера, яку Р.Дж. Колінгвуд привернув не стільки своєю «Ідеєю історії», скільки її методологічним підґрунтям – «логікою запитання та відповіді». Звідси впливають доречні для аналізу моменти: чим для Р.Дж. Колінгвуда є історія, навіщо потрібна реконструкція історичних питань (Reenactment), чи забезпечує такий її розгляд адекватне відновлення історичної події (action), що саме спричинило відверту критику Г.-Г. Гадамера. Усі ці аспекти є досить слушними, адже вони прямо чи опосередковано торкаються «логіки запитання та відповіді», а також указують на про й contra доцільності її використання.

Постать Р.Дж. Колінгвуда лишається суперечливою і з огляду на його паралельні суперечки з представниками оксфордського реалізму й логічного позитивізму, і зважаючи на певний вплив на нього неогегельянця Б. Кроче. Це відображається в дослідженнях самого Р.Дж. Колінгвуда, які не втратили своєї актуальності в тому числі й завдяки детальному розробленню «логіки запитання та відповіді». Зокрема, ідеться про рідкісні тексти

самого англійського філософа – «Есе з метафізики» (“An Essay on Metaphysics”), «Speculum Mentis або мапа знання» (“Speculum Mentis or Map of the Knowledge”), «Філософія омани. Штудії з народних історій, культурного критицизму та філософської антропології» (“The Philosophy of Enchantment. Studies in Folctale, cultural Criticism and philosophical Antropology”), а також відомі на теренах України «Ідея історії», «Автобіографія», «Принципи мистецтва».

Перспективи Колінгвудової філософії визнають авторитетні західні дослідники, до яких належать Ж. Д'оро з цікавою монографією «Колінгвуд і метафізика досвіду» (“Collingwood and metaphysics of experience”), а також Шт. Гельгебі, котрий пропонує до розгляду книгу «Подія як історія: історична думка Р.Дж. Колінгвуда» (“Action as history: the historical thought of R. G. Collingwood”). Також можна виокремити публікації Г. Браунінга, Дж. Коннелі, Р. Крега, І. Гельнера, Дж. МакФі, Р. Мартіна, Ч. Ньюсбаума як авторів, що в різний спосіб розкривають кращі аргументи філософії Р.Дж. Колінгвуда.

Що стосується українських і російських дослідників, варто згадати М. Кісселя з його книгою «Метафізика в век науки. Опыт Р.Дж. Колінгвуда» й нову чудову монографію А. Богачова «Досвід і сенс», де автор розгорнуто висвітлює основні контраверсивні моменти між поглядами Р.Дж. Колінгвуда й Г.-Г. Гадамера.

Мета статті передбачає критичний розгляд філософського методу Р.Дж. Колінгвуда як амбітної спроби об'єктивувати історію, надавши їй достовірну інтерпретацію. Задля цього спочатку варто експлікувати основні риси Колінгвудового бачення історичної події та його розуміння завдань історика як фахівця. Іншим важливим моментом, що потребує окремої уваги, є компаративний аналіз позицій британського філософа та Г.-Г. Гадамера як ключового гравця на іншому полі. Це дасть змогу по-новому оцінити всі тонкощі «логіки запитання та відповіді» й метафізики досвіду Р.Дж. Колінгвуда загалом.

Перше, чим переймався сам Р.Дж. Колінгвуд, було питання: як узагалі можливе історичне пізнання? Адже воно вже передбачає різні варіанти інтерпретації. З одного боку, мається на увазі те, як саме можна міркувати про минуле, не-

підвладне безпосередньому спостереженню; з іншого – ідеться про такий погляд на людську реальність, що має певною мірою відрізнятись від природничих наук. Отже, порушивши питання про можливість історичного пізнання, Р.Дж. Колінгвуд дав зрозуміти, що для нього філософія історії насамперед пов'язана з *історією думки*. У такому разі історичне пізнання логічно перетворюється на рефлексивний аналіз, тобто пошук характерних міркувань тих чи інших фігур, або аналіз рушійних подій чи ситуацій як *агентів* минулого. Відповідний пошук передбачає їхнє *переосмислення* (*re-thinking*) або *перевідкриття* (*re-discovering*), з чого, власне, і бере початок теорія повторного програвання колишнього чужого досвіду.

Отже, згідно з Колінгвудовими міркуваннями, історія, котра претендує на науковість, на відміну від позитивістської методології «ножиць і клею», має сприйматися як *свідчення*, яке можна певним чином проінтерпретувати (інакше кажучи, відповісти на порушене в цьому світлі питання). Залежно від цього розрізняються два типи істориків: компілятори, котрі групують факти й формують із них ті чи інші історичні періоди; наукові історики, котрі насамперед вивчають проблеми. У такий спосіб вони неминуче ставлять запитання. При чому, як запевняє Р.Дж. Колінгвуд, уже під час його формулювання справжні історики знають, як саме треба йти до відповіді [1, с. 364].

Однак це свідчить про одну важливу для англійського філософа річ: *історик мусить програвати минуле у своїй уяві*. Відповідно, аналізуючи ті чи інші джерела, він має встановити проблему, розв'язання якої і пропонує автор джерела або свідчення. Отже, ідеться про те, щоб реконструювати те питання, на яке у свій специфічний спосіб уже відповів автор, висловивши власну думку й надавши певне вирішення порушеної проблеми. Також переосмислення події або документа передбачає обміркування інших потенційних варіантів і розуміння мотивації того, чому було обраним саме це рішення, а не інакше. Проте звідси з'являються, мабуть, найсуперечливіші положення Колінгвудової доктрини, які не сприймаються більшістю його дослідників, зокрема й Г.-Г. Гадамером. Адже, наполягаючи на реконструкції чужої думки, Р.Дж. Колінгвуд ігнорує контекст її виникнення і власний контекст життєвої ситуації історика, уважаючи за неproblemатичне повторення одним розумом акту мислення іншого розуму.

Разом із тим варто тимчасово відволіктися від критики, щоб збагнути базову ідею Р.Дж. Колінгвуда. А згідно з нею, головне завдання історика полягає в тім, щоб проникнути в думки носіїв історії, чиї дії він має дослідити. При чому Р.Дж. Колінгвуд розрізняє *рефлексивні* та

природні події, еквівалентами яких є поняття *action* і *event*. Ця диференціація є досить важливою, оскільки вартими історичного аналізу визнаються лише перші. Річ у тім, що для Р.Дж. Колінгвуда вони є насамперед не реальними психічними актами, а думками, тобто тим, що можна обмірковувати. Саме тому, як підкреслює Г.-Г. Гадамер, Р.Дж. Колінгвуд визначає біографію як антиісторичну (тобто не варту справжнього зацікавлення дослідника), адже вона ґрунтується не на «мисленні», а на «природній події». Виходячи з цього, вона втрачає будь-яку істотну цінність, попри суттєвий фактаж знань про об'ємне життя людини з усіма аспектами її біологічного існування [2, с. 353].

Водночас під час розгляду Колінгвудової концепції може виникнути слушне питання: чи є теорія програвання історичних подій у Р.Дж. Колінгвуда оригінальною? Якщо поглянути на неї уважно, певною мірою вона наближає англійського філософа до позиції В. Дильтає, попри те що Р.Дж. Колінгвуд розкритикував останнього в «Ідеї історії». Річ у тім, що В. Дильтає також переймався пошуками адекватного відтворення минулого. При цьому він розглядав різні артефакти, відомості й документи як допоміжні інструменти для програвання у своїй уяві тієї духовної діяльності, котра послугувала їхньому виникненню. Відповідно до цього, можна сформулювати ключову тезу Дильтаєвого підходу: «Справжнє історичне пізнання є внутрішнім *переживанням* (*Erlebnis*) свого власного предмета, тоді як наукове пізнання є спробою *зрозуміти* (*begreifen*) явища, що постають як зовнішні вистави» [1, с. 241].

Позиція Р.Дж. Колінгвуда з цього приводу, попри всю її загальну схожість із Дильтаєвим підходом, є досить неоднозначною. З одного боку, англійський філософ визнає вище згадану тезу безперечним поступом, порівняно з поглядами інших Дильтаєвих сучасників. Водночас він стверджує, що Дильтаєва думка не уникає суперечностей, оскільки життя для нього передбачає безпосередній досвід, на відміну від рефлексії чи пізнання. А це наштовхнуло його на звернення до психології – дисципліни, котра насамперед ґрунтується на натуралістичних засадах. Саме тому В. Дильтає робить акцент на індивідуальне або, як зазначає Р.Дж. Колінгвуд, «розвиток» чи «розширення особистості». Це значить, що під час переживання подій минулого у своїй уяві, і, відповідно, намагаючись збагнути це минуле, кожна людина неодмінно залучає до власного досвіду окремі досвіди людей минулого. У такий спосіб формується її особистість, феномен якої можна зрозуміти лише в термінах психології.

Однак для Р.Дж. Колінгвуда є очевидним той факт, що в такий спосіб нівелюється значення історії та її зазіхання на достовірність: «Казати, що

історія стає зрозумілою тільки тоді, коли її сприймають у термінах психології, означає стверджувати, що історичне знання неможливе та що єдиним різновидом знання є знання природничої науки» [1, с. 242]. Інакше кажучи, Р.Дж. Колінгвуд закидає В. Дильтаю відверту позитивістську наляштованість. Звідси стає очевидним, чому він не погоджується з фундаментальним розрізненням В. Дильтає, відповідно до якого *бути самим собою* – це царина безпосереднього життєвого досвіду, а *розуміння себе самого* («самопізнання духу») можливе лише за допомогою психології. Адже такий підхід до феномена розуміння, на думку Р.Дж. Колінгвуда, характеризується своєю безумовною упередженістю. Можна спробувати сформулювати її одним реченням: хоча для В. Дильтає минуле живе в безпосередньому досвіді теперішнього, у його переживанні самого себе, цей досвід не можна вважати історичною думкою. Принаймні, такою є позиція Р.Дж. Колінгвуда.

Відповідна критика В. Дильтає, у свою чергу, привертає до Р.Дж. Колінгвуда увагу Г.-Г. Гадамера, котрий визнає її висновки, але при цьому категорично відкидає аргументи: «Те, що в цьому висновку дійсно правда, майже неможливо впізнати через здійснене тут Колінгвудом його обґрунтування» [2, с. 353]. Паралельно Г.-Г. Гадамер порушує зустрічні питання, котрі свідчать про сумніви стосовно доцільності вже Колінгвудової теорії. Зокрема, ким варто вважати цього носія історії, у чие мислення потрібно проникнути? Може, це певний намір, якого людина дотримується в своїх діях? У такому разі чи слушно вважати реконструкцію намірів справжнім розумінням історії?

Природно, що, намагаючись прояснити ці проблемні питання, Г.-Г. Гадамер удається до ґрунтовного аналізу «логіки запитання та відповіді» як фундаментального інструменту Колінгвудової концепції *програвання історичної події*. При цьому він схвалює його різку критику реалізму оксфордської школи, у площині якої й почав формуватися цей нетиповий, перспективний метод. Останній для Г.-Г. Гадамера справді претендує на оригінальність хоча б тому, що він поклав край феномену так званої *історії проблем*, що розроблялася неокантіанством [3, с. 349]. Не менш цінним є те, що Р.Дж. Колінгвуд його застосовує в різних царинах людського досвіду, скажімо, у мистецтві. У такому разі твір мистецтва може бути зрозумілим лише тоді, коли прийнята та чи інша умова щодо його адекватності. Отже, і тут варто відтворювати питання, на яке цей твір може слугувати відповіддю, що Г.-Г. Гадамер навіть визнає за «аксіому всякої герменевтики».

Однак неминучі труднощі з'являються під час застосування «логіки запитання та відповіді» як методу історичного пізнання, де він досить неоднозначно може бути проінтерпретований із погля-

ду його стосунку до феномена *традиції* як історичного *передання*. Інакше кажучи, прагнення Р.Дж. Колінгвуда реконструювати питання, відповіддю на яке є та чи інша історична подія або вчинок відомого діяча, видаються Г.-Г. Гадамеру досить сумнівними і при цьому претензійними.

Зокрема, він стверджує, що Р.Дж. Колінгвуд не помічає багатьох парадоксів, що супроводжують використання «логіки запитання та відповіді». Як наслідок, інколи під час аналізу фундаментальної події, замість одного, реконструюються два різні запитання, котрі відображають і дві різні відповіді. Тобто, Г.-Г. Гадамер убаचाє відмінність між запитанням про смисл окремих епізодів, котрі сталися в ході певної великої події, і запитанням про планомірність цього ходу. І справді, вони збігаються лише в тому випадку, якщо людські очікування наклалися на фактичний хід подій. Однак у такому разі професійному історикові загрожує небезпека гіпостазування історичної події чи всього комплексу подій – приписування події чогось такого, що нібито мали на увазі самі люди, котрі реально пережили цей момент, заздалегідь його передбачивши й урахувавши.

Г.-Г. Гадамер визнає, що ця ситуація є нормальною, наприклад, для Гегеля, згідно з яким філософія історії належить до загальних планів світового духу. З огляду на це тут може йтися про збіг індивідуального задуму й всесвітньо-історичного смислу подій, адже все вважається скерованим та узгодженим. Разом із тим Г.-Г. Гадамер підкреслює: «Перед лицем історичної оповіді гегелівське вчення володіє, напевно, лише частковою істиною» [2, с. 345]. У такий спосіб він указує на випадковий характер такої відповідності, котра аж ніяк не може бути універсальною. Адже реалії життя, навпаки, демонструють суцільну розбіжність між суб'єктивними намірами людини й змістом загального історичного поступу.

Саме тому, на думку Г.-Г. Гадамера, хід речей варто сприймати як щось таке, що постійно змінює наші плани та очікування, часто втручаючись у запрограмовану рутинну діяльність. Певною мірою про це свідчить і так звана «хитрість розуму», або сама історія, що нагадує свавільну комбінаторику, до якої також у свій час апелював Гегель. Отже, згідно з Г.-Г. Гадамером, гіпостазування історичної події неодмінно призводить до хибного розуміння історичного досвіду, притаманного наївному об'єктивізму історичної свідомості.

Тим не менше, саме на це і страждає теорія програвання історичної події у Р.Дж. Колінгвуда, якщо розглядати її з позиції герменевтичного феномена. Й у Г.-Г. Гадамера є вагомі підстави для такої думки. Зокрема, якщо перенести Колінгвудову теорію у площину аналізу текстів, виявиться, що потрібно неодмінно реконструювати вихідний задум автора. Адже головна мета розуміння

в цьому випадку полягає в тім, щоб збагнути, що саме він хотів сказати. Проте філософська герменевтика керується тим, що смислове наповнення тексту не лише не збігається, а й виходить далеко за межі авторського бачення, його суб'єктивних міркувань і мотивацій. Кожен текст містить значно більше, ніж те, що ним хотіли сказати. Він дистанціюється від свого засновника, починаючи жити власним життям. Тому справжнє завдання розуміння має бути спрямованим насамперед на смисл самого тексту, а не авторських інтенцій.

Наступне критичне зауваження Г.-Г. Гадамера зумовлене тим, що Р.Дж. Колінгвуд не дає чітких роз'яснень, за яких умов узагалі-то можлива реконструкція думок автора (історичного діяча, агента). Не є достатньо обґрунтованим і те, чому саме вона претендує на достовірність. Звідси випливає, що Р.Дж. Колінгвуду властиві загальні тенденції історизму, котрий убачає у відповідній реконструкції самозрозумілу претензію на науковість. Саме тому він апелює до адекватного відтворення процесу виникнення тексту, замість звернення до того, що, власне, цей текст промовляє. Це, звичайно, суперечить герменевтичній настанові. Адже, якщо повернутися до позиції Г.-Г. Гадамера, кожний історик чи філолог повинен урахувати принципову незавершеність смислового горизонту, у якому він рухається, розуміючи що-небудь [3, с. 346].

Тобто, історичне передання може бути осмисленим лише в тому випадку, коли усвідомлюється невичерпність тих тлумачень, які отримано в ході подальшого історичного розвитку. Відповідно, ідентичний зміст тексту завжди відкриває нові аспекти значень завдяки новій актуальності в розумінні. Водночас це свідчить про принциповий для герменевтики Г.-Г. Гадамера момент: «Історична скінченність нашого буття спричиняє наше усвідомлення того, що ті, хто прийде після нас, будуть розуміти інакше» [3, с. 347]. А з іншого боку, безсумнівно визнається незмінність самого твору (тексту, події), котрий лише розкриває у процесі розуміння свою смислову повноту. Отже, він залишається ідентичним, що також стосується історії (хоча її інтерпретації постійно набувають нових поворотів і вирішень).

Виходячи з цього, Г.-Г. Гадамер пропонує трансформувати Колінгвудову «логіку запитання та відповіді», що вбачала в тексті відповідь на порушене питання. Він зазначає: «Навпаки, спочатку стоїть питання, з яким текст звертається до нас, – тобто наскільки нас зачепило слово передання...» [3, с. 347]. Отже, відповідно до філософської герменевтики, зміст передання, у якій би формі воно не поставало (тексту, мистецького твору, історичного свідчення), варто розглядати не як завершену або застиглу відповідь, а як відкрите питання, що й надалі примушує людину за-

питувати. З огляду на це будь-яка реконструкція запитання, на яке той чи інший текст слугує відповіддю, сама здійснюється в межах запитання, як саме можна знайти відповідь на запитання, порушене переданням. А це значить, що реконструйоване запитання не може лишатися в межах свого первісного горизонту. Та й узагалі, сама ідея горизонту суперечить методу реконструкції, оскільки остання претендує на його об'єктивування.

З огляду на це позиція Г.-Г. Гадамера щодо Р.Дж. Колінгвуда стає очевидною: «... теорія Re-enactment Колінгвуда хоч і уникає частковості психології, однак вимір герменевтичного передавання, який проходить у всякому розумінні, ним також не враховується» [2, с. 354]. Інакше кажучи, філософську герменевтику неможливо редукувати до простої реконструкції. Отже, для того щоб збагнути те, що справило на людину враження в будь-якому тексті, треба завжди зважати на *відкриту проблематичність (Fraglichkeit)* порушеного в ньому питання, отже, зуміти «перекласти» його відповідно до власної життєвої ситуації. Неможливо говорити про розуміння сторонньої думки, котра є відчуженою від розуміння себе самого. У такому разі радше мають справу із квазірозумінням чужих проблем (фактів історичного минулого), котре ігнорує притаманну кожному інтерпретаторові специфічну *поняттєвість (Begreifen)* і неусувність часової відстані між фактом і тим, хто ним цікавиться.

У такий спосіб Г.-Г. Гадамер підводить до тієї думки, що справжнє розуміння завжди передбачає щось більше за звичайне відтворення чи програвання у власному розумі чужої думки. Воно постійно запитує і, як наслідок, відкриває нові смислові можливості для свого носія. Водночас для Г.-Г. Гадамера, як і для Р.Дж. Колінгвуда, слушним є таке: зрозуміти питання – означає порушити його, а зрозуміти думку – означає зрозуміти її як відповідь на певне запитання [2, с. 349].

Але те, що цікавить, і, відповідно, те, що є предметом запитання, змінюється з плином часу. Тому не існує позаісторичної та позачасової метаінстанції, як, між іншим, ідентичних і самототожних проблем. Адже таке бачення призводить до позірною уявлення про незмінний і статичний смисл кожної проблеми, отже, і єдиний можливий варіант її вирішення. Натомість Г.-Г. Гадамер доводить, що проблема, яку ми ідентифікуємо, насправді вже не буде тією самою, коли ми розуміємо її в дійсному акті запитання. Можливо, тому ще Аристотель сприймає як *проблеми* такі питання, які передбачають відверту альтернативу, отже, поліваріативність аргументів на користь того чи іншого рішення. Це дає Г.-Г. Гадамеру підстави стверджувати, що проблеми взагалі не варто розглядати як реальні питання, смислова генеза яких демонструє спосіб відповіді. Вони швидше є

альтернативами думки, котрі просто не можна лишити без уваги [3, с. 350].

Водночас саме в цьому контексті дає про себе знати в перспективному ракурсі «логіка запитання та відповіді» як підґрунтя дескриптивної метафізики Р.Дж. Колінґвуда. Адже остання самою своєю концепцією передбачає критику поняття «вічна проблема» й відповідних переконань у її універсальній значущості. І, навпаки, вона пропонує до розгляду принцип історичності проблем і їхніх потенційних вирішень. Звідси випливає, що, згідно з Р.Дж. Колінґвудом, «те, що вважається вічною проблемою Р, насправді передбачає серію змінних проблем Р1, Р2, Р3... – проблем, специфічні властивості яких запаморочилися в очах історично короткозорої людини» [4, с. 361–362].

Зокрема, на думку Р.Дж. Колінґвуда, це стає очевидним на прикладі живого мовлення, котре демонструє динамічну, сприятливу до модифікацій стихію. Тому сумнівна спроба зафіксувати застигле «істинне значення» того чи іншого слова має спиратися не на питання: «Що ми маємо на увазі?», а на інше питання: «Що ми намагаємось мати на увазі?». Адже кожного мовця завжди супроводжують певні примари – перешкоди, що призводять до приписування універсального змісту тому чи іншому поняттю без урахування історичного контексту його використання.

Передусім це стосується *атрофованих значень*, безперечно притаманних кожному слову, що має тривалу історію свого вжитку. Інакше кажучи, Р.Дж. Колінґвуд має на увазі застарілі відповідники слова, які, однак, продовжують використовуватися через звичку, при цьому не відображаючи суті справи. Водночас схожа ситуація відбувається й із *аналогічними значеннями*, уживанням яких також характеризується мовлення. Р.Дж. Колінґвуд пояснює: останні зумовлені тим фактом, що, прагнучи оцінити досвід інших людей (носіїв іншої культури, епохи, історичного проміжку часу), ми можемо послуговуватися лише власною мовою [5]. Отже, відбувається асиміляція досвіду, яка, однак, є досить штучною і не усуває вихідних невідповідностей при використанні того чи іншого, не властивого конкретній спільноті історичного поняття.

Якщо спробувати підсумувати, відповідно до Р.Дж. Колінґвуда (що нарешті поєднує його з Г.-Г. Гадамером), не існує незмінних позаконтекстуальних проблем. Також це стосується й відповідних понять, які відображають попередній людський досвід. Зокрема, це демонструє відомий приклад із *«державою»* – словом, котре почало фігурувати за доби Ренесансу з метою розкриття секуляризованої політичної свідомості й насправді має мало спільного з грецьким *«полісом»* – ключовим поєднанням релігійної та політичної життєвих форм у Греції.

Хоча на цьому схожість Р.Дж. Колінґвуда й Г.-Г. Гадамера завершується, попри прагнення об'єктивувати історичне передання або традицію, що є неадекватним із позиції Г.-Г. Гадамера, метод Р.Дж. Колінґвуда може вважатися актуальним і має право на життя. Насамперед це стає помітним, якщо застосовувати його для експлікації творчого процесу, що Р.Дж. Колінґвуд успішно пропонує робити у *«Speculum mentis»* і *«Принципах мистецтва»*. Адже відповідь, до якої прагне митець, – це не лише репродукція, відтворення авторського задуму. Це постійне вираження, пошук *іншого себе*, що зумовлює самореалізацію людини, провокує її уяву, отже, проектує в майбутнє.

Література

1. Колінґвуд Р.Дж. Ідея історії / Р.Дж. Колінґвуд. – К.: Основи, 1996. – 615 с.
2. Гадамер Г.-Г. Істина і метод : у 2 т. / Г.-Г. Гадамер. – К.: Юніверс, 2000. – Т. 1. – 2000. – 478 с.
3. Гадамер Г.-Г. Істина і метод : у 2 т. / Г.-Г. Гадамер. – К.: Юніверс, 2000. – Т. 2. – 2000. – 464 с.
4. Коллінґвуд Р.Дж. Автобіографія / Р.Дж. Коллінґвуд // Ідея історії. Автобіографія. – М.: Наука, 1980. – С. 321–417.
5. Коллінґвуд Р.Дж. Принципи мистецтва / Р.Дж. Коллінґвуд [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.bellabs.ru/Books/Art/Art-01.html#01-1>.
6. Богачов А. Досвід і сенс : [монографія] / А. Богачова. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 336 с.
7. Киссель М.А. Метафізика в век науки. Опыт Р.Дж. Коллінґвуда / М.А. Киссель. – СПб.: Искусство, 2002. – 304 с.
8. Collingwood R.G. An Essay on Metaphysics / R.G. Collingwood. – Oxford : Clarendon press, 2002. – 439 p.
9. Collingwood R.G. Speculum Mentis or Map of the Knowledge / R.G. Collingwood. – Oxford : University press, 1948. – 328 p.
10. D'Oro G. Collingwood and metaphysics of experience / G. D'Oro. – London and New York.: Routledge, 2002. – 179 p.
11. Helgeby St. Action as history: the historical thought of R.G. Collingwood / St. Helgeby. – Published in the USA by Imprint Academic, 2004. – 300 p.

Анотація

Солдатська Т. І. «Логіка запитання та відповіді» Р.Дж. Колінґвуда очима філософської герменевтики. – Стаття.

Стаття передбачає розгляд ключових аспектів філософського методу Р.Дж. Колінґвуда як амбітної спроби об'єктивувати історію, надавши їй достовірну інтерпретацію. Зокрема, детально аналізується, чим для Р.Дж. Колінґвуда є історія, навіщо потрібна реконструкція історичних питань, чи забезпечує її такий розгляд адекватне відновлення історичної події тощо. При цьому автор зважає на позицію філософської герменевтики, що оцінює «логіку запитання та відповіді» як проблематичну з огляду на неспроможність суб'єкта подолати неминучу темпоральну дистанцію між дослідником та історичним фактом. Адже справжнє розуміння завжди передбачає щось більше за звичайне відтворення чи програвання у власному розумі чужої думки. Воно постійно запитує і, як наслідок, відкриває нові смислові можливості для свого носія. Саме тому досить слушною є думка Г.-Г. Гадамера про хід

речей як щось таке, що постійно модифікує наші плани й очікування, часто втручаючись у запрограмовану рутинну діяльність індивіда.

Ключові слова: «логіка запитання та відповіді», подія, відтворення, агент.

Аннотация

Солдатская Т. И. «Логика вопроса и ответа» Р. Дж. Коллингвуда глазами философской герменевтики. – Статья.

Статья предполагает рассмотрение ключевых аспектов философского метода Р. Дж. Коллингвуда как амбициозной попытки объективировать историю, предоставив ее достоверную интерпретацию. В частности, детально анализируется, чем для Р. Дж. Коллингвуда есть история, зачем нужна реконструкция исторических вопросов, предоставляет ли такое рассмотрение адекватное воспроизведение исторического события и т. д. При этом автор берет во внимание позицию философской герменевтики, которая оценивает «логику вопроса и ответа» как проблематичную, исходя из несостоятельности субъекта преодолеть неизбежную темпоральную дистанцию между исследователем и историческим фактом. Ведь настоящее понимание всегда предполагает нечто большее, нежели обычное воспроизведение или проигрывание в собственном разуме чужой мысли. Оно постоянно спрашивает и, как следствие, открывает новые смысловые возможности для носителя. Именно поэтому достаточно обоснованной можно считать мысль Г.-Г. Гадамера о том, что ход событий есть то, что постоянно модифицирует наши

планы и ожидания, часто вмешиваясь в запрограммированную повседневную жизнь индивида.

Ключевые слова: «логика вопроса и ответа», событие, воспроизведение, агент.

Summary

Soldatska T. I. "Logic of question and answer" by R.G. Collingwood in the eyes of the philosophical hermeneutics. – Article.

The article supposes the consideration of basic aspects of Collingwood's philosophical method as the ambitious attempt of totally historical explanation due to its reliable interpretation. In particular it is here in detail analysed what is the history for Collingwood, and why is important the reconstruction of historical questions, gives such consideration the real reproducing of historical event or not et cetera. The author takes here into account the position of philosophical hermeneutics. The last one estimates "the logic of question and answer" as problematic because of human impossibility to overcome the inevitable temporal distance between researcher and historical fact. In fact real understanding always supposes something greater than usual reproducing or strange thought's replaying in the own mind. It always asks and as a result opens new conceptual possibilities for the user. That's why we can think about Gadamer's thought as very appropriate when he describes the course of events as something which constantly modifies our plans and expectations often interfering in the programmed everyday human life.

Key words: "logic of question and answer", event, reenactment, agent.

УДК 930. 29

Н. О. Стратонова*кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Національного університету водного господарства та природокористування***РОЛЬ ВОЛХВІВ У СУСПІЛЬНОМУ ЖИТТІ ДАВНЬОЇ РУСІ
(ЗА ЛІТОПИСНИМИ МАТЕРІАЛАМИ XI–XII СТ.)**

Тема давньоруського жрецтва в пам'ятках літератури (переважно церковного походження) свідомо не розроблялась з огляду на їхню антихристиянську позицію. Проте постаті волхвів таки з'являлись на сторінках літописів, особливо в тих випадках, коли їхні виступи вели за собою міста. Ті свідчення, які ми зустрічаємо в літописах XI–XII ст., позиціонують їх як могутніх діячів, що чинили бунт проти місцевої знаті й князівського боярина. Сила волхвів в очах народу визнавалась навіть самими церковниками.

Мета розвідки – намітити підхід до осмислення своєрідної ролі давньоруського жрецтва в житті тогочасного суспільства крізь призму літописних пам'яток XI–XII ст. Ця мета правомірна з огляду на визначну роль літератури у вітчизняній культурі того часу й на досить високий рівень цієї літератури як форми оповіді про давньоруське суспільство. Крім того, у науковій літературі окремих праць, присвячених волхвам і їхній ролі в житті суспільства Давньої Русі, немає. Лише окремі розділи, присвячені жрецтву, є у роботах Б.А. Рибаківа, О.М. Афанасьєва, Н.Н. Велецької та Ю.М. Кривошеєва. Тому ця тема є актуальною й потребує свого подальшого вивчення. Завданнями статті є аналіз літописних пам'яток періоду XI–XII ст., характеристика ролі жерців Київської Русі в житті тогочасного суспільства, а також з'ясування місця фольклорних магічних вірувань у народному світогляді після прийняття християнства.

Для вивчення релігійної історії Київської Русі надзвичайно важливим є аналіз літописних повідомлень про так звані «повстання волхвів». Літописи зберегли цікаві свідчення про події 1024 р. в Суздалі та про заворушення 1071 р. на території Верхньої Волги. Повідомлення, що аналізуватимуться нижче, не раз розглядались у працях учених, щоправда, основна їхня увага була зосереджена на соціальній сутності подій, а також на поясненні язичницького характеру дій волхвів і їхнього світогляду. Ми ж спробуємо проаналізувати «повстання волхвів» у контексті процесу християнізації. При цьому важливе значення буде мати не лише реконструкція власне язичницьких реалій, що відобразились у літописному тексті, а й можливість інтерпретації подій, що вивчаються, як фактів християнсько-язичницьких взаємовідносин.

«Повість минулих літ» містить такий запис, датований 1024 роком: «... рославу сущу в Новгород тогда в се же лто вьсташа вльъсви в Суждалцихъ избиваху старую чадъ по дьволю наоученью и бсованию глще ко си держать гобино и мтежь великъ и голодъ вь всеи стран тои идоша по Волз вси людье ...» [7, с. 95]. Розуміння та релігієзнавче вивчення літописних повідомлень більшою мірою залежить від того, як перекладати давньоруський вираз «стара чадъ». Один із варіантів перекладу – «старі люди». Він є відносно нейтральним у соціально-економічному плані; старість у цьому випадку має загальнокультурний віковий характер. Історики радянських часів розглядали вищезазначені події як масове народне повстання. І «стара чадъ» була для них соціально-класовою категорією. Так, М.М. Воронін писав, що «повстання було викликане насамперед внутрішніми суперечностями серед населення Суздальської землі, що особливо гострими були в районі, близькому до старої торгової Волги. Тут, очевидно, існувала якась заможна верхівка – стара чадъ – що виділилась із середовища місцевого суспільства; її накопичення у вигляді жита та господарських продуктів робили особливо гострим голод, який охопив цю місцевість. Те, що Ярослав нагально прибув з Новгорода <...> і став на захист старої чаді, засвідчує, що цей прошарок знаходився уже під покровительством князівської влади, будучи опорою її політики на місцях» [4, с. 55].

З близькою версією аналізу подій виступила Н.Н. Велецька. Вона розцінює повідомлення літопису як свідчення епізодичного вияву на Русі (за особливих потреб) давньослов'янського ритуалу «проводів старих на той світ», в основі якого лежить уявлення про всебічний (у цьому випадку – негативний) вплив предків на життя людського колективу. Дії суздальських волхвів, що вбивають «стару чадъ», безсумнівно, пов'язані з подібним релігійно-міфологічним сприйняттям людського суспільства. Необхідно підкреслити, що під час подібної інтерпретації дій волхвів треба бути впевненим у тому, що основний склад населення Суздаля у 1024 р. був слов'янським, незважаючи на те що на його місці колись знаходилось фіномовне поселення.

Найбільш прийнятним підсумком дискусій щодо соціально-економічної складової суздальського «повстання волхвів» може бути, на нашу

думку, такий: власне дії волхвів у Суздалі – це ритуальна акція, під час якої ніякі майнові питання (вилучення запасів зерна тощо) не вирішувались і не повинні були вирішуватись. Проте, можливо, заколот, що охопив усю Суздальську землю, певним чином відобразив економічні суперечності між різними групами населення. Проте, тим не менше, цей уривок засвідчує той великий вплив, що мали волхви на суспільство, яке щойно прийняло християнство: вони очолили народ і відкрито боролись із правлячими військами. Через століття в тому самому Новгороді: «... «вольхвъ вьсталъ при Глб в Новгород глшетъ, бо людемъ и творшетъ, бо (людемъ) І бѣмъ и многы прельсти мало не весь городъ» [7, с. 170]. Цей загальновідомий епізод свідчить про силу впливу язичницьких жерців не лише в сільській місцевості, а й у місті, де давно було затверджено єпископську кафедру та збудовано Софійський собор. У Новгороді волхви продовжували свої дії аж до XIII ст. Усезагальне аутодафе чотирьох волхвів у центрі міста також говорить про те значення, яке надавалось волхвам.

На відміну від подій 1024 р. в Суздалі, висвітлених літописами поверхово, «повстання волхвів» на Верхній Волзі у 1070-х рр. є більш деталізованим. Літописне оповідання про виступ волхвів у 1071 р. відображає інформацію про них, передану укладачеві літопису безпосереднім учасником подій – князівським збирачем дані Яном Вишатичем. Літописець починає своє оповідання про «повстання волхвів», що трапилось на берегах Волги та Шексни, з указівки про настання голоду на Ростовській землі. Літописець повідомляє про появу двох волхвів у Ярославлі, котрі пояснили людям справжню причину голоду. Зробивши свої висновки, волхви відправились вверх за течією Волги й, відвідувавши великі поселення, погости, здійснювали особливі ритуальні обряди.

У той самий рік сталась ще одна подія, пов'язана з волхвуванням: «... и инмъ сице быс вольхвъ вьсталъ при Глб в Новгород глшетъ бо людемъ и твошетъ бо (людемъ) І бѣмъ и многы прельст мало не весь городъ» [7, с. 170]. І лише сміливість Гліба Святославовича, який убив язичницького жреця, дозволила зберегти положення християнства, а після цього розпочати репресії проти язичників. Церковні письменники в той самий час писали про те, що руські люди «словом наречающеся хрестияне, а поганьскы живуще», діявол переманює їх від Бога «трубами, гусльми, русальями» [11, с. 188].

Однією з найважливіших жрецьких функцій був календар, точне визначення строків молінь. Слов'янські волхви повинні були вести спостереження, фіксувати їх, для того щоб, зрештою, створити бездоганний розклад магіч-

них молінь. Для фіксації спостереженого ними матеріалу була придумана особлива знакова система. Прочитання календаря IV ст. дає нам змогу зрозуміти фразу чорноризця Храбра, що у X ст. писав таке: «Пржде убо словне не имху къниг, но чрътами и рзами чьтяху и гатаху погани суще» [10, с. 195].

Створення знакової системи було, очевидно, справою кількох поколінь жерців, що займались волхвуванням. Останні розглядались народом як особливі істоти, що вміли перетворюватись у вовків, повелівати хмарами та влаштовувати затемнення місяця чи сонця: «Облакогонештеи от селян влъкодлаци нарицаются: егда убо погыбнетъ луна иои слънце – глаголють: влъкодлаци луну изъедоша или слънце».

Магічним діям волхвів-чарівників приписувався вплив на всі сили природи, що забезпечували врожай. Діяльність «повелителів хмар» іноді визначалась досить багатообразно: «...Гла-големыя облакопрогоньники и чаровники и хранильники и вълшвъники...» [17, с. 382]. Чародійство тут можна пов'язати з магічними діями, пов'язаними з водою та різними відварами трав. Слово «хранильники» Б.А. Рибаків пов'язує з тими, хто виготовлював талісмани, а «вълшвъники» – з волхвами, котрі впливали на природу [15, с. 282]. Тут зрозумілим є склад жрецької спільноти давніх слов'ян: крім волхвів, які просто відправляли обряди, були ще й ті, хто впливав на природу, виготовляв талісмани й обереги, а також ті, хто робив магічні відвари. Отже, перерахування різних розрядів спеціалістів із тих чи інших видів передбачень і заклинань свідчить про багатоманітність і багатообразність жрецької спільноти Київської Русі XI–XIII ст.

Вільні, підтримані населенням дії волхвів свідчать про те, що в погостах не було постійних представників князівської влади та християнського духовенства. Приходячи в погости, волхви орієнтувались на наявну там адміністративно-територіальну структуру. Тому видається необґрунтованим висновок Ю.Ю. Кривошеева, який розглядав ярославських волхвів як племінних лідерів (так само, як і суздальських волхвів із літописної статті 1024 р.). Волхви не беруть на себе владні повноваження або функції управління. Вони передусім виступають хранителями таємного знання, знають те, що іншим є недоступним. Для аналізу цього явища велике значення мають спостереження щодо пізнавальної функції міфології, яка «виступає в ролі її нормованого обмеження <...>, саме в такій якості міфологія санкціонується суспільством як ідеологія».

Те, що волхви вбивали жінок, яких звинувачували у «приховуванні» продуктивних запасів, природно пояснюється архаїчними уявленнями про розподіл загальної життєвої енергії між при-

роднім світом і людськими колективами. Імовірно, волхви не приносили жінок, яких убивали, у жертву якимось богам або міфологічним істотам. Ці дії можна розглядати саме як ритуальні вбивства. Відомо, що явища, охоплені поняттям «жертвоприношення», є не зовсім однорідними у своїй психологічній основі. Існує жертва-дар і жертва-вбивство, розчленування. Не всяке ритуальне вбивство є жертвоприношенням. Якщо говорити про «жертвоприношення» як одну з універсальї культури, то подібним чином можна розглядати жертву-дар.

Відомий фольклорист і філолог О.М. Афанасьєв зіставив волхвів, котрі вбивали «стару чадь» у Суздалі, та ярославських волхвів 1071 р., розуміючи під виразом «лучьши жены» старих жінок: «.. волхви звинувачували старих жінок у тому, що вони продукували голод, приховували «гобино», тобто врожаї, та робили безуспішними промисли рибалок і мисливців. Віра в можливість і справжність таких злочинів була настільки великою в XI ст., що родичі самі видавали на побиття своїх матерів, дружин, сестер. Жителі не лише не хотіли чинити супротив волхвам, а слідували за ними бевилим натовпом <...>, волхви (навіть якщо припустити з їхньої сторони обман і корисливі розрахунки) діяли лише тому так відкрито та сміливо, що спирались на загальні уявлення свого періоду». О.М. Афанасьєв відмітив, що, за даними різних джерел, «жінок, яких підозрювали в чаклунстві та звинувачували у викраданні дощів та земної плодючості, переслідували в давні часи жорстокими покараннями: спалювали, топили, закопували живцем в землю» [2, с. 394–395].

Частково приймаючи точку зору О.М. Афанасьєва, Н.Н. Велецька трактує повідомлення літопису про вбивства жінок як свідчення ритуалу відправлення «на той світ» старих людей «при досягненні ними певних вікових або фізіологічних критеріїв». Те, що ритуал не передусім ймовірно ворожю, а здійснюється вже після голоду, Н.Н. Велецька пояснює «початковою деградацією звичаю». Отже, вона ставить в один ряд події з участю волхвів у Суздалі та верхньоволзьке повстання волхвів [3, с. 67–68, 70]. Схожі спостереження мав і І.Я. Фроянов, який висловив припущення, що літопис змалював картину розправи з жінками, які за допомогою своїх шкідливих чар затримували врожай. Тому вилучення в них майна мало більш «релігійно-побутовий, ніж соціальний характер» [18, с. 40–41].

Подальші події, описані літописцем у 1071 р., розгортались біля Білоозера: «В то же врем приключис прити Стослава дань ємлющо невисну Вышатину и повдаша єму Блозерьци ко два кудесника избилла многы жены по Волъз и по Шьксн и пришла естъ смо. <...> нь же поиде

самъ безъ ружъ и рш єму троци єго не ходи безъ ружъ соромтъ т нь же повел взти ружьє трокомъ и бста. вѣ трока с нимъ и поиде к нимъ къ лсу ни же сташа сполчившес противу невисну идущо с топорцемъ выступиша нихъ . <...> нь же вшедѣ в горьдѣ. к Блозерьчемъ и реч имъ. аще не имете волхъву сею и не иду васъ за лт. Блозерьци же шедше и ша и и приведоша к нему и реч има, что ради погубисте толико члвкъ. нима же рекшима» [7, с. 115–116]. Невідомо, чи збирались волхви проводити якісь акції в самому Білоозері, розраховуючи на підтримку з боку місцян. Тим більше немає жодних серйозних доказів безумовної належності жителів Білоозера до язичництва в період, що розглядається. Релігійна ситуація на цій території у середині – другій половині XI ст. важко піддається науково обґрунтованій реконструкції.

Отримавши волхвів у свої руки, Ян вирішив розібратись у тому, хто вони та що означають їхні дії з «подолання голоду». Висловлювання волхвів про антихриста, які до цього розповідали про Бога й сатану, імовірно, указують на те, що розповідь Яна про його спір із волхвами, будучи відома літописцю, уже була свого роду християнською інтерпретацією першопочаткових свідчень про язичницький світогляд волхвів. На це не раз вказувало багато дослідників, які звертались до цього літописного тексту. Незвичним є пряме ототожнення антихриста із сатаною. Тематика антихриста може бути пов'язана із відповідними перекладними творами.

Закінчивши свій спір із волхвами, «нь же повел бити и поторгати брад єю сима же битыма и брад поторган проскпомъ реч има нь, что вамъ бз молвьт . нма же рекшима стати намъ предъ Стославомъ». Ян наказав прив'язати волхвів до щогли човна й сам поплив в іншому човні позаду них до устя Шексни, де відбувся останній діалог і де волхви були страчені. Перевізники здійснили кровну помсту, санкціоновану князівським представником. Вони вбили волхвів і повісили їх на дубі. Тут літописець відмічає: «мсть приимша Ба по правд». Ян відправився назад, а волхвів наступної ночі вкрав ведмідь: «въ другую ночь медвѣ влзъ оугрызъ и сн де кудеснику» [7, с. 117].

Той факт, що волхвів повісили на дубі, який стояв в усті Шексни, уже аналізувався в науковій літературі в контексті сприйняття дуба як сакрального дерева, пов'язаного зі світом мертвих і потойбічними силами. Дуб у слов'ян був найбільш шанованим деревом, що пов'язували із богом-горомовержцем, він символізував силу, міцність і чоловіче начало. Оскільки волхви були недостойні християнського поховання, їх, очевидно, і поховали за язичницьким обрядом. Цей факт може свідчити про почесність, яку віддали

волхвам (поховання на священному дереві), як уважає І.Я. Фроянов [18, с. 158].

Не менше значення для реконструкції язичницького світогляду має згадка літописця про ведмеда, що вкрав тіла волхвів. Ще С.В. Анічков припустив, що автор літописної статті 1071 р. натякає на вшанування ведмеда, розповідаючи про з'їдання волхвів, повішених на дубі [1, с. 272]. До цього питання звернувся й І.Я. Фроянов, схилившись до думки про те, що ведмідь не з'їв тіла волхвів, а вкрав їх: «... ведмідь, будучи священною твариною ... уносить волхвів в інший світ, де на них чекає перевтілення та життя, але вже в іншому значенні». Під словом «оугрызъ» варто розуміти дещо інше, ніж з'їв, а саме: відгриз, перегриз. Тим більше, стверджує І.Я. Фроянов, «ведмеді не їдять мертвечину».

Тоді як християнізація йшла шляхом витіснення язичницького політеїзму християнським монотеїзмом, магичні вірування зберігали своє місце в народному світосприйнятті. Це яскраво виявилось і в суздальських подіях, і в діях ярославських волхвів.

Підсумовуючи вищевикладене, ми, отже, маємо можливість підтвердити вихідне припущення про вагомий роль волхвів у суспільному житті населення Київської Русі. Незважаючи на те що самих жерців зображали в негативному світлі, реакція народу на їх пророцтва була в більшості випадків на користь служителів дохристиянського культу, що свідчить про таке :

- у літописних джерелах волхви зображувались як могутні діячі, що могли чинити бунт проти місцевої знаті;
- суспільство, спираючись на загальні уявлення того періоду, не лише не чинило опору жерцям, а й було готове свідомо слідувати за ними, що свідчить про неабиякий вплив на населення, яке вже прийняло християнство;
- незважаючи на усталені християнські вірування, магичним діям волхвів-чарівників приписувався вплив на всі сили природи, що забезпечували врожай;
- світ жерців зображувався літописцями як протиприродний і нелюдський, а персонаж, який їм вірив, піддавався смертельній небезпеці, що, правда, про самих волхвів автори згадували з обережністю, що свідчить про релікти дохристиянських вірувань у світосприйнятті населення Давньої Русі, зокрема про приховану повагу до хранителів недоступного для всіх таємного знання.

Проаналізовані уривки літописних текстів свідчать про те, що тоді як християнізація йшла шляхом витіснення язичницького політеїзму християнським монотеїзмом, магичні вірування та власне сама віра в силу волхвів зберігали своє місце в народному світосприйнятті.

Література

1. Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь / Е.В. Аничков. – СПб. : Стасюлевич, 1914. – 386 с.
2. Афанасьев А.Н. Древо жизни : [избранные статьи] / А.Н. Афанасьев. – М. : Современник, 1983. – С. 53–54.
3. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н.Н. Велецкая. – М. : Наука, 1978. – 105 с.
4. Воронин Н.Н. Восстание смердов в XI в. / Н.Н. Воронин // Исторический журнал. – 1940. – № 2. – С. 55–57.
5. Голубинский Е.Е. История русской церкви : в 2 т. / Е.Е. Голубинский. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Университетская типография, 1901. – Т. 1 : Период первый, Киевский, или домонгольский. – 1901. – 966 с.
6. Еремина В.И. Ритуал и фольклор / В.И. Еремина. – Л., 1991. – 207 с.
7. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей / предисл. Б.М. Клосса. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2 : Ипатьевская летопись [репринт. изд.]. – 1998. – 648 с.
8. Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей, издаваемое Государственной Археологической комиссией Российской академии наук : в 43 т. – Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1926– . – Т. 1. – 2 изд. – 1926. – С. 27.
9. Летопись по Ипатьевскому списку // Полное собрание русских летописей, издаваемое Государственной Археологической комиссией Российской академии наук : в 43 т. – Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1926– . – Т. 2. – 1926. – С. 95.
10. Лихачев Д.С. Повесть временных лет. По Лаврентьевской летописи 1377 г. / Д.С. Лихачев Д. С. ; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. – М. ; Л., 1950. – Ч. 1. – 1950. – 202 с.
11. Новгородский первый летопис // Полное собрание русских летописей / предисл. Б.М. Клосса. – М. : Языки русской культуры, 2000– . – Т. 3 : Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов [репринт. изд.]. – 2000. – 692 с.
12. Пам'ять і похвала князеві руському Володимирі, як хрестився Володимир і дітей своїх охрестив, і усю землю Руську од кінця й до кінця, і як хрестилася бабуня Володимирова Ольга раніше Володимира // Християнство на теренах України I–XI ст. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К., 2000. – С. 367–375.
13. Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве» / Б.А. Рыбаков. – М. : Наука, 1972. – 520 с.
14. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси / Б.А. Рыбаков. – М. : София ; Гелиос, 2001. – 712 с.
15. Рыбаков Б.А. Языческое мировоззрение русского средневековья / Б.А. Рыбаков // Вопросы истории. – 1974. – № 1. – С. 3–30.
16. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка / И.И. Срезневский. – М., 1958. – С. 382.
17. Тимошук Б.А. Языческое жречество в Древней Руси (по материалам городищ-святилищ) / Б.А. Тимошук // Российская археология. – 1993. – № 4. – С. 110–121.
18. Фроянов И.Я. Волхвы и народные волнения в Суздальской земле 1024 р. / И.Я. Фроянов // Духовная культура славянских народов. Литература. Фольклор. История. – Л., 1983. – С. 19–38.

Анотація

Стратонова Н. О. Роль волхвів у суспільному житті Давньої Русі (за літописними матеріалами XI–XII ст.). – Стаття.

Мета розвідки – намітити підхід до осмислення своєрідної ролі давньоруського жрецтва в житті тогочасного суспільства крізь призму літописних пам'яток XI–XII ст. Ця мета правомірна з огляду на визначну роль літератури у вітчизняній культурі того часу й на досить високий рівень цієї літератури як форми оповіді про давньоруське суспільство.

У статті окреслено підхід до осмислення ролі волхвів у суспільному житті Давньої Русі на основі дослідження пам'яток давньоруських літописних матеріалів і їхніх релігійних доміант. Проаналізовано багатоманітність ролей волхвів у суспільному житті тогочасного суспільства, показано місце магичних вірувань у народному світосприйнятті після прийняття християнства. Проаналізовані уривки літописних текстів свідчать про те, що тоді як християнізація йшла шляхом витіснення язичницького політеїзму християнським монотеїзмом, магичні вірування та власне сама віра в силу волхвів зберігали своє місце в народному світосприйнятті.

Ключові слова: волхви, дохристиянський світогляд, літописи, синкретизм, Київська Русь, суспільство, магичні вірування.

Аннотация

Стратонова Н. О. Роль волхвов в общественной жизни Древней Руси (по летописным материалам XI–XII ст.). – Статья.

Цель исследования – наметить подход к осмыслению своеобразной роли древнерусского жречества в жизни тогдашнего общества сквозь призму летописных памятников XI–XII вв. Поставленная цель является вполне правомерной, учитывая выдающуюся роль литературы в отечественной культуре того времени и достаточно высокий уровень данной лите-

ратуры как формы повествования о древнерусском обществе. В статье очерчен подход к осмыслению роли волхвов в общественной жизни Древней Руси на основе исследования памятников древнерусских летописных материалов и их религиозных доминант. Проанализировано многообразие ролей волхвов в общественной жизни общества, показано место магических верований в народном мировосприятии после принятия христианства. Проанализированные отрывки летописных текстов свидетельствуют о том, что в то время, когда христианизация шла путем вытеснения языческого политеизма христианским монотеизмом, магические верования и собственно сама вера в силу волхвов сохраняли свое место в народном мировосприятии.

Ключевые слова: волхвы, дохристианское мировоззрение, летописи, синкретизм, Древняя Русь, общество, магический верования.

Summary

Stratonova N. O. The Magi' roles in the Old Rus' social life (based on chronicles of XI–XII centuries). – Article.

The purpose of this research is to outline an approach to understanding the role of an ancient priesthood in contemporary society through the prism of Kyiv Rus' literature. This objective is fully justified in view of the crucial role of literature in the native culture of the time, and at a fairly high level this literature as a form of stories about ancient society. In the article was made an attempt to analyze the variety of Magi' roles in Old Rus' public life of XI–XII centuries, based on the chronicles of Kyiv Rus literature, to show the place of magical beliefs in the national perception after the adoption of Christianity. The excerpts chronicle texts which were analyzed indicate that at the time when the Christianization took place, the pagan polytheism, magical beliefs and actually belief in the power of the Magi kept their place in the national worldview.

Key words: Magi, pre-Christian world view, chronicles, syncretism, Old Rus, society, magical beliefs.

УДК 93/94:14(075)

Ю. М. Ткачова

аспірант кафедри філософії

Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

КОМУНІКАТИВНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ У СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ

Актуальність теми. Спостерігаючи за сучасними цивілізаційними процесами, розвитком наукових і технологічних досягнень, кризовими ситуаціями техногенної цивілізації, дедалі частіше приходить усвідомлення того, що нині людство не має чіткого розуміння мети та шляхів подальшого розвитку. Цілевизначення людської діяльності зумовлене низкою технічних, бюрократичних, фінансових чинників, а не метою підтримання й поширення життя. Аналіз історії XIX–XX ст. засвідчує, що наука перетворюється на продуктивну силу, а наукова раціональність конститується відірвано від ціннісного контексту. На цьому фоні актуалізується проблема пошуку нового підходу до раціональності не лише у філософії, а й науці загалом. А.В. Назарчук визначає раціональність «основоположним моментом суспільного життя та двигуном культурно-цивілізаційних процесів» [7, с. 77]. Численні дискусії в найрізноманітніших сферах філософського знання, які так чи інакше стосуються проблематики раціональності, слугують одним із вагомих підтверджень того, що вона «виявляється фундаментальною характеристикою соціокультурної реальності та пізнання» [4, с. 265]. Поряд з аналізом самого феномена раціональності, визначення її типології, окреслення специфічно наукових рис актуальним предметом дослідження є визначення ролі та значення комунікативної раціональності в науковому пізнанні.

Стан дослідження. Постнекласична раціональність формується в умовах становлення нових концепцій, теорій, парадигм, у просторі екзистенційних, герменевтичних, лінгвістичних практик і розширює сферу свого впливу з природничих на гуманітарні науки. Пізнавальні рефлексії охоплюють не лише сучасні наукові підходи та їх методологічні вияви, а й ірраціональні, інтуїтивні складники знання. Концепція комунікативної раціональності стала предметом жвавих дискусій серед європейських філософів XX – XXI ст. Дослідження феномена комунікативної раціональності проводили Е. Гусерль, К. Ясперс, Е. Муньє, Р. Рорті, Ч. Пірс, І. Гофман та ін. Він перебуває в центрі уваги найбільш яскравих представників філософії франкфуртської школи – К.-О. Апеля та Ю. Габермаса. До вивчення окремих питань конституювання й характеристики комунікативної раціональності зверталися Ж. Дерида, І. Лакатос, В. Порус, П. Фаєрабенд, Ю. Габермас, Б. Грязнов, В. Стюпін. Ключові по-

зиції учасників розгорнутої дискусії висвітлювали й аналізували у своїх роботах Н. Автономова, І. Касавін, В. Лекторський, Л. Мікешина, І. Фарман, В. Фурс.

Мета статті – на підставі аналізу основних тверджень і підходів до вивчення комунікативної раціональності в сучасній науковій літературі виявити її відповідність постнекласичній стадії розвитку науки.

Упродовж останніх років серед представників філософського товариства тривають обговорення, які так чи інакше дотичні до теми «кризи» раціональності. Шляхів подолання цієї кризи пропонувалося декілька: лінгвістичні й семіотичні концепції, які виникали в лоні герменевтичного напрямку, концепції мовної проблематики, проекти представників Франкфуртської школи та ін. У результаті виникали концепції, так би мовити, нової раціональності, які ставили за мету виявлення таких смислових аспектів раціональності, за допомогою яких можливо було б найбільш точно відобразити стан справ у суспільстві загалом і пізнанні зокрема. У постнекласичній науці одним із варіантів раціональності, сповненої новими смислами та значеннями, спрямованої на процес спілкування між людьми та взаємозв'язок із соціокультурним, аксіологічним контекстом, стає комунікативна раціональність.

Оскільки «наукове пізнання – це інститут людей, що розмовляють, спільно діють» і «в процесі комунікації встановлюють критерії наукової значущості» [5, с. 317], Ю. Габермас називає таку раціональність комунікативною. У теорії *комунікативної дії* він висуває тезу про те, що філософія, захищаючи вимоги розуму, виконує роль не «судді», а інтерпретатора» [5, с. 305]. Через проєкт «раціональної реконструкції» комунікативної компетенції й «універсальної прагматики» вчений здійснив спробу дослідити загальнолюдські складники мовної комунікації в досягненні міжособистісного порозуміння [2, с. 14].

Визначити поняття раціональності загалом, тобто таке, яке б охоплювало всі сфери його застосування, надзвичайно важко, про що свідчить велика кількість концепцій та інтерпретацій у сучасній літературі. Наприклад, за всього розмаїття концепцій і підходів, які стосуються проблеми раціональності (а їх, починаючи лише з XIX ст., у філософській думці було чимало), А. Мінеєва виокремлює «три основні парадигми в розумінні раціональності: як розумності, відповідності нор-

мативної методології та соціокультурної системи, у якій здійснюється діяльність» [6, с. 60]. Підтримують цю думку І. Касавін і В. Порус, які вважають, що «поняття «комунікація», приєднане до поняття «раціональність», уже вказує на соціальну зумовленість процесів, у яких відбувається обмін діями та їхніми результатами» [3, с. 5]. Автори вважають, що комунікативна раціональність – це те, що «описується нормами, які визнані та прийняті на основі згоди» [3, с. 9].

В. Швирьов убачає витоки ідеї раціональності ще в античній філософії, коли вона перепліталася зі «свідомою настановою та обговоренням засадничої світоглядної проблеми «виміру людини в бутті», «проростання», «вписаності» людини в навколишній світ, перетворення цього світу людиною» [14, с. 7]. Автор зауважує, що цей смисл ідеї раціональності надалі не зникає та втілюється в еволюції філософських ідей. Проте з розвитком науки як діяльності й соціального інституту в процесі формування наукової етики виявилися «слабкі місця наукової раціональності як механізму культури». Подолання вад наукової раціональності можливе, зокрема, завдяки поєднанню принципу науково-раціонального (в ідеалі) пізнання з реалізацією гуманістичних ціннісних настанов, яке, на думку В. Швирьова, «не лише повинно бути певною зовнішньою вимогою, а й бути нормою роботи в науці <...> Сучасна наука йде до того, щоб розглядати не лише світ об'єктів, світ речей, а світ, у якому є людина та її діяльність у світі об'єктів і в спілкуванні з подібними до себе» [14, с. 16–17].

Ю. Габермас у двотомній праці «Теорія комунікативної дії», використовуючи поняття комунікації й комунікативної дії, зумів об'єднати у своїй філософії фактично всі теми, які нині хвилюють філософську спільноту: нове розуміння діяльності, спільноти, раціональності, пізнання. На його думку, суб'єкт є передусім суб'єктом комунікативної діяльності, який здатний до раціональної аргументації, він – носій раціональності й відповідальності. Продовжуючи традицію Франкфуртської школи, філософ залишається відданим ідеї раціональності, яка саме через комунікацію покликана розв'язати проблему надмірного впливу науки та техніки на різноманітні сторони людського життя, і пропонує своєрідний засіб уникнення втрати моральності як основи міжособистісного спілкування. Ю. Габермас не погоджується з тим, що розум – «іграшка в руках сліпої волі, прагматичного інтересу чи соціальних інститутів <...> інструментальний розум, відокремлений від моральних цінностей, перестає слугувати людині й навіть звернений проти неї самої» [5, с. 353]. На думку Ю. Габермаса, раціональна особистість – це особистість з адекватним, «тверезим» поглядом на світ, природні потреби якої контролюються розумом.

Переосмислюючи раціональність науки й техніки, автор критикує позитивістську концепцію раціональності за те, що вона вибудовується на такому розумінні науки, яке призводить до ірраціоналізму (і справді, у концепціях представників цього напрямку простежується постійний вибір між двома крайнощами: або універсальні стандарти наукової раціональності, або релятивізм та ірраціоналізм). Зокрема, Ю. Габермас критикує М. Вебера за те, що він за допомогою поняття «раціональність» намагається описати зворотні впливи науково-технічного прогресу на інституціональні рамки суспільства [13, с. 64]. Автор пропонує своєрідний план примирення філософії, науки й культури. Ю. Габермас вважає, що комунікативна раціональність (висловлена в «теорії комунікативної дії») має бути спрямована на гуманізацію людських стосунків. Звертаючись до герменевтики, психоаналізу, визначаючи суспільство як соціокультурний феномен, філософ обґрунтовує своє вчення, залучаючи до аналізу такі поняття, як «праця», «інтеракція», «інтерсуб'єктивність», що інтерпретують суспільний розвиток.

А. Павленко вважає, що в основу філософських поглядів Ю. Габермаса лягли праці Е. Гусерля, які в 50-х рр. XX ст. задали основний вектор розвитку концепції «комунікативної дії». Саме завдяки Ю. Габермасу та Е. Гусерлю комунікативна програма повертає до себе значну увагу та набуває широкого розповсюдження [9, с. 12].

Ю. Габермас наголошує, що комунікативна раціональність – це раціональність, описана нормами, визнаними через згоду. Вона повинна напрацювати, розробити такі нові норми й цінності, які б визнавалися всіма людьми, та спроможна скеровувати соціальні дії в комунікативне річище: «...традиційна філософська проблематика повинна бути представлена й розглянута в новому ракурсі, а саме як «комунікативна раціональність», яка ставить собі за мету аналіз наявних норм і цінностей, а також напрацювання нових, які б визнавалися всіма людьми, були зорієнтованими на гуманні цілі та, відповідно, скеровували б соціальні дії» [11, с. 86]. Загалом схема комунікації Ю. Габермаса виглядає так: суб'єкт інтенціонально намагається зв'язати себе з іншими суб'єктами на основі соціальних правил, у свою чергу цей зв'язок інтерактивно впливає на інших. А ці правила стають комунікативною раціональністю. Іншої раціональності, крім цієї, що утримується в межах комунікації, просто не існує [3].

Запроваджуючи поняття комунікативної дії у філософію, автор намагається підкреслити важливе значення норм і правил, а також важливість їх визнання принаймні двома суб'єктами комунікації для досягнення згоди, раціонального переконання своїх доведень. Теорія комуніка-

тивної дії побудована на кшталт теорії мовних актів. Тобто йдеться про такий своєрідний комунікативний процес, основою метою якого є досягнення порозуміння між суб'єктами цього процесу. Мета теорії комунікативної дії Ю. Габермаса – обґрунтування передумови раціональності процесів досягнення розуміння, де ключового значення набуває не сам зміст, а форма досягнення цього консенсусу. Незважаючи на претензію на універсальність, теорія комунікативної дії в підсумку покликана практично використовуватися в процесі комунікації. «Комунікативна дія» спирається на такі символічні (мовні чи немовні) акти, за допомогою яких суб'єкт може розуміти й контролювати дії людей довкола себе. З одного боку, комунікативна дія спрямована на повідомлення, з іншого – на переговори: мовне повідомлення досягає своєї мети, коли воно приймається іншими членами мовного товариства» [5, с. 319].

Найбільш ефективно комунікативна дія виявляється в дискурсі, який у розумінні Ю. Габермаса тлумачиться як ідеальний вид комунікації, що здійснюється максимально відсторонено від соціальних умов, традицій тощо. Крім того, це здатність громадськості до критики, обговорення, рефлексії соціального буття, яка «застосовується для перевірки дієвості запропонованих гіпотетично виважених норм» [12, с. 167]. Саме дискурс відкриває «можливість необмеженої комунікації, дискусії, під час якої досягається консенсус. Це не просто діалог, а форма колективної рефлексії...» [5, с. 327]. «Раціональність комунікації забезпечується завдяки наслідуванню певних критеріїв, норм, правил; напрацювання цих критеріїв неможливе без їх критики, встановлення консенсусу та його руйнування, коли того вимагає продовження комунікації. <...> Цілі й цінності учасників комунікації, які вимагають чи збереження критеріїв раціональності, чи їхнього відкидання та заміни, виступають як орієнтири, які скеровують розвиток комунікації та стримують її в межах культури» [3, с. 22].

Ю. Габермас виокремлює специфічні умови комунікативної аргументації, у якій індивід обґрунтовує раціональність своїх дій. Насамперед це відбувається на *логічному* рівні через мову, повідомлення. На рівні *риторичного* процесу аргументація повинна дотримуватись умов процедурної відповідності через «ідеальну мовну ситуацію», тобто таку ситуацію, коли спроби досягнення консенсусу захищені від внутрішнього та зовнішнього примусу, а кожен має право на викладення своїх доведень і переконань. За допомогою раціональності залучаються в мовну ситуацію такі поняття, як уточнення сказаного та його смислу.

Особливе місце в теорії комунікативної раціональності Ю. Габермаса відведено мові як ін-

струменту досягнення комунікативного консенсусу. За допомогою мови досягається суспільна згода стосовно того, що є запорукою соціального порядку загалом. У свою чергу комунікативність як властивість природної мови визначається не лише через спілкування, а й як обов'язкова умова раціональності мовної комунікації. Зокрема, основна вимога до тексту полягає в тому, що матеріал повинен будуватися так, щоб не лише було достатньо зрозуміти зміст написаного, а й щоб він був відкритим для критики й дискусій. Умовою раціонального мислення є смисл тієї чи іншої мови, не лише природної, а й наукової, тобто раціональність стає проблемою «сміслової інтерпретації». Далі під час комунікації відбувається вихід на третій *діалектичний* рівень, який відображається через зв'язок свідомості, мови й інформації. Мова викликає переживання та в подальшому сприяє розумінню. Постає проблема виявлення внутрішніх мотивів та інтенцій доповідача, розуміння того, що сказано й для чого сказано. Дія стає раціональною настільки, наскільки вона задовольняє вимоги вищезгаданих трьох рівнів комунікації. Якщо в ході мовної ситуації розуміння досягнуто, то така комунікація стає раціональною [3, с. 30–31].

Комунікативний розум не ставить собі за мету контролювати процес спілкування, а прагне сприяти кращому осмисленню власної позиції з урахуванням позиції співрозмовника. Саме в комунікативних діях розум і мораль можуть бути дотичними та слугують для досягнення консенсусу, порозуміння. Під час такого спілкування відбувається своєрідний «вихід» на нові проблеми, поява нових смислів, нових знань, відбувається не просто народження нового знання, нової інформації, а й становлення нових способів бачення світу, стилю мислення, що є необхідним для наукового знання та спілкування всередині наукового товариства, тим паче у сфері соціально-гуманітарної науки. В. Порус вважає, що «класичні» критерії раціональності слугують для оцінки комунікативних процедур, їхнього характеру та результатів. «Якщо дискусія раціональна, вона призводить до істинного й об'єктивного знання. Проте раціональність повинна виникнути в дискусії, а не передувати їй! Принцип плюралізму змушує припустити, що різноманітні комунікації породжують різноманітні раціональності, причому жодна з них не має наперед визначеної переваги й зобов'язана миритися з існуванням інших, відмінних від неї, раціональностей. Більше того, такий стан справ стає неодмінною умовою плідності наукового дослідження» [10, с. 23].

Отже, Ю. Габермас зумів змістити пріоритети дослідження від когнітивної до комунікативної раціональності, які задають новий вектор розуміння філософії через інтуїтивні, неявні склад-

ники знання. Крім того, підхід Ю. Габермаса, який застосовувався винятково до соціально-історичних, соціально-політичних і соціокультурних феноменів, можна поширювати на когнітивні процеси зміни природничо-наукових парадигм [8, с. 43]. Пошукова програма, запропонована мислителем у вигляді «теорії комунікативної дії», розв'язує проблему адекватного аналізу стану науки, моралі, суспільства загалом і притаманних їм кризових явищ.

Дослідження стану суспільства та науки в 70–80-х рр. ХХ ст. і пов'язаних із ним науково-технічних, інформаційних, економічних трансформацій надихнули автора на пошук нових духовних орієнтирів у розвитку суспільства й людини. Вивчаючи герменевтичні та психологічні практики, Ю. Габермас дійшов висновку, що суб'єкт наукового знання на постнекласичній стадії науки стає критичним, самоусвідомленим, творчим індивідом, раціональність якого не зведена до суто понятійно-когнітивного елемента. Дискусії, дискурс, комунікація стають полем формування нових культурних смислів, які задають вектор подальшого розвитку суспільства, науки та моралі. Значна частина наукової спільноти усвідомлює й визнає наслідки жорсткого розмежування пізнавальних і ціннісних аспектів у науковому пізнанні, що загрожують існуванню і науки, і людства загалом.

Література

1. Инишев И. Чтение и дискурс: трансформации герменевтики / И. Инишев. – Вильнюс : ЕГУ, 2007. – 168 с.
2. Колесников А. Мировая философия в эпоху глобализации : сборник статей / А. Колесников. – Нью-Йорк : Northern Cross, 2009. – 434 с.
3. Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход / И. Касавин, В. Порус. – М. : ИФ РАН, 2009. – 215 с.
4. Лекторский В. Рациональность на перепутье : в 2 кн. / В. Лекторский. – СПб. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. – Кн. 1. – 1999. – 368 с.
5. Марков Б. Мораль и разум / Б. Марков // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – С. 287–377.
6. Минеева А. Коммуникативная модель «Я – Другой» и поиск новой рациональности / А. Минеева // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы : материалы 14-й международной конференции молодых ученых (г. Санкт-Петербург, 26–30 декабря 2005 г.) / ответственный за вып. А. Цыб. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 60–63.
7. Назарчук А. Теория коммуникации в современной философии / А. Назарчук. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – 320 с.
8. Нугаев Р. Смена парадигм: модель коммуникативной рациональности / Р. Нугаев // Философия науки / Ин-т философии РАН ; отв. ред. : И. Касавин, В. Порус. – М. : ИФ РАН, 2001. – Вып. 7. – С. 43–56.
9. Павленко А. Пределы intersubjectивности (критика коммуникативной способности обоснования знания) / А. Павленко – СПб. : Алетейя, 2012. – 280 с.
10. Порус В. Философия науки: изменение контуров / В. Порус // Язык, сознание, социум. Проблемы социальной эпистемологии / отв. ред. И. Касавин ; Ин-т философии РАН. – М. : ИФ РАН, 2007. – С. 14–33.
11. Фарман И. Социально-культурные проекты Ю. Хабермаса / И. Фарман. – М. : ИФ РАН, 1999. – 244 с.
12. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 378 с.
13. Хабермас Ю. Техника и наука как идеология / Ю. Хабермас ; пер. М. Хорькова. – М. : Праксис, 2007. – 208 с.
14. Швырев В. Рациональность как философская проблема / В. Швырев // Рациональность как предмет философского исследования / отв. ред. : Б. Пружинин, В. Швырев. – М. : ИФ РАН, 1995. – 225 с.

Анотація

Ткачова Ю. М. Комунікативна раціональність у сучасному науковому дискурсі. – Стаття.

Статтю присвячено питанню становлення комунікативної раціональності. Висвітлено філософські погляди Ю. Габермаса та його ідею стосовно того, що, звертаючись до поняття комунікації, можна розв'язати проблему тотального впливу науково-технічного прогресу на людину та відновити статус моральності в науці. Придлено особливу увагу поняттям «мова» й «дискурс», через які уможливиться ідеальний вид комунікації – досягнення консенсусу, суспільної згоди та порозуміння, поява нових смислів, духовних орієнтирів, нового світобачення. Запропонована Ю. Габермасом концепція комунікативної раціональності спрямована на розв'язання проблем адекватного розуміння сучасного стану науки, культури, суспільства. Аналізуючи тенденції розвитку сучасного соціуму та наукової думки, обґрунтовується необхідність подолання тотальної демаркації моральних і наукових складових сучасного знання.

Ключові слова: комунікативна раціональність, комунікативна дія, комунікація, дискурс, Ю. Габермас, постнекласична наука.

Аннотация

Ткачева Ю. М. Коммуникативная рациональность в современном научном дискурсе. – Статья.

Статья посвящена вопросу становления коммуникативной рациональности. Освещены философские взгляды Ю. Хабермаса и его идея о том, что, обращаясь к понятию коммуникации, можно решить проблему тотального влияния научно-технического прогресса на человека и восстановить статус нравственности в науке. Уделено особое внимание понятиям «язык» и «дискурс», через которые становится возможным идеальный вид коммуникации – достижение консенсуса, общественного согласия и взаимопонимания, появление новых смыслов, духовных ориентиров, нового мировоззрения. Предложенная Ю. Хабермасом концепция коммуникативной рациональности направлена на решение проблем адекватного понимания современного состояния науки, культуры, общества. Анализируя тенденции развития современного социума и научной мысли, обосновывается необходимость преодоления тотальной демаркации моральных и научных составляющих современного знания.

Ключевые слова: коммуникативная рациональность, коммуникативное действие, коммуникация, Ю. Хабермас, постнеклассическая наука.

Summary

Tkachova Y. M. Communicative rationality in modern scientific discourse. – Article.

The article is devoted to the process of formation of communicative rationality. The author reveals the philosophical views of J. Habermas and his idea that referring to the concept of communication it is possible to solve the problem of the total impact of science and technology on a man and restore the status of morality in science. Particular attention is paid to the concepts of “we” and “discourse”, through which perfect communication

becomes possible in terms of consensus, social cohesion and understanding, the birth of new meanings, spiritual guidance, a new world view. The concept of communicative rationality, proposed by J. Habermas, seeks to solve the problem of adequate understanding of the current state of science, culture and society. Analyzing the trends of modern society and scientific thought, the article argues the necessity of overcoming the demarcation of total moral and scientific components of scientific knowledge.

Keywords: communicative rationality, communicative action, communication, J. Habermas, post-non-classical science.

УДК 316

К. С. Трегуб*аспірант кафедри медіа-комунікацій соціологічного факультету
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна***МАС-МЕДІА ЯК СУБ'ЄКТ СОЦІАЛЬНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ**

Постановка проблеми. Налагодження суспільного діалогу завжди було й буде дуже актуальним для суспільства. Однак нині необхідність вирішення цієї проблеми стає нагальною потребою. Висока соціальна значимість налагодженого суспільного діалогу обумовлює значущість забезпечення умов успішного функціонування й розвитку суспільства. У період трансформацій, які переживає сучасне українське суспільство, особливої актуальності набуває проблема соціальної відповідальності. Коли соціум шукає відповіді на різноманітні питання, потребує вирішення важливих проблем, мас-медіа можуть стати особливим простором для налагодження суспільного діалогу. Збереження стабільності сучасного українського суспільства залежить, зокрема, від діяльності засобів масової комунікації (далі – ЗМК). Відомий дослідник медіа М. Маклуен розглядав ЗМК не просто як засоби й канали передачі інформації, а надавав їм більш вагоме значення – роль медіатора або посередника комунікації. Теорія М. Маклуена не втратила своєї актуальності й багато років потому. У нашій сучасності мас-медіа можуть взяти на себе відповідальність бути посередником у суспільному діалозі. Саме тому проблема соціальної відповідальності засобів масової комунікації є дуже актуальною. Її вивчення відрізняється новизною та потребує дослідження.

Мета статті – визначити зміст поняття «соціальна відповідальність» у двох аспектах: соціологічному дискурсі та в контексті дослідження мас-медіа.

Стан дослідження. Ступінь вивченості теми є досить низьким, враховуючи її всеосяжність. У соціологічному дискурсі представлена невелика кількість досліджень аналізу проблем соціальної відповідальності. Наша робота – це наукова спроба проаналізувати феномени соціальної відповідальності. Основи загальної теоретико-методологічної бази сформували західні вчені, зокрема П. Бурдьє, М. Вебер, Е. Гідденс та ін., і такі вітчизняні науковці: В. Канке, О. Плахотний, В. Сперанський та ін. Основні ідеї теорії соціальної відповідальності мас-медіа представлені в працях таких зарубіжних дослідників і вітчизняних учених: Д. Мак-Квейл, Т. Пітерсон, Ф. Сіберт, У. Шрамм, Г. Бакулев, С. Квіт, В. Різун, В. Теплюк та ін. Вивченню професійних стандартів у роботі мас-медіа присвятили роботи дослідники медійної етики: В. Іванов, С. Корконосенко, О. Кузнецова, Г. Лазутіна та ін.

Виклад основного матеріалу. У широкому розумінні поняття «соціальна відповідальність» трактується як обов'язок і готовність соціального суб'єкта відповідати за свої дії та їх наслідки. Поняття можна розглядати і як активну життєву позицію особистості, що сформована на основі соціокультурного досвіду людини, і як засіб підтримання цілісності суспільства, дії, що направлені на розвиток соціуму. Змістовне та предметне тлумачення цього поняття представлене в енциклопедичному соціологічному словнику за редакцією Г. Осипова: «Соціальна відповідальність – це елемент взаємодії між індивідами, індивідом і колективом, індивідом і суспільством, між організаціями тощо. Залежно від форми, у якій проявляються об'єктивні відносини й норми, що їх регулюють, розрізняють відповідальність юридичну, економічну, моральну, політичну. У більш широкому сенсі соціальна відповідальність виступає як певні очікування навколишнього соціального середовища щодо осіб, громадських органів, з одного боку, і усвідомлення ними свого обов'язку перед суспільством, колективом, індивідом, з іншого боку. У цьому сенсі відповідальність виникає на основі спеціальних норм і реалізується як через форми соціального контролю (громадська думка, статут, закон), так і через розуміння своєї суспільної ролі відповідальними суб'єктами» [1, с. 504]. У наведеному визначенні соціальний суб'єкт відповідальності представляється в широкому розумінні, у той час як в інших джерелах поняття соціальної відповідальності частіше співвідноситься лише з діями особистості.

Формування соціальної відповідальності є результатом процесу взаємодії соціальних суб'єктів, яка відіграє головну роль у виконанні тих чи інших загальноприйнятих норм, різноманітних вимог та очікувань. При цьому засвоєні соціальні норми, які забезпечують упорядкованість і регулярність взаємодії, стають основою для мотивації відповідальної поведінки. Тобто соціальна відповідальність передає характер функціонування взаємодії між суспільством та індивідом. На основі цього процесу формується система суспільних відносин.

Соціальна відповідальність є важливим аспектом процесу засвоєння індивідом системи знань, норм і цінностей, які надають йому можливість функціонувати в суспільстві, бути включеним у соціальні зв'язки. Е. Гідденс зазначає, що слідування нормам будь-якою людиною визначається

тим, що вони засвоюються індивідами в процесі соціалізації, саме тому слідування таким правилам стає звичним і не завжди усвідомленим: «Соціалізація є основним способом передачі культурних цінностей від покоління до покоління» [2, с. 37]. Як норми, так і цінності можуть визначати більшу чи меншу міру обов'язків індивідів під час виконання дій. Отже, соціальна відповідальність є важливим аспектом процесу соціалізації.

Кожна особистість є важливою складовою системою суспільних відносин. Дослідник О. Плахотний у праці «Проблема соціальної відповідальності» зазначає, що соціальна відповідальність є проявом зв'язку та взаємної залежності особистості й суспільства. Автор зазначає, що «відповідальність» постає у двох різних формах: перша – це відповідальність як реакція суспільства на поведінку індивіда, а друга – відповідальність як система відповідей індивіда на вимоги суспільства. Отже, соціальна відповідальність полягає у вираженні відносин між особистістю й суспільством. Як соціологічна категорія соціальна відповідальність має тісний зв'язок з економічним, політичним, культурним факторами розвитку суспільства. Наявність високого рівня соціальної відповідальності в кожного індивіда говорить про зрілість соціуму та його розвиток. Водночас особисту відповідальність варто розглядати як виражену позицію соціального суб'єкта щодо суспільства. Це є наслідком прояву вимог суспільства до особистості взяти на себе відповідальність за певні дії.

Соціальний суб'єкт (особистість, соціальні групи, спільноти) у процесі взаємодії відповідає вимогам суспільства, беручи на себе виконання певних ролей. Якщо діяльність індивіда організована так, що, здійснюючи її, він отримує можливість більш повно включитися в систему суспільних відносин, зробити «новий крок» на шляху свого руху в цій системі, можна розраховувати на формування в нього й певних суспільно значущих властивостей. Тобто діяльність повинна бути організована так, щоб її виконання розкривало перед кожною людиною перспективу розвитку в системі суспільних відносин. Поведінка індивіда буде відповідальною, якщо вона не буде обмежувати інтереси та права інших. Соціальна відповідальність є важливим аспектом виконання соціальним суб'єктом певної ролі та відповідності його дій суспільним очікуванням.

Пропонуємо своє визначення поняття «соціальна відповідальність». Соціальну відповідальність розуміємо як виконання відповідних загальноприйнятими соціальними нормам дій, що характеризується формуванням відповідального ставлення у взаємовідносинах між будь-яким соціальним суб'єктом і суспільством.

Соціальна відповідальність виникає та реалізується як аспект суспільних відносин і як

соціальний феномен. Поняття «соціальна відповідальність» використовується в різних сферах і формах. Наприклад, можна виділити такі типи відповідальності: правова, економічна, моральна. Можна також виокремити колективну й індивідуальну, де перша – це відповідальність суспільства в цілому, а друга означає відповідальність кожної особистості. Якщо говорити про соціальну відповідальність окремих груп, як приклад можна навести соціальну відповідальність бізнесу або корпоративну відповідальність. Під цим поняттям розуміється добровільне соціальне зобов'язання, яке бере на себе підприємство або власники бізнесу з метою задоволення різноманітних суспільних інтересів. І все ж таки це добровільний акт, допомога у вирішенні соціальних проблем не є обов'язковою й повністю залежить від бажання чи рішення представників бізнесу взяти на себе відповідальність перед соціумом. Якщо ж говорити про соціальну відповідальність окремого інституту, це не добровільний прояв, а обов'язковий. Від її наявності чи відсутності залежать перспективи розвитку суспільства.

У дослідженнях масової комунікації підкреслюється відповідальність медійної спільноти перед суспільством. Проблему соціальної відповідальності засобів масової комунікації докладно розглянуто в загальній доповіді про засоби масової комунікації «Вільна та відповідальна преса», яку підготувала Комісія з питань свободи преси в Сполучених Штатах Америки. Після публікації результатів цього дослідження поняття «соціальна відповідальність» стало активно застосовуватися щодо мас-медіа. Теорія соціальної відповідальності наголошує на потребі регуляції й фільтрації потоків інформації, таким чином перетворюючи свободу слова мас-медіа з негативної «від», на позитивну «для».

У доповіді «Вільна та відповідальна преса» представлено дослідження ролі засобів масової комунікації в процесі просвітництва народу у сфері суспільних проблем, де особлива увага приділяється питанню відповідальності власників і менеджерів преси перед соціумом під час формування суспільної думки. Так, наприклад, у доповіді зазначається, що особливою проблемою є суперечливий характер комерційних і суспільних інтересів у діяльності мас-медіа. У дослідженні зазначається, що засоби масової комунікації повинні бути підзвітні суспільству, а інформація, яка передається, повинна відповідати суспільним потребам та інтересам. Серед інших питань доповіді, зокрема, піднімається проблема межі між свободою й відповідальністю мас-медіа. У цьому аспекті свобода тісно пов'язана з відповідальністю, тому що це гарантує забезпечення суспільства інформацією, доступ кожного індивіда до інформаційних потоків, створення умов для обміну думками різних груп

суспільства. У доповіді зазначається: «Моральне право преси буде обумовлено тим, що вона візьме на себе певну відповідальність. А її законне право залишиться незмінним, якщо представники преси завжди будуть пам'ятати про свій моральний борг» [3, с. 26]. Таким чином, концепція, яку підготувала Комісія з питань свободи преси в США, підкреслює питання свободи слова преси та проблему відповідальної діяльності, які є взаємозалежними.

У дослідженні «Вільна та відповідальна преса» наведено важливі пропозиції, які дозволять мас-медіа стати провідником інформації й ідей, що необхідні суспільству. При цьому зазначається, що мас-медіа повинні самостійно взяти на себе зобов'язання в забезпеченні кількості та якості інформації: «Ми пропонуємо пресі вважати служіння суспільним інтересам головною професійною якістю» [3, с. 86]. Також доповідь про засоби масової комунікації містить важливі рекомендації, за допомогою яких мас-медіа можуть стати відповідальними й залишатися вільними: «Преса сьогодні повинна сприймати вимоги суспільства як свої власні потреби» [3, с. 12]. Відповідати на соціальний запит – ключове завдання діяльності сучасних засобів масової комунікації.

Твердження про те, що медіаіндустрія є відповідальною перед суспільством, є основною домінантою теорії соціальної відповідальності преси згідно з Ф. Сіберта, У. Шрамма, Т. Пітерсона. Це й інші положення відображені в одній із моделей «чотирьох теорій преси» [4], що представляє типологію відносин засобів масової комунікації з іншими соціальними інститутами та називається теорією соціальної відповідальності. Така модель функціонування мас-медіа передбачає, що ЗМК є відповідальними перед суспільством, підзвітними перед споживачами інформації, контрольованими суспільною думкою та професійною медійною етикою.

Головне завдання мас-медіа – переводити соціальні конфлікти в площину суспільної дискусії та створювати особливий простір інтеракції. Варто погодитися з науковцем Г. Бакулєвим, який зазначає: «Очевидно, що в теорії соціальної відповідальності робиться спроба поєднати три різні принципи: особистої свободи й вибору, свободи медіа та обов'язку медіа перед суспільством» [5, с. 23]. Отже, задоволення інтересів суспільства є прерогативою моделі соціальної відповідальності мас-медіа.

Основне положення теорії соціальної відповідальності – керуватися обов'язком перед суспільством. Мета концепції – служіння медіа не домінуючій еліті, а соціуму в цілому. Якісне виконання обов'язків ЗМК є можливим під час дотримання стандартів журналістики, адже медіа виконують важливі функції в суспільстві. Д. Мак-Квейл пропонує робоче визначення відповідальності: «...усі зумисні та невмисні процеси, якими

медіа прямо чи опосередковано звітують перед суспільством за якість і наслідки публікацій, зважаючи на загальногромадський добробут» [6, с. 182]. При цьому Д. Мак-Квейл розмежовує поняття відповідальності й зобов'язаності. Автор пояснює це тим, що останнє поняття стосується очікувань і належної поведінки, а відповідальність передусім пов'язана з дотриманням певних обов'язків.

Роль соціальної відповідальності мас-медіа підкреслюється й у формуванні громадської думки. Зокрема, від діяльності засобів масової комунікації залежать настрої, думки, позиція та свідомість мас щодо суспільно значущих питань. Якщо говорити про соціальну відповідальність мас-медіа, то це насамперед відповідальність за формування суспільної думки та, звідси, відповідальність за якість контенту. Засоби масової комунікації, будучи агентами соціалізації, допомагають індивідам засвоїти цінності й норми, що характерні для того чи іншого суспільства. У цьому контексті соціальна роль медіа як посередника в комунікації має дуже велике значення в системі суспільних відносин.

Особливо важливою є одна із соціально значимих характеристик медійника – індивідуальна відповідальність перед соціумом. В. Теплюк у роботі «Соціальна відповідальність журналіста» зазначає, що професійна самосвідомість медійника та його відношення до професійного обов'язку є значимими аспектами у формуванні відповідальності перед суспільством. Це передбачає наявність уявлень у журналіста про свою соціальну роль, а також відповідальне ставлення до виконання свого професійного обов'язку. Таким чином, сам медійник виконує роль активного публічного діяча. П. Бурдье в роботі «Про телебачення та журналістику» зазначає: «Журналісти мають особливі «окуляри», через які вони бачать одне й не бачать іншого й завдяки яким вони бачать речі певним чином. Вони роблять вибір і конструюють відібрані ними факти» [8]. Дійсно, дуже часто журналістська спільнота не відображає реальність, а створює її. Медійники беруть на себе відповідальність, а точніше, право відбирати інформацію, обробляти її та розповсюджувати на власний або редакційний розсуд.

У Законі України «Про державну підтримку засобів масової інформації та соціальний захист журналістів» зазначається, що висока соціальна відповідальність за свою працю та її результати має бути специфічною рисою й однією з умов журналістської діяльності [7]. Це можна пояснити суспільно впливовими наслідками значення роботи представників засобів масової комунікації. Апелювання до відповідального ставлення представників мас-медіа під час виконання ними своєї роботи є одним із важливих аспектів медійної етики, джерелами якої є професійні кодекси. За-

гальноприйнятим серед дослідників мас-медіа є те, що «питання про відповідальних осіб є ключовим питанням медіаетики» [9, с. 255]. Документом, де відтворені професійно-етичні засади діяльності журналістської спільноти в Україні, є Кодекс етики українського журналіста. Основними медійними стандартами, якими повинен керуватися журналіст у своїй професійній діяльності, є такі: об'єктивність, достовірність (посилання на джерела), точність, оперативність, відокремлення фактів від коментарів, баланс думок і точок зору, повнота представлення фактів та інформації [10]. Рекомендовані морально-етичні орієнтири, що містяться у вищезгаданому документі, представляють норми, які направлені на якість та ефективність роботи журналістської спільноти. Поведінку медійників можна вважати соціально відповідальною, якщо вона відповідає стандартам журналістики.

Проаналізувавши феномен соціальної відповідальності на прикладі засобів масової комунікації, пропонуємо навести своє визначення поняття. Отже, соціальну відповідальність мас-медіа розуміємо як соціальну позицію й поведінку суб'єктів мас-медіа (медійники, медійні спільноти, організації), дотримання в професійній діяльності стандартів журналістської роботи й дій, що сприяють задоволенню потреб суспільства та налагодженню суспільного діалогу.

Можемо припустити, що соціальна відповідальність журналістської спільноти складається з таких факторів: індивідуальна самосвідомість, професійні стратегії, соціально спрямована дія.

Індивідуальна самосвідомість – особисте усвідомлення зобов'язання перед соціумом, уявлення про важливість місії, що виконують мас-медіа. Відчуття професійного обов'язку спонукає до якісного виконання журналістської роботи. Рівень розуміння ефектів впливу на аудиторію й результати наслідків повідомлень, що отримує суспільство, – основні категорії прояву соціальної відповідальності.

Професійні стратегії – вимоги та професійно-моральні установки, які є загальноприйнятими в медійній спільноті, а також положення медійної етики, які наголошують на дотриманні професійних норм, журналістських стандартів у діяльності мас-медіа.

Соціально спрямована дія – виконання медійниками професійних завдань, які задовольняють суспільні очікування й потреби, допомагають у вирішенні суспільно значущих проблем, впровадження власних соціальних проєктів, які враховують інтереси й потреби аудиторії.

Урахування власних, колективних і суспільних інтересів дає стимул для дотримання професійно-моральної культури в діяльності засобів масової комунікації. Традиційне розуміння основного завдання медіа, тобто трансляції інформації, потребує нових значень у сучасних умовах жит-

тєдіяльності соціуму. Сучасність вимагає від ЗМК нової місії: не просто бути інформаційним рупором для суспільства, а стати особливим простором соціальної інтеракції. Виявляється необхідним розширити розуміння діяльності мас-медіа від передачі інформації до перетворення системи суспільних відносин. У широкому розумінні це передбачає прагнення до розвитку суспільства, надання допомоги соціуму у вирішенні тих чи інших важливих проблем. Відповідно до цього мас-медіа стають суб'єктом соціальної відповідальності.

Висновки. В умовах кардинальних трансформацій сучасного українського суспільства проблема соціальної відповідальності потребує глибокого аналізу. Наша робота є спробою визначити феномени соціальної відповідальності й запропонувати відповідні дефініції поняття. Поняття «соціальна відповідальність» із точки зору соціологічного аналізу розглядається в широкому розумінні – як фактор соціальної взаємодії, що характеризується формуванням відповідального ставлення в реалізації взаємовідносин між будь-яким соціальним суб'єктом і суспільством. У вузькому розумінні поняття «соціальна відповідальність» розглядається в контексті засобів масової комунікації – як соціальна позиція й поведінка суб'єктів мас-медіа, що сприяє задоволенню потреб суспільства та налагодженню суспільного діалогу. Засоби масової комунікації не завжди демонструють відповідальність перед суспільством, що призводить до зниження рівня довіри соціуму до журналістів та інформації, що передається через канали масової комунікації. Ми з'ясували, що в сучасних умовах мас-медіа перестають бути пасивним передавачем інформації та перетворюються на активного ініціатора акту комунікації. Досить актуальними нині є питання щодо того, як відновити довіру суспільства до мас-медіа та повернути роль посередника ЗМК. Продовження нашого дослідження стане корисним для подальшого соціологічного аналізу проблеми соціальної відповідальності в контексті мас-медіа.

Література

1. Энциклопедический социологический словарь / под общ. ред. Г. Осипова. – М. : Норма, 1995. – 940 с.
2. Гидденс Э. Социология / Э. Гидденс ; К. Бердслл. – пер. с англ. – изд. 2-е, перераб. и доп. – М. : Едиториал УРСС, 2005. – 632 с.
3. Свободная и ответственная пресса: общий доклад о средствах массовой коммуникации / Комиссия по вопросам свободы прессы в США ; пер. с англ. Н. Евдокимовой ; науч. ред. М. Макеенко. – М. : ВК, 2005. – 132 с.
4. Сиберт Ф. Четыре теории прессы / Ф. Сиберт, У. Шрамм, Т. Питерсон. – М. : Национальный институт прессы ; ВАГРИУС, 1998. – 223 с.
5. Бакулев Г. Массовая коммуникация: западные теории и концепции / Г. Бакулев. – М. : Аспект Пресс, 2005. – 176 с.
6. Мак-Квейл Д. Теория массовой коммуникации / Д. Мак-Квейл ; пер. з англ. О. Возьна, Г. Сташків. – Львів : Літопис, 2010. – 538 с.

7. Про державну підтримку засобів масової інформації та соціальний захист журналістів : Закон України від 23 вересня 1997 р. № 50 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/540/97-%D0%B2%D1%80>.

8. Бурдые П. О телевидении и журналистике / П. Бурдые ; пер. с фр. – М. : Ин-т экспериментальных исследований, 2002. – 159 с.

9. Журналистика та медіа : [довідник] / З. Вайшенберг, Г. Кляйнштойбер, Б. Пьюксен ; пер. з нім. П. Демешко та К. Макеев ; за заг. ред. В. Іванова, О. Волошенюк. – К. : Центр вільної преси, Академія Української Преси, 2011. – 529 с.

10. Кодекс етики українського журналіста [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://docs.google.com/forms/d/1uQuLMPaW6QgVtQrA6gOUruIP5hynFwLkGZeG1ww3nXc/viewform>.

Анотація

Трегуб К. С. Мас-медіа як суб'єкт соціальної відповідальності. – Стаття.

Статтю присвячено аналізу соціальної відповідальності як соціологічного поняття та соціального феномена на прикладі мас-медіа. Розглядається проблема налагодження суспільного діалогу. Представлено різні підходи до визначення понять «соціальна відповідальність» і «соціальна відповідальність мас-медіа», а також запропоновано їх авторські трактування. Проаналізовано дослідження проблеми соціальної відповідальності мас-медіа й характерні особливості теорії соціальної відповідальності преси. У результаті аналізу аспектів медійної етики та професійних кодексів виявлено основні журналістські стандарти, якими журналісти керуються у своїй професійній діяльності. У статті зазначається, що поведінку медійників можна вважати соціально відповідальною, якщо вона відповідає стандартам журналістики. Припускається, що соціальна відповідальність журналістської спільноти складається з таких факторів: індивідуальна самосвідомість, професійні стратегії, соціально спрямована дія. Зазначається, що сучасність вимагає від мас-медіа виконання нової місії: бути не просто інформаційним рупором для суспільства, а стати особливим простором соціальної інтеракції.

Ключові слова: відповідальність, соціальна відповідальність, мас-медіа.

Аннотация

Трегуб К. С. Масс-медиа как субъект социальной ответственности. – Статья.

Статья посвящена анализу социальной ответственности как социологического понятия и социального

феномена на примере масс-медиа. Рассматривается проблема налаживания общественного диалога. Представлены различные подходы к определению понятий «социальная ответственность» и «социальная ответственность масс-медиа», а также предложены их авторские трактовки. Проанализированы исследования проблемы социальной ответственности масс-медиа и характерные особенности теории социальной ответственности прессы. В результате анализа аспектов медийной этики и профессиональных кодексов выявлены основные журналистские стандарты, которыми журналисты руководствуются в своей профессиональной деятельности. В статье отмечается, что поведение медийщиков можно считать социально ответственным, если оно соответствует стандартам журналистики. Предполагается, что социальная ответственность журналистского сообщества состоит из следующих факторов: индивидуальное самосознание, профессиональные стратегии, социально направленное действие. Отмечается, что современность требует от масс-медиа исполнения новой миссии: быть не просто информационным рупором для общества, а стать особым пространством социальной интеракции.

Ключевые слова: ответственность, социальная ответственность, масс-медиа.

Summary

Trehub K. S. Mass media as a subject of social responsibility. – Article.

This article analyzes the social responsibility as a sociological concept and social phenomenon as an example of the media. The problem of establishing social dialogue. Presented different approaches to the definition of “social responsibility” and “social responsibility of the media” and offered their interpretation of copyright. Study analyzed the problem of social responsibility of the media and the characteristics of the theory of social responsibility of the press. An analysis of aspects of media ethics and professional codes identified basic journalistic standards that journalists are guided in their careers. The article states that the behavior of media people can be considered socially responsible if it meets the standards of journalism. It is assumed that the social responsibility of the journalist community consists of the following factors: individual identity, professional strategies directed social action. It is noted that the present demands of the media a new mission – to be not just a mouthpiece for the information society, and become a special space of social interaction.

Key words: responsibility, social responsibility of the media.

УДК 316.334.2

М. Я. Хомяк*кандидат фізико-математичних наук, доцент
доцент кафедри соціології та соціальної роботи**Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки***АНАЛІЗ СУЧАСНОГО СТАНУ ЗАЙНЯТОСТІ ТА БЕЗРОБІТТЯ В УКРАЇНІ**

Постановка проблеми. Безробіття та зайнятість населення є одними з найважливіших соціально-економічних проблем світу та України зокрема. Зайнятість населення – найбільш узагальнена характеристика економіки. Вона відбиває досягнутий рівень економічного розвитку, внесок живої праці в досягнення виробництва. Зайнятість об'єднує виробництво й споживання, а її структура визначає характер їхніх взаємозв'язків. Соціальна сутність зайнятості відображає потребу людини в самовираженні, а також задоволення матеріальних потреб через доходи, які особа отримує за свою працю. Надмірне безробіття має негативний вплив як на економіку країни, так і на суспільство загалом. Саме тому вивчення цього питання на сьогодні є надзвичайно актуальним.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Плідні спроби створення цілісної теорії ринку праці, розроблення її наукового інструментарію належать В. Буланову, С. Дятлову, С. Кузьміну, С. Мочерному, А. Нікіфоровій, І. Прибитковій, Л. Шевченку. Економічні аспекти проблеми зайнятості активно розробляють С. Бандур, В. Геєць, Т. Заславська, Е. Лібанова, В. Мандибура, І. Маслова, Б. Нагорний, В. Пилипенко, Г. Соколова та інші. У роботах С. Дзюби, О. Хомри аналізуються організаційні аспекти регулювання зайнятості. Незважаючи на значну кількість наукових праць, проблеми зайнятості нині залишаються вивченими недостатньо ґрунтовно, особливо в соціальному аспекті, що є вагомою причиною для подальших наукових досліджень.

Основною метою статті є з'ясування стану зайнятості та безробіття в Україні на сучасному етапі, а також визначення його тенденцій та основних недоліків.

Виклад основного матеріалу дослідження. У міжнародних і вітчизняних соціально-економічних дослідженнях ринку робочої сили як його основні характеристики виділяють зайнятість і безробіття. Ці категорії взаємодоповнюють одна одну, оскільки обидві характеризують ступінь участі/неучасті активної частини населення в процесі праці [6, с. 125]. Міжнародною організацією праці (далі – МОП) рекомендовано систему класифікації, відповідно до якої населення віком від 15 до 70 років поділяється на економічно активне й економічно неактивне. Економічно активне населення (робоча сила), відповідно до ме-

тодики МОП, – це населення обох статей віком від 15 до 70 років включно, яке протягом певного періоду забезпечує пропозицію своєї робочої сили на ринку праці. Кількісно економічно активне населення складається із чисельності зайнятих економічною діяльністю та чисельності безробітних, до яких за цією методикою належать чітко визначені групи людей.

Зайнятість населення – діяльність громадян, пов'язана із задоволенням особистих і суспільних потреб, яка є джерелом доходу [2]. Беручи до уваги те, що діяльність людини спрямована не тільки на задоволення життєво необхідних біологічних потреб, але ц потреб інтелектуальних та духовних, можна визнавати двоякий характер категорії зайнятості населення. З одного боку, зайнятість носить економічний характер, оскільки праця є одним із найважливіших факторів функціонування і розвитку економіки, а з іншого – зайнятість за своєю суттю соціальна, тому тісно пов'язана із задоволенням людиною різних потреб у сфері праці: набуттям і підвищенням кваліфікації, трудових навиків, прагненням до творчості, самовираженням. Таким чином зайнятість населення виступає в суспільстві тим фундаментом, завдяки якому змінюється соціальне становище людини в суспільстві, а також формується її соціально-професійний портрет як особистості. З огляду на реалії сьогодення ми визначаємо соціально-економічну суть зайнятості населення з тих позицій, що це особлива форма відносин між працездатним населенням, господарюючими суб'єктами (роботодавцями) і державою, яка забезпечується відповідно до реального попиту підприємства й організацій на робочу силу певної професії та кваліфікації, а також із врахуванням особистих інтересів кожної людини, її соціальної захищеності. Зайнятість характеризується двома основними показниками: а) чисельність зайнятого населення; б) рівень зайнятості, який розраховується як відношення чисельності зайнятого населення до загальної чисельності населення віком 15–70 років.

Безробіття – це соціальне явище перевищення кількості бажаючих отримати роботу над кількістю робочих місць, проявом якого є стан незайнятості працездатного населення [1]. Безробіття характеризується кількістю безробітних та рівнем безробіття (відношення кількості офіційно зареєстрованих безробітних до кількості

працездатного населення). Варто зазначити, що критеріями вивчення структури безробіття як соціальної категорії є *стать* (з виокремленням найменш захищеної категорії жінок); *вік* (з виокремленням молодіжного безробіття й безробіття осіб передпенсійного віку); *соціально-професійні групи* (робітники, інженерно-технічні працівники, вчителі, медперсонал, службовці тощо); *рівень освіти*; *професійно-кваліфікаційні характеристики*; *рівень доходів і забезпеченості*; *причини й мотиви звільнення з роботи*.

Однією з найгостріших проблем сфери зайнятості є загроза скорочення трудового потенціалу та рівня зайнятості. Фінансово-економічна криза 2008 р., політична криза та військова агресія на Сході України 2014 р. ще більше загострили цю проблему. Насамперед це проявилось у скороченні чисельності економічно активного населення в 2009 та 2010 рр., що до цього стабільно зростала (згідно з методологією МОП на 11% у 2009 р. та 0,4% у 2010 р.) [3]. Протягом 2010–2013 рр. чисельність економічно активного населення знову зростає та спостерігається зменшення рівня безробіття. Проте з початку 2014 р. ситуація на ринку праці стає ще гіршою, ніж у часи фінансово-економічної кризи. Відповідно до даних вибірових обстежень населення з питань економічної активності кількість економічно активного населення віком 15–70 років у I півріччі 2014 р. становила лише 20,2 млн. осіб [3]. У порівнянні з I півріччям 2013 р. відбулося зменшення загальної кількості економічно активного населення на 648 тис. осіб, рівень економічної активності населення віком 15–70 років зменшився з 65,0% у I півріччі 2013 р. до 63,3% у I півріччі 2014 р. Зниження цього показника спостерігалось здебільшого серед мешканців сільської місцевості. Найвищий рівень економічної активності був характерний для осіб віком 30–49 років, а найнижчий – для молоді віком 15–24 років та осіб віком 60–70 років [9].

При цьому на ринку праці більш активними все ще залишаються чоловіки, хоча їх кількісна перевага не надто значна [3]. Рівень економічної активності серед чоловіків віком 15–70 років залишається вищим, ніж серед жінок, тому що українські жінки все ще змушені частіше за чоловіків залишатись поза ринком праці, довше навчаючись, виконуючи хатню роботу, здійснюючи догляд за дітьми або родичами, кі його потребують.

У I півріччі 2014 р. чисельність зайнятого населення у віці 15–70 років становила 18,5 млн осіб, що на 802 тис. осіб менше, ніж у відповідному періоді 2013 р. Рівень зайнятості населення в середньому в країні скоротився із 60,1% у I півріччі 2013 р. до 57,9% у I півріччі 2014 р. (рис. 1) [9].

Чисельність безробітних у середньому в I півріччі 2014 р. збільшилася на 154,0 тис. осіб і становила 1,7 млн осіб. Рівень безробіття населення

віком 15–70 років, визначений за методологією МОП, зріс із 7,6% до 8,6% економічно активного населення. Погіршення ситуації щодо зайнятості та безробіття спостерігалось в усіх регіонах, не дивлячись на військову агресію на Сході України. Майже половина всього зайнятого населення країни зосереджена в Дніпропетровській, Донецькій, Луганській, Харківській, Львівській, Одеській, областях та м. Києві. Найскладніша ситуація склалася в Луганській та Донецькій областях, де проводиться антитерористична операція. Найвищий рівень зайнятості спостерігався в м. Києві (62,2%) та Дніпропетровській області (61,2%), а найнижчий – в Івано-Франківській та Тернопільській областях (відповідно, по 54,0%) [9].

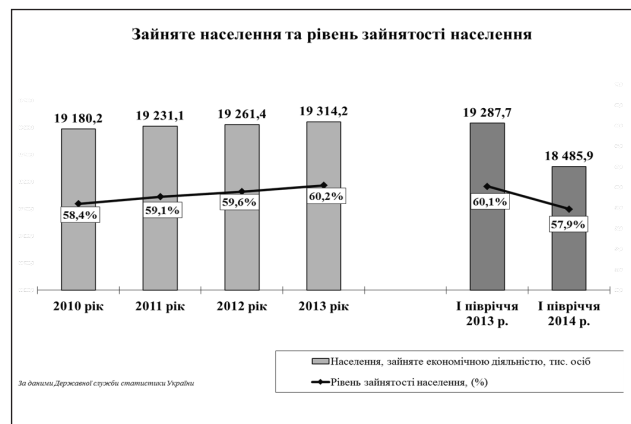


Рис. 1. Показники кількості зайнятого населення та рівня зайнятості населення України

Зробивши порівняльний аналіз за статтю, можна зробити висновок, що в I півріччі 2014 р. чисельність зайнятих жінок становила 8,9 млн осіб, чоловіків – 9,6 млн осіб. Зменшення чисельності зайнятого населення, порівняно з відповідним періодом 2013 р., спостерігалось як серед чоловіків (на 351,2 тис. осіб), так і серед жінок (на 450,6 тис. осіб). Рівень зайнятості скоротився серед чоловіків (з 65,2% до 63,2%), а також серед жінок (з 55,5% до 53,1%). У I півріччі 2014 р. чисельність безробітних жінок зросла, порівняно з відповідним періодом 2013 р., на 24 тис. осіб та становила 654,5 тис. осіб. Чисельність безробітних чоловіків зросла з 945,6 тис. осіб до 1,1 млн осіб. Рівень безробіття серед жінок зріс із 6,3% до 6,8%, рівень безробіття чоловіків становив 10,1% економічно активного населення (у I півріччі 2013 р. – 8,7%) (рис. 2).

Якщо проводити аналіз за місцем проживання, то I півріччі 2014 р. серед міського населення чисельність зайнятих скоротилася на 235,4 тис. осіб та становила 13,1 млн осіб. У сільській місцевості чисельність зайнятих зменшилась із 6,0 млн. осіб до 5,4 млн. осіб. Рівень зайнятості в міських поселеннях скоротився з 58,9% до 58,1%, у сільсь-

кій місцевості з 63,0% до 57,4%. Серед безробітних більш ніж дві третини складали мешканці міст, решту – сільські жителі. Зростання чисельності безробітних, порівняно з I півріччям 2013 р., відбулося як серед міського населення (на 115 тис. осіб), так і серед мешканців сільської місцевості (на 39 тис. осіб). Рівень безробіття серед міського населення зріс із 7,4% до 8,3%, а серед мешканців сільської місцевості – з 7,8% до 9,2% економічно активного населення (рис. 2).

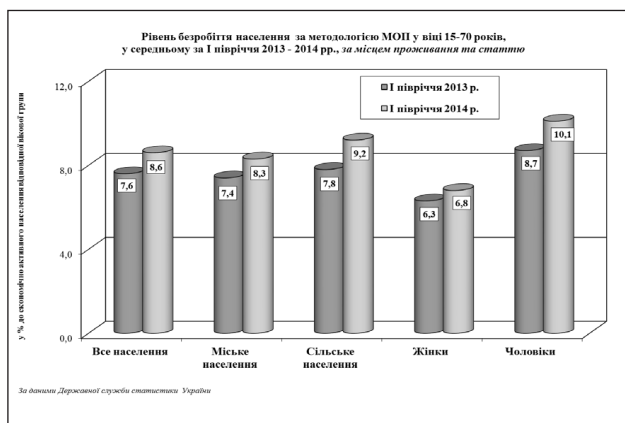


Рис. 2. Показники рівня безробіття населення за місцем проживання та статтю в середньому за I півріччя 2014 року

Рівень безробіття в Україні залежить від пори року: серед усіх категорій найнижчим він є в жовтні, а найвищим – у лютому. Такі показники свідчать, що сезонне безробіття в значній мірі впливає на формування загальних показників, особливо це стосується сільського населення та чоловіків. Щодо структури незайнятого населення, то протягом року абсолютні показники безробіття серед міського населення вищі, ніж серед сільського, а серед жінок вищі ніж серед чоловіків. Таку динаміку можна пояснити тим, що влітку в сільській місцевості роботи значно більше ніж взимку, а чоловіки, які офіційно не працевлаштовані, у літню пору року займаються сезонними роботами та неофіційно працюють у різних галузях [10].

Вищі абсолютні показники щодо стану зайнятості серед жінок та міського населення пояснюються низкою демографічних та соціальних причин. Так, наприкінці 90-х та на початку 2000-х рр. на тлі скорочення чисельності населення в Україні в період економічної активності почало вступати численне покоління народжених під час «демографічної хвилі» 80-х років, що була переважно пов'язана з інтенсивним стимулюванням народжуваності в Радянському Союзі. Другий чинник – стрімкі темпи скорочення сільського населення щодо його активної частини та відтік частини населення із сіл до міст. Третью причиною є подальша зміна уявлень про місце та роль жінки в українському суспільстві. Сучасна україн-

ська жінка все більше уваги приділяє реалізації себе в професійній сфері, значно зросла цінність її фінансової незалежності в суспільній свідомості. Крім того, українські жінки довше живуть (у середньому на 12,5 років [3]), довший період часу зберігають працездатність та мають менший рівень доходів і пенсій, що спонукає їх до активної трудової активності, у тому числі після досягнення пенсійного віку.

Щодо вікових груп, то серед зайнятих громадян майже половину становлять особи у віці 40–59 років, кожен четвертий – у віці до 29 років, (рис. 3). Рівень зайнятості скоротився серед населення всіх вікових груп. Як і в попередні роки, найвищий рівень зайнятості населення спостерігався серед осіб віком 30–49 років (77% – 79%), а найнижчий – серед молоді віком 15–24 роки (31%) та осіб віком 60–70 років (14%).

Понад 40% усіх безробітних громадян – це особи у віці від 15 до 29 років, кожен п'ятий безробітний у віці 40–49 років, кожен четвертий – у віці 30–39 років. Найнижчий рівень безробіття спостерігався серед осіб у віці 40–49 років (7,2%) та 50–59 років (6,0%). В Україні найбільше від безробіття потерпають молоді особи у віці від 15 до 24 роки. Рівень безробіття серед громадян цієї вікової групи зріс та залишається більш як удвічі вищим, ніж у середньому в країні – 19,6% економічно активного населення. Високий рівень безробіття серед молоді віком 15–24 роки пояснюється тим, що значна частина молодих людей не має необхідних професійних навичок і досвіду роботи. Молоді, яка отримала освіту, важко вперше влаштуватися на роботу, яка б відповідала отриманій професії або спеціальності. З кожним роком на ринку праці вимоги до робітників зростають, тому молоді все важче влаштуватися на роботу. Кількість людей із вищою освітою стає дедалі більшою, попитом користуються професії лікаря, економіста, юриста, психолога. Вища освіта в Україні перетворилась на бренд, через який у країні не вистачає людей із виробничими спеціальностями. А отже, знайти роботу випускникам вузів із «популярними» спеціальностями вдвічі важче.

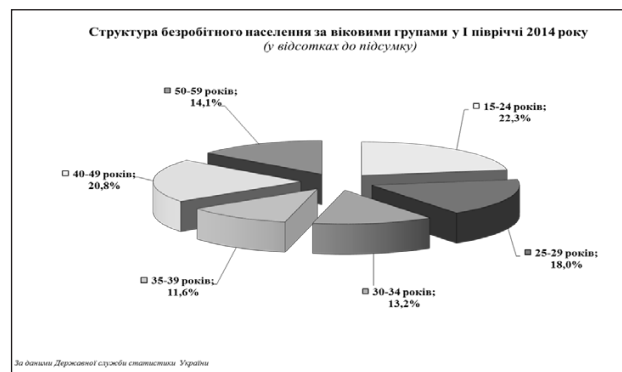


Рис. 3. Структура безробітного населення за віковими групами в I півріччі 2014 року

Слід зазначити, що під час кризи 2008 р. найбільше постраждало саме молоде населення України. Так, серед осіб віком 15–24 років, рівень зайнятості в 2008–2009 рр. скоротився на 7,5%, а для молоді віком 25–29 років падіння цього показника склало 5,5%. Причому скорочення зайнятості відбулось у більшій мірі серед молодих жінок. Слід зазначити, що негативна тенденція щодо скорочення зайнятості серед молоді продовжувалась і в післякризових 2010-му (-2,8% та -0,4%) та 2011-му рр. (-1,5% та -3,2%).

Основними причинами зростання безробіття в Україні серед молоді є такі: 1) значна частина випускників вищих навчальних закладів не може конкурувати з більш досвідченими претендентами на робоче місце, що є ще одним свідченням невідповідності рівня підготовки фахівців в Україні потребам виробництва; 2) під скорочення насамперед потрапляють працівники з меншим досвідом роботи, більшість із яких – молоді люди.

Особливо незацікавлені роботодавці в молодих жінках, оскільки ті в перспективі можуть претендувати на полегшені умови праці у зв'язку з вагітністю, піти у відпустку по догляду за дитиною, частіше змушені перебувати на лікарняному тощо. Така ситуація у сфері працевлаштування молоді потребує особливої уваги держави, оскільки йдеться про найменш соціально захищену, але найбільш активну та мобільну частину суспільства. Незайнятість у молодому віці загрожує не лише втратою кваліфікації, але посилює мотивацію до еміграції за кордон. Так, згідно з опитуванням серед молоді України у віці 18–29 років показник готовності до еміграції становить 50,4%, а у віковій групі 30–39 років – 42,4%. Отже, серед вікової когорти, від якої залежить майбутнє України, кожен другий допускає для себе можливість еміграції [4]. Таким чином, у перспективі цілком ймовірною стає ситуація втрати частини трудового потенціалу. На тлі скорочення та старіння населення в Україні це матиме вкрай негативні наслідки для економіки в недалекому майбутньому. Погіршується криміногенна ситуація в суспільстві. Жертвами торгівлі людьми насамперед стають молоді безробітні, особливо жінки.

Слід зазначити, що рівень безробіття в Україні, як і раніше, залишається нижчим, ніж для країн Європейського Союзу. У середньому в країнах Євросоюзу за I півріччя 2014 р. рівень безробіття, порівняно з I півріччям 2013 р., майже не змінився. Середньостатистичним показником серед 27 країн Європейського Союзу є 10,3% (червень 2014 р.) (рис. 4) [4]. Рівень безробіття в Україні є також нижчим ніж у таких країнах, як Іспанія, Португалія, Словаччина, Італія, Болгарія, Ірландія, Латвія, Франція. Проте офіційні

показники безробіття в Україні в декілька разів менше реальних. Це означає, що в Україні існує значний розрив між показниками рівня безробіття, визначеного за методологією МОП, та зареєстрованого (у 4 рази в 2013 р.) [8].

Пояснень цьому декілька. По-перше, це приховане безробіття, що виникає через відправлення працівників в адміністративні неоплачувані відпустки або їх переведення на скорочений графік роботи. По-друге, масштаби реального безробіття недооцінені, оскільки в показниках зареєстрованого безробіття не охоплено осіб, які не були зареєстровані в Державній службі зайнятості, але вважалися би безробітними за визначеними у світі критеріями. Крім того, використання в знаменнику рівня зареєстрованого безробіття чисельності населення працездатного віку замість економічно активного населення (робочої сили), яке традиційно використовується для визначення рівня безробіття, також призводить до заниження показника рівня безробіття.

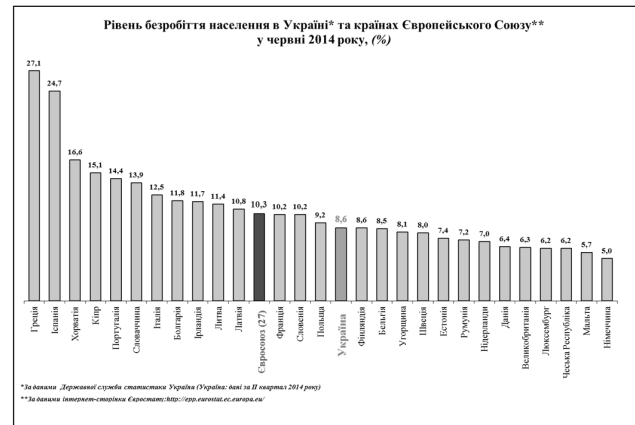


Рис. 4. Показники рівня безробіття населення в країнах Європейського союзу та в Україні 2014 р.

Висновки. Зайнятість і безробіття – це основні характеристики ринку робочої сили, що взаємодоповнюють одна одну, оскільки обидві характеризують ступінь участі/неучасті активної частини населення в процесі праці. Проте обидві ці категорії, окрім економічного, мають і соціальний зміст. Зайнятість населення не тільки створює матеріальні й духовні блага, а й змінює природу людини, розвиває її здібності, нахили й соціально необхідні якості, тобто формує людину як особистість. Таким чином, зайнятість населення виступає в суспільстві тим фундаментом, завдяки якому змінюється соціальне становище людини в суспільстві, а також формується її соціально-професійний портрет як особистості.

Розглянувши показники зайнятості та безробіття в Україні та країнах Європейського Союзу, можна зробити декілька висновків. У I півріччі 2014 р. чисельність зайнятого населення зменшилась на 802 тис. осіб порівняно з відповідним періодом 2013 р., рівень зайнятості населення

ня в середньому в країні скоротився із 60,1% до 57,9%, а рівень безробіття зріс із 7,6% до 8,6% економічно активного населення. Погіршення ситуації щодо зайнятості та безробіття спостерігалось в усіх регіонах, не дивлячись на військову агресію на Сході України. Рівень безробіття серед чоловіків і надалі є значно вищим, ніж серед жінок. В основному це пояснюється тим, що українські жінки довше живуть, довший період часу зберігають працездатність та мають менший рівень доходів і пенсій, що спонукає їх до трудової активності, у тому числі після досягнення пенсійного віку. Чисельність зайнятих скоротилась як серед міського, так і серед сільського населення, проте серед безробітних у I півріччі 2014 р більш ніж дві третини складали мешканці міст, решту – сільські жителі. Рівень зайнятості скоротився серед населення всіх вікових груп. Проте найбільше від безробіття потерпають молоді особи у віці від 15 до 24 років. Рівень безробіття серед громадян цієї вікової групи зріс та залишається більш як удвічі вищим, ніж у середньому в країні – 19,6% економічно активного населення. Високий рівень безробіття серед молоді пояснюється тим, що значна частина молодих людей не має необхідних професійних навичок і досвіду роботи.

Поширення безробіття в Україні та Європейському Союзу прямо залежить від існування великих індустріальних центрів та економічної активності територій. В Україні, на відміну від європейських країн, вагомий вплив має сезонне безробіття, про яке чітко свідчить динаміка показників, адже в жодній із країн Європейського Союзу (у тому числі й туристичних Греції, Португалії, Іспанії та Кіпру) не було виявлено явної сезонної циклічності рівня безробіття, тоді як в Україні офіційне число зареєстрованих у залежності від пори року різниться в півтора рази. Рівень безробіття в Україні, як і раніше, залишається нижчим, ніж у середньому для країн Європейського Союзу (10,3%). Проте офіційні показники безробіття в Україні в декілька разів менше реальних. Це насамперед зумовлено прихованим безробіттям, крім того, масштаби реального безробіття недооцінені, оскільки в показниках зареєстрованого безробіття не охоплено осіб, які не були зареєстровані в Державній службі зайнятості, але вважалися би безробітними за визнаними у світі критеріями. Крім того, використання в знаменнику рівня зареєстрованого безробіття чисельності населення працездатного віку замість економічно активного населення також призводить до заниження показника рівня безробіття. Отже, оскільки масове безробіття становить реальну загрозу громадянському суспільству, необхідним є своєчасне поглиблене наукове досліджен-

ня соціальних аспектів зайнятості населення, а особливо молоді.

Література

1. Гальків Л. Втрати людського капіталу України: чинник безробіття / Л. Гальків // Економіка і регіони. – 2009. – №2. – С. 110–113.
2. Герасименко С. Статистика : [підручник для вузів] / [С. Герасименко, А. Головач, А. Єріна та ін.] ; за ред. С. Герасименка. – 2-ге вид., перероб. і доп. – К. : КНЕУ, 2000. – 467 с.
3. Офіційний сайт Державної служби статистики України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ukrstat.gov.ua>.
4. Динаміка та географія безробіття в Україні та ЄС [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://uk.wikipedia.org/wiki/>.
5. Козарь Т. Мотиваційний механізм у державному регулюванні зайнятості населення / Т. Козарь // Держава та регіони. Серія «Державне управління». – 2006. – № 2. – С. 98–101.
6. Лукашевич М. Соціологія праці : [підручник] / М. Лукашевич. – К. : Либідь, 2004. – 440 с.
7. Мімандусова Г. Сучасні тенденції в структурі зайнятості населення України / Г. Мімандусова // Українське суспільство 1994–2004: моніторинг соціальних змін / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К. : Інститут соціології НАН України, 2004. – С. 139–153.
8. У Держстаті кажуть, що рівень безробіття в Україні – стабільний [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.unian.ua/news>.
9. Офіційний сайт державної служби зайнятості України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.dcz.gov.ua/>.
10. Безробіття в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://forum.finance.ua/topic135000.html>.
11. Хомяк М. Проблеми регулювання зайнятості населення в Україні / М. Хомяк // Грани: наук.-практ. і громадсько-політ. альманах. – Дніпропетровськ, – 2013. – № 12 (104). – С. 43–48.

Анотація

Хомяк. М. Я. Аналіз сучасного стану зайнятості та безробіття в Україні. – Стаття.

У статті розглянуто актуальні проблеми зайнятості населення України, досліджено стан зайнятості та безробіття в Україні на сучасному етапі, а також його тенденції та основні недоліки. Обґрунтовано економічну та соціальну суть зайнятості, а також взаємозв'язок категорій «зайнятість» і «безробіття». Визначено основні критерії вивчення структури безробіття та зайнятості як соціальних категорій. Наведено та проаналізовано статистичні дані офіційних джерел щодо реального становища сфери зайнятості в Україні. Проаналізовано обсяги й рівень зайнятості та безробіття за статтю, віковими групами та місцем проживання. Обґрунтовано низку демографічних і соціальних причин порівняно високих абсолютних показників щодо зайнятості серед жінок та міського населення, а також причини високого рівня безробіття серед молоді. Визначено фактори, що впливають на зайнятість населення, а також фактори, що обумовлюють невисокий рівень безробіття в Україні порівняно з країнами Європейського Союзу.

Ключові слова: зайнятість населення, безробіття, економічна активність населення, ринок праці, рівень безробіття.

Аннотация

Хомяк М. Я. Анализ современного состояния занятости и безработицы в Украине. – Статья.

В статье рассмотрены актуальные проблемы занятости населения Украины, исследовано состояние занятости и безработицы в Украине на современном этапе, а также его тенденции и основные недостатки. Обоснованно экономическую и социальную сущность занятости, а также взаимосвязь категорий «занятость» и «безработица». Определены основные критерии изучения структуры безработицы и занятости как социальных категорий. Приведены и проанализированы статистические данные официальных источников относительно реального положения сферы занятости в Украине. Проанализированы объемы и уровень занятости и безработицы по полу, возрастным группам и месту проживания. Обосновано ряд демографических и социальных причин сравнительно высоких абсолютных показателей по занятости среди женщин и городского населения, а также причины высокого уровня безработицы среди молодежи. Определены факторы, влияющие на занятость населения, а также факторы, обуславливающие низкий уровень безработицы в Украине по сравнению со странами Европейского Союза.

Ключевые слова: занятость населения, безработица, экономическая активность населения, рынок труда, уровень безработицы.

Summary

Khomyak M. Ya. Analysis of current employment and unemployment in Ukraine. – Article.

In the article the actual problems of employment Ukraine are considered. The state of employment and unemployment in Ukraine today, as well as its trends and major shortcomings are studied. The economic and social nature of employment is justified. The relationship between such categories as employment and unemployment is established. The main criteria for studying the structure of employment and unemployment, as social categories are given. The analysis of statistics official sources about the real situation in the areas of employment Ukraine is given. The volume and the level of “employment” and “unemployment” by gender, age and place of residence are analyzed. Some of demographic and social causes of high absolute figures on employment of women and the urban population and the high unemployment rate among young people are found. Factors affecting employment, as well as factors that contribute to low levels of unemployment in Ukraine than the EU countries are defined.

Key words: employment, unemployment, the economic activity of the population, labor market, unemployment level.

УДК 111.141

А. В. Худенко

доктор философских наук, профессор кафедры социологии
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

ПО НАПРАВЛЕНИЮ К ЗНАНИЮ (ПРОБЛЕМА МЕТОДА)

Есть только одно событие, происходящее в мире, которое меняет статус подвижного существа, – это знание. Знание – это событие интенсивного собирания округ лежащего, в котором происходит выставление собранного наружу, и таким образом оно обнаруживается как существующее. В таком собирании и человеческое существо находит себя новым – существующим. Таким образом, мы говорим о знании как событии, в котором мир обнаруживается как существующий.

Нет сомнения, что знание необходимо. Однако как знание необходимо?

Мы задаем этот вопрос, подчеркивая как – наречие, употребление которого позволяет определить знание как основную характеристику не только и не столько *vita motus* (жизни подвижной), сколько *vita activa* (жизни производящей), следовательно, и как неизбежный результат произведения.

Рассматривая знание как особую характеристику жизни, мы акцентируем внимание на перипетиях, подробностях, изгибах пути следования. Таким образом, следует вновь обратить внимание на проблему метода.

Подчеркивая значимость «проблемы метода», самому слову «метод» мы возвращаем его первоначальный – физический (или естественный) – смысл: $\mu\eta\ \acute{o}\delta\delta\varsigma$ – наступающее пребывание в пути, когда идет обхаживание и обихаживание округ лежащего. Так, в небольшом эссе «Отсутствие святых имен» М. Хайдеггер отмечает: « $\eta\ \acute{o}\delta\delta\varsigma$ – $\mu\eta\ \acute{\rho}\acute{o}\tau\epsilon\ \mu\acute{\epsilon}\theta\acute{o}\delta\acute{o}\varsigma$ » (он пишет по-гречески и сам переводит: «Путь никогда не является методом / *Verfahren*/»). М. Хайдеггер поясняет: метод предполагает уже наличие какого-либо предмета, который через метод, или актом делания, допускается к «понятийному употреблению». Ученый настаивает: «Все это совершенно чуждо пути» [14, с. 253]. Во время Цолликонеровских семинаров М. Хайдеггер отмечает: «У Ф. Ницше есть такая фраза: «Не победа науки есть то, что отличает наш 19 век, а победа естественнонаучного метода над наукой» (написано в последний год перед катастрофой, обрушившийся на Ницше в 1888 г., в № 466 «Воли к власти»). Что сказано этими словами? Что метод стоит не только на службе науки, но определенным образом над ней. Наука управляется методом. Что этим имеется в виду? Не что иное, как то, что метод прежде всего определяет, что должно быть предметом науки и каким способом он единственно доступен, то есть определяем

в своей предметности. Своей фразой (не будем интерпретировать ее подробнее) Ф. Ницше сказал, что собственно происходит в нововременной естественной науке. Первичное – это уже не природа, как она из себя является человеку, но определяющим оказывается то, как человек может представлять себе природу, исходя из намерения господствовать над ней» [13, с. 93]. Отметив, что путь не является методом, М. Хайдеггер отмечает: «Путь есть путь в пути, / он ведет и освещает, / приносит, так как поэтизирует. Поэтизировать – здесь это значит: позволять высказываться чистому зову присутствия так такого (*Dichten – meint hier: sich sagen lassen den reinen Anruf des Anwesens als solchen*)» [14, с. 253]. В этой вот «поэтической строфе» М. Хайдеггер смыкает «путь» и «присутствие»: путь идет, как сказывается, и глагол сказывания освобождает место присутствию чего-либо. Здесь – в том месте, как поэтизирование идет, – что-то выделяется и выставляется в своей обнаруженной открытости. Место, которому с позволения пути положено иметься, потом может рассматриваться как основание «для понятийного употребления». Различая *метод* и *путь*, М. Хайдеггер тем самым ведет речь не просто о присутствии уже готового предмета – объекта, и не об очевидности его присутствия, а о пути следования, в и через который Нечто замечается, отмечается и выделяется и потом может разглядываться как уже показавшее себя Что.

Таким образом, «проблема метода» – это проблема пребывания в пути: выдерживание его перипетий и изгибов, когда (в состоянии сдержанности направлением следования и держания его своим ходом) мир открывается и обнаруживает себя как существующий.

Мы привыкли к тому, что поле знания является терминологизованным: маршрут исследования прокладывается в рамках уже существующих терминосистем. Однако в нагромождении формаций, толчее дисциплин сами эти формации и дисциплины перестают быть необходимыми. В суетности и суетливости нужда в чем бы то ни было вообще пропадает, знание не просто девальвируется, а перестает быть необходимым.

Попробуем определить причину девальвации знания, дав характеристику методов классического знания, в рамках которого правление ведет «естественная установка», и неклассического, чей путь следования ведом «феноменологической установкой».

«Феноменологическую установку» так или иначе принимают те учения, чьи методы являются эгоцентрированными. В связи с этим слово «феноменология» мы употребляем в кавычках, не связывая это направление исключительно с Э. Гуссерлем. Считаем, что в контексте представленных в статье размышлений объединение разных методов под одним титулом не будет выглядеть некорректным. Так, например, понимающе-проясняющий способ видения Э. Гуссерля и «историческая дескрипция» В. Дильтея не являются существенно различающимися, если они рассматриваются как иные для «установки», которая задает классический профиль знания.

Что касается герменевтики, то мы определяем ее как такой путь следования, в котором идет и происходит произведение мира как существующего. Собственно, этот метод и определяет наше понимание знания как события произведения, когда (мы намеренно используем местоимение времени) Нечто открывается и обнаруживается как Что.

Такое понимание герменевтического метода сопоставимо с пониманием герменевтики М. Хайдеггером. Дело в том, что *Auslegung* (слово, употребляемое им в трудах «Онтология: герменевтика фактичности» и «Бытие и время») значит не только и не столько «интерпретация». Ведь бог Гермес не интерпретатор, он ничему не подражает, а глаголит рождение и именем ее славит; в конечном итоге древнегреческое ἑρμηνεία – вещание, которое вещью исходит. В связи с этим *Auslegung* – это «вытолковывание», «выталкивание», то есть титул того хода следования, в и через который сокрытое в мире выходит из потаенного и оказывается на виду, то есть обнаруживается как очевидное. Также это слово значит «инкрустация», то есть действие межевания, в и через которое Нечто определяется как уже Что. Это действие не немо, а глаголится. И потому говорим о диалогичности знания, то есть таком ходе произведения, которое ведомо энергией глаголения. Проблема языка не является темой нашей статьи. Однако заметить ее считаем необходимым, чтобы определить поле наших размышлений.

Итак, почему знание перестает быть необходимым?

Сепарированные терминосистемы могут существовать только в асфиксии. Выделение, обособление, очищение, дисциплинация и фиксация сферы и предмета исследования – необходимое условие чистоты и точности (не путать со строгостью) эксперимента. Существовая как придурченные, они, во-первых, забывают об округ лежащем, то есть, предполагая естественную однородность мира, фиксируют лишь различия в степени населяющих его (этот мир) предме-

тов. Во-вторых, в асфиксии происходит впадение терминосистем в сомнамбулическое состояние: они забываются, то есть движения в них совершаются в угоду уже достигнутых результатов и подчиняются ритуалу. Автоматизм же ритуальных действий не предполагает артикуляцию нехватки. Напротив, утверждается абсолютное довольство и его «машина желания», которая работает, как говорит Ж. Бодрийяр, подобно копиру – механическому аппарату, тиражирующему уже кем-то когда-то изготовленные и уже заслужившие титул авторитетных или образцовых штампы. Для техники копирования, и это очевидно, знание излишне. Копир тиражирует и распространяет уже готовое; для его обслуживания необходим офис-менеджер с квалификацией уверенного пользователя компьютером и компетенцией потребителя уже готовой информации.

«Феноменологическая установка», которую рассматривают как альтернативу классическому методу познания (или «естественной установке»), отнюдь не «открывает форточку», чтобы «проветрить» терминосистемы. М. Мамардашвили говорит: «Э. Гуссерль был просто честный человек и доводил до конца импликации и последствия того, что делалось на самом деле» [5, с. 14].

Конечно, педантизм, внимание, усердие, с которым Э. Гуссерль отслеживал «импликации и последствия того, что делалось на самом деле», заслуживает чрезвычайно высокой оценки. Все творчество Э. Гуссерля является образцом внимательного усердия, проявленного в артикуляции деталей и перипетий интересубъективного ноэзо-ноэматического акта.

Однако исследовательский педантизм, фактически вменяемый исследователю в обязанность, вовсе не является отличительной особенностью «феноменологической установки». Он, скорее всего, характеризует европейскую схоластическую традицию, для которой строгость и выразительность – императивные нормы пребывания в пути следования, по ходу которого прибываешь к очередному пункту этого пути.

Да и радикальность «феноменологического» проекта не столь очевидна. Дело в том, что «феноменология» не продуктивна, то есть ее метод состоит не в том, чтобы артикулировать новое Что. Она, принимая уже готовые дедуктивные схемы, их *понимает*, то есть педантично и внимательно отслеживает детали и перипетии уже пройденного пути и тем самым *проясняет* – артикулирует как очевидное уже стоящее. Конститутивные же возможности познавательных образований, рассмотренные под углом зрения «феноменологической установки», выглядят как уже предположенные и предreshенные. Они **предположены** тем, что предмет якобы есть таким, каким кажет себя, и **предreshены** тем, что

глаз мнит себя видящим. Фактически в рамках «феноменологического» исследования устанавливается не факт присутствия Нечто. Напротив, этот факт – уже предположенный и предрешенный – редуцируется как иррелевантный, чтобы артикулировать через понимание-прояснение очевидность присутствия.

Таким образом, если в рамках «естественной установки» утверждается факт присутствия Нечто, то «феноменологический» понимающе-проясняющий способ видения придает первой объем, и не более.

Вот это «и не более» можно понимать двояко.

С одной стороны, можно рассматривать «феноменологическую установку» не как альтернативу установке «классической», а как ее дополнение. И тогда становится актуальной задача не просто констатировать дополнительную, а раскрыть ее механизм, который функционирует, во-первых, в «месте» встречи «установок», а во-вторых, как *со*-держание таковых, каким образом (то есть через *со*-держание) «установки» и приобретают свое собственное содержание.

С другой стороны, «и не более» можно читать просто: «феноменологическая установка» артикулируется как самостоятельная познавательная формация, которая, не претендуя на большее, настаивает на строгости дескрипции (ведь именно таковым является формальное требование «феноменологии»). Следуя этой установке, исследование ограничивается педантичной фиксацией деталей и перипетий процесса. Не важно, к чему прилагается эта строгость: или к так называемым «полевым» исследованиям, или к «доказательствам» очевидности научных заключений. Эта апология техники исследования не столько безобидна для знания.

Уже отмечалось, что «техникомания» превращает ход следования в сомнамбулический ритуал. Конечно, техника понимающе-проясняющего видения более разнообразна. Но она поэтична.

Именно за поэтичность А. Бадье критикует (совершенно незаслуженно, с нашей точки зрения) М. Хайдеггера [1, с. 39–47]. Дело в том, что поэтичность М. Хайдеггера задана *пойэзисным*, то есть производящим характером языка. Напомним, что отличие *поэмы* от *пойэзиса* было отмечено еще Платоном: поэма – процедура изображения и подражания, а *пойэзис* – выражения и произведения. М. Хайдеггер потому и не следовал за языком, но боролся с ним: не хватал уже разглашенное слово, а шел по нехоженому и в перипетиях пути внимал усиление звучания, когда от шума и лепета через членораздельное глаголение язык ведет разглашение найденного в имени.

Поэтичность же присуща, скорее всего, наррации, когда произошедшее лишь изображается. Однако как только повествование сталкива-

ется с необходимостью объяснения, в котором процесс выталкивания-вытолковывания Нечто к своему определенному Что только и может предстать выразительным и продуктивным, то оно впадает в дуализм. Кем-то рассказанная история или, например, представленный количественный показатель обосновываются рассуждениями в рамках уже существующих теорий, которые к самой этой истории или этому показателю имеют отдаленное отношение. С «дуализмом объяснения», или раздельным существованием «теории» и результатов «полевых» исследований, сталкиваются не только социальные исследователи, но и физики, на что, в частности, обращал внимание также С. Вайнберг [2]. Такое положение дел можно охарактеризовать так: когда мыслишь, не существуешь, а когда существуешь, не мыслишь.

Это как раз тот случай, когда слово живет отдельно от дела. Собственно, так забывается, что само по себе слово ничего не значит. Слово ведь звучит (и в прямом, и в переносном смысле) только как выталкиваемое по ходу следования и вталкиваемое в его продолжение (как вытянутое из действия и в действие втягиваемое). В противном случае мы имеем дело с мертвым словом.

Вот Парменид говорит: «Именем будет все, / Что кровью испытано по ходу истинствования (εἶναι ἀληθῆ)» [6]. Путь следования, таким образом, имяславен, и имя в нем – не просто *φωνήματα* и/или *εἶρηματα*, а событие (капли крови, о чем говорит Парменид, а до него – Гомер и Гесиод), которыми меряется путь открытия и обнаружения сокрытого в мире.

Именем оглашается рождение, то есть открытие и обнаружение вещи. Кажется, мы не очень строги, когда вещью называем все, что находим в мире. Вещь – это то, что становится годным для использования и сохраняется использованием. Хочется подчеркнуть: становится и сохраняется таким, каким оно годно для использования и пользования. Вещь – это причастие. Вещь как имя существительное – абстракт: то, что уже умерло.

Потому не все является вещью, а только то, что обнаруживает себя в и через отношения или по ходу несения. В этом смысле вещь *эйфорична* (от греч. εἶναι / εἶναι – допускать, позволять, и *форá* / *φέρω* – нести), то есть допущена несением, вызвана им.

Кстати, если мы в древнегреческом слове *форá* изменим только одну букву, что не скажется существенно на его произнесении (*форá* – выкрадывание, изобличение), то получится, что вещь – это то, что выкрадено из тайника мира и так изобличено, раскрыто.

Не будем представлять эту игру слов как обыкновенную «языковую игру». Смена буквы – это сдвиг, который происходит по ходу несения (сдвиг несения). Вот случается сдвиг несения («вдруг»

Парменида¹ – событие рождения) – сокрытое выходит из потаенного и на виду оказывается. Вещью, таким образом, является то, что выстояло там, где сдвиг несения случился. Таким образом, что событием отмечено, то и вещью является. А вещь – это, собственно, то, что знается. Потом (именно потом) об этой вещи, которая уже обнаружила себя и потому знается, можно поговорить, то есть подвергнуть ее интерпретации.

Вне сдвига несения все только мнится и кажется. Принимать же грезы и фантазии за реальность значит обманываться. В этом плане поэтичность и «дуализм объяснения» – это, вероятно, определенная техника ретуширования реальности, ее картинное изображение. Сократ в «Тимее» так отреагировал на рассказ собеседников об идеальном государстве: «Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но неподвижных: непременно хочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выставляют те силы, о которых позволяет догадываться склад их тела» [11].

Поэтичность, таким образом, не столько изгоняет ритуал с дороги к знанию, сколько оборачивает его, превращает в автоматизм сомнамбулы. Сонливость (явно от отсутствия воздуха) и двухголовость, если опять вспомнить Парменида, не идет на пользу знания. Более того, низводит его до излишнего довеса к мнимо богатому и кажущемуся разнообразным существованию.

Но, может быть, знанием можно пренебречь, если речь идет о существовании? А чем в таком случае может быть гарантировано это существование? Поставим вопрос под углом зрения метода: чем гарантировано то, что рассказанная история или полученный коэффициент действительно являются существенными, а не ситуативной болтовней или числом *ad hoc*? Ведь говорил же Гераклит: «Глаза и уши плохие свидетели» [4]. 200 лет назад об этом же высказывался Г. Гегель, призывая не мыслить абстрактно [3]. И уже в наше время (прошло без малого 100 лет) А. Эйнштейн заявил: «Бог не играет в кости».

Вопрос далеко не праздный, так как он ставит задачу поиска факторов устойчивости существования и гарантий надежности знания. В самом деле, любой сделанный шаг должен быть устойчивым, чтобы за ним последовал следующий, и дальше. Не это ли называется существованием? Не это ли называется надежным методом произведения знания?

О том, что «Бог не играет в кости», А. Эйнштейн сказал в полемике с Н. Бором. Н. Бор ответил: «А. Эйнштейн, не указывайте Богу, что ему делать».

Проблема, конечно, не в Боге. Хотя изречения двух физиков симптоматичны. Известно, что А. Эйнштейн почитал Б. Спинозу, а Н. Бор зачитывался С. Кьеркегором. Может быть, именно различия в настроении (философия – не дисциплина в ряду других дисциплин, а *Grundstimmungen*, как она титуловалась М. Хайдеггером) определили разницу в ритме следования, в котором мир обнаруживается как существующий.

Для А. Эйнштейна было совершенно очевидно, что связь физических предметов между собой является фактической, но не вероятностной. Уверенность в наличии именно фактической связи предполагает существование порядка, который гарантировал бы эту связь. Такой строй можно назвать порядком всеравенства. Собственно, устойчивость каждого шага гарантирована дорогой, по которой идешь. В самом деле, если задано направление следования, то и тьма не помеха.

Позиция Н. Бора иная: каждый предмет индивидуален, его связь с другим таким же предметом вероятностна. В этом случае в основании порядка, который гарантирует сосуществование предметов, лежит мера их уравнивания. То есть если определено, как идти, то и свет не нужен.

Однако очевидно, что дело не в том, кто победит в споре, а в возможности артикуляции особого режима следования, откуда только и можно вести речь о существовании представленных порядков. Именно в этом, с нашей точки зрения, заключается продуктивность полемики А. Эйнштейна и Н. Бора и вообще развитие физики начала XX века. Предоставляется возможность заметить и отметить такой режим следования, в и через который скрытое открывается и обнаруживает себя с необходимостью, а потому гарантированно зрится в своей собственной устойчивости и очевидности.

Размеренный ход следования, идущий в просторе меры, когда Нечто открывается и обнаруживается в своей собственной устойчивости и очевидности, мы называем *режимом знания*. Словом «режим» (*rego, -ere*) титулуется такой ход следования, который свершается в просторе и по мере проецирования (*projecto* – бросать, обвинять) и проектирования (*projecio* – выбрасывать вперед). В связи с этим знание рассматривается и как

¹ В оригинале поэмы Парменида стоит только «рожденье» [6]. Однако А. Лебедев не только красиво, но и по смыслу верно передает «вдруг рожденье», так как пламя звезд «вырывается», оттого рождение происходит. В Платоновском «Пармениде» также идет речь о «вдруг», как том *vûv*, где-когда исход всего таится: «Это «вдруг» (*ἐξαφνης*), видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или иную сторону. В самом деле, изменения не начинаются с покоя, пока это покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе «вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; оно в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению» [9].

в мере (просторе) перебуваюче, и как измеряющее – сдвиг порядков.

Своеобразным введением к пониманию *режима знания* может служить история Сократа о его страсти, которую он поведал Кебету в последние часы жизни. Мы акцентируем внимание на этом небольшом рассказе, чтобы не столько, может быть, понять содержание сократовской страсти к знанию, сколько отметить особость режима следования по многотрудному пути обнаружения мира как существующего, выделить его узловые пункты, чтобы быть готовым к продолжению маршрута.

В последние часы своей жизни Сократ решает поведать Кебету о том, как он встал на путь, ведущий его к знанию: «Εγὼ γάρ, ἔφη, ὃ Κέρης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν». В переводе С. Маркиша это рассказ звучит так: «В молодые годы, Кебет, у меня была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы» [8]. Сократ говорит о том, что в нем вспыхнула страсть, и она вела. Откуда эта страсть? Как она захватила Сократа?

Рассказ Сократа можно читать по-разному. Первый ход чтения такой, как Сократ излагает историю своей страсти к знанию: Сократ в молодости изумлен (θαυμαστός) и горячо желает (ἐπιθυμέω) ту самую софию, которая сама (ταύτης τῆς σοφίας) вызвана (ἣν δὴ καλοῦσι /καλέω/) ходом становления всходящего (περὶ φύσεως ἱστορίαν). Второй ход чтения – как он действительно следовал: ход становления всходящего вызвал ту самую софию, которая привязала к себе и, как желанная, изумила молодого Сократа.

Если мы примем первый вариант чтения, то увидим некоего молодого человека, хотя и необразованного, но уже готового к овладению мудростью мира, и набор дисциплин, в терминах которых ведется «познание природы». Тяжело представить, что Сократ, рассказывая о своей страсти, ограничивается констатацией этих двух фактов. Нет сомнения, что он говорит больше. О чем хочет поведать Сократ?

В «Символе пещеры» Платон ведет речь о том, что можно назвать переходом между παιδεία и ἀπαιδευσία [10]. В издании на русском языке эти слова переведены как «просвещенность» и «непросвещенность». Однако ἀπαιδευσία – это не столько «непросвещенность», или «необразованность», сколько «требуется образования». Собственно, требует образования то, что всходит, растет и подставляет себя для такового. А то, что не всходит, не растет и не становится в своем исхождении, не продолжает свой ход.

Вот и Сократ, рассказывая Кебету о своей страсти, не приписывает инициативу похода к знанию исключительно себе. Она принадлежит περὶ φύσεως ἱστορίαν, становлению всходящего, которое идет, окружая и захватывая, как охватывание.

В этом охватывающем ходе становления всходящего ἐγὼ γάρ νέος («только народившееся существо») – один из уже завязанных узлов роста. Во-первых, этот узел не единственный, а во-вторых, рост и становление продолжают. Продолжая вязать и завязывать, охватывающий ход становления всходящего открывает перспективу обнаружения того, что захвачено. В самом деле, чем шире горизонт, тем плотнее узел, тем он крепче.

«Широта горизонта», «плотность», «крепость» – не просто метафоры, а пункты становления всходящего. Перечисляя пункты континуума, мы не только обращаем внимание на его дискретность, но и выделяем то, как этот процесс длится, как идет собирание округ лежащего вплоть до его полного сжатия в одну-единственную точку². При этом процесс собирания видится не ровным, а идущий скачками, как сдвиг: каждый пункт – это сдвиг в становлении всходящего.

Порой не замечается сложность и витиеватость процесса роста и становления, его многомерность, временное течение и испещренность перипетиями. Однако именно в этом – в округе становления всходящего, и так, как охватывающее собирание, то, что растет, сдвигается к выставлению себя на показ.

Возможно, уже существуют некие представления, образцы, которые могут помочь пройти этот сложный путь? В «Алкивиаде» Сократ пытается разъяснить рьяному собеседнику, что знатность, могущество и богатство суетны, а множество ремесел, которые предлагают себя для овладения, разнообразят путь, но выказывают его суетливым. Все это не главное. Сократ говорит Алкивиаду: «Послушай же, милый, меня и того, что начертано в Дельфах: познай самого себя и пойми, что противники твои таковы, как я говорю, а не такие, какими ты их себе мыслишь. Мы ничего не можем им противопоставить, кроме искусства и прилежания (ἐπιμελεία γὰρ ἂν καὶ τέχνη). <...> Мы нуждаемся в прилежании (ἐπιμελείας δεόμεθα): оно необходимо всем людям» [12].

Главное, таким образом, – это прилежание (ἐπιμέλεια – забота, попечение, рдение) и то, как оно правится (τέχνη). Причем τέχνη не противопоставляется ἐπιμέλεια: речь идет не о прилежности, а о заботе как особом деянии.

² Собираение, сжатие – процесс естественный, природный. В данном случае мы имеем в виду не только гравитационный коллапс, то есть сжатие массивных тел под действием гравитационных сил, но и предложенную Р. Пенроузом гипотезу «объективной редукции волновых функций», которая предполагает, что квантовое состояние объекта изменяется не столько под воздействием измерения (редукция фон Неймана), сколько в силу естественной необходимости. Заметим, что в естественном характере редукции квантового состояния Р. Пенроуз видит физическое основание рождения сознания [7].

Собственно, ἐπιμέλεια является продолжением хода φύσεως ἱστορίαν. В этом плане особость *прилежания* состоит в том, что оно, с одной стороны, захвачено ходом охватывающего собирания, вызывая озабоченность, а с другой – продолжая процесс собирания в интенсивном режиме, настроено выказать заботу и схватить. Таким образом, движение φύσεως ἱστορίαν и ἐπιμέλεια происходит в режиме собирания, его экстенсивном и интенсивном модусах. По ходу собирания мир открывается и обнаруживается как существующий.

Получается, что Сократ рассказывает Кебету о том, что он становлением всходящего выставлен детенышем, таким брошенным и призванным к заботе. Как брошенный и призванный к заботе он любит мудрость, философствует. Таким образом, страсть Сократа, которая правит его шествие в пути открытия и обнаружения мира как существующего, сплавлена φύσεως ἱστορίαν и ἐπιμέλεια.

В «Государстве» слова о φύσεως ἱστορίαν и ἐπιμέλεια повторены как формула определения существующего: в своей выразительной отличительности оно есть ἢ φύσει ἢ τέχῃ ἢ ἀμφοτέρω («потому что всходит, посредством мастерства, благодаря тому и другому» (перевод наш – А. Х.)) [10].

Это «и то, и другое» является выражением различия в определениях существующего по природе и в степени. Так, в рассказе Сократа θαυμαστός – титул не только нелепости, странности, но и того, что удивляет, требует освоения и присвоения; πῶς – это выражение и крепкой привязанности к мудрости, и горячего желание обладать ею.

При этом нельзя представлять эти различия как простые отношения дополнительности, они напряжены. Так, *брошенность* держит и позволяет держаться, открывая перспективу второго (как существующего) рождения; *прилежание* сдерживает и озабочивает, а также требует заботы, тем самым держит, то есть стать правит. Потому любомудрие Сократа – это страсть, вспыхивающая от напряжения.

Вспомним последние слова Сократа, которые были сказаны буквально перед тем, как он «поднялся и ушел в другую комнату мыться»: «Когда ты говоришь неправильно (μὴ κάλῳς λέγειν), это не только само по себе скверно, но и душе причиняет зло» [8]. Нет, при этом речь не идет о правильности или неправильности того или иного слова, о том, что «говорением» якобы может быть разрушена связность мира. Сократ словно просит продолжать тянуть лямку (κάλως) любомудрия: не суетиться, не расточать словеса, но, держа лямку глаголения в напряжении, вытягивать и втягивать вокруг лежащее в существование.

В связи с этим прилежание, следовать которому завещал Сократ (οἱ ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι ὑμεῖς – «пекитесь о самих себе» [8]), и есть такой тягой: здесь, в озабоченности и заботливости, по-

таенное вытягивается и втягивается в существование. Только в этой тяге – вытягивании и втягивании мира в существование – человеческое существо находит себя существующим, то есть собственно человеком. Потому забота о себе – это опека над «ляжкой», которую необходимо держать натянутой, в напряжении.

Путь Сократа не из легких, да и учил он не легкому: смирению, терпению, внимательности, а также строгости, настойчивости, усердию. Эти терпеливое усердие, внимательная строгость являются содержанием сократовского режима следования.

С особой силой напряженность сократовской страсти выразилась в том месте разговора с Кебетом, где упоминается σοφία. Она предстает одновременно и как желанная, и как вызванная/призванная φύσεως ἱστορίαν.

Мы привыкли понимать «σοφία» как выражение высшей мудрости, которая выступает также целью пути следования. При этом «σοφία» – это также «мастерство», «искусность» – то, что присуще пути следования. В связи с этим «σοφία» выражает собой некое состояние «практического разума», если использовать терминологию И. Канта. То есть нечто, чего не может быть в виде некой цепочки шагов (φύσεως ἱστορίαν) или волевых усилий, однако есть. Если этого не может быть, но практически случилось и фактически есть, то произошел какой-то сдвиг. Так вот, не титулуется ли этот сдвиг как «σοφία» – то нелепое, удивительное, однако случившееся событие, когда происходит рождение нового?

С одной стороны, Сократ говорит о мудрости, которая вызвана становлением всходящего – о практической мудрости природы: кажется, что в хаосе ничего не должно родиться, но фактически что-то есть; это невероятно, но очевидно, что и удивительно. С другой стороны, Сократ говорит о привязавшей его к себе и желанной мудрости – о практической мудрости заботы: кажется, что все нелепо, но фактически что-то есть; это невероятно, но очевидно, что и удивительно. Удивительным является то, что, несмотря на царящий хаос и порой суетный и суетливый маршрут следования, случается так, что что-то есть. Вот «σοφία» и является выражением этого практического *как* – события, когда фактически случается то, что доводит и радуется, то есть вновь рождение.

Не знанию учил Сократ. Скорее наоборот, его путь следования отклонял горделивую уверенность в знании. Отказывая себе в предвзятии и предрешении исхода следования, шествие Сократа было размеренным становлением φύσις. Захваченный становлением всходящего, он к заботе был призван и в терпеливом усердии призывал знание. Пребывая в озабоченной заботливости и вопрошая, Сократ искал предел собранности вокруг

лежащего, где мир выставляет себя наружу. Не в его (да и любого другого) власти было вызвать событие знания, однако прилежанием своим (и других призывая к заботе) он, обхаживая нехоженое и обихаживая встреченное, держался пути, когда оно (событие знания) непременно случается.

Литература

1. Бадью А. Манифест философии / А. Бадью ; пер. с фр. В. Лапицкого. – СПб. : Machina, 2003. – 184 с.
2. Вайнберг С. Мечты об окончательной теории / С. Вайнберг [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://royallib.ru/book/vaynberg_stiven/mechti_ob_okonchatelnoy_teorii.html.
3. Гегель Г. Кто мыслит абстрактно? / Г. Гегель ; пер. с нем. Э. Ильенкова // Гегель Г. Работы разных лет : в 2 т. / Г. Гегель ; общ. ред. А. Гулыги. – М. : Мысль, 1970–1971. – Т. 1. – 1970. – С. 387–394.
4. Гераклит. Фрагменты / Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов : в 2 ч. / пер. с древнегреч. под ред. А. Лебедева. – М. : Наука, 1989. – Ч. 1. – 1989. – С. 176–257.
5. Мамардашвили М. Стрела познания: набросок естественноисторической гносеологии / М. Мамардашвили. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 303 с.
6. Парменид. О природе / Парменид // Фрагменты ранних греческих философов : в 2 ч. / пер. с древнегреч. под ред. А. Лебедева. – М. : Наука, 1989. – Ч. 1. – 1989. – С. 274–298.
7. Пенроуз Р. Физика и разум / Р. Пенроуз ; пер. с англ. А. Хачояна // Пенроуз Р. Большое, малое и человеческий разум / Р. Пенроуз, А. Шимони, Н. Картрайт, С. Хокинг ; пер. с англ. А. Хачояна. – М. : Мир, 2004. – 191 с.
8. Платон. Федон / Платон ; пер. с древнегреч. С. Маркиша // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 2. – 1970. – С. 11–94.
9. Платон. Парменид / Платон ; пер. с древнегреч. Н. Томасова // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 2. – 1970. – С. 401–477.
10. Платон. Государство / Платон ; пер. с древнегреч. А. Егунова // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 3. – 1971. – С. 89–454.
11. Платон. Тимей / Платон ; пер. с древнегреч. С. Аверинцева // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 3. – 1971. – С. 255–366.
12. Платон. Алкивиад / Платон ; пер. с древнегреч. С. Шейман-Тонштейн // Платон. Диалоги / Платон ; под ред. А. Лосева. – М. : Мысль, 1986. – С. 175–222.
13. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары / М. Хайдеггер ; пер. с нем. О. Никифорова // Логос. – 1999. – № 3. – С. 82–97.
14. Хайдеггер М. Отсутствие святых имен / М. Хайдеггер ; пер. с нем. О. Коваль // Хайдеггер М. Положение об основании: статьи и фрагменты / М. Хайдеггер ; пер. с нем. О. Коваль. – СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета Санкт-Петербургского гос. ун-та, 1999. – С. 251–255.

Аннотация

Худенко А. В. По направлению к знанию (проблема метода). – Статья.

В статье рассматриваются «классический» и «неклассический» методы обретения знания. Акцентируется внимание на топологических характеристиках метода, то есть пути следования, в котором идет обхаживание и обихаживание мира. Выделяется особость режима знания.

Ключевые слова: знание, метод, путь следования, режим знания.

Анотація

Худенко А. В. У напрямі до знання (проблема методу). – Стаття.

У статті розглядаються «класичний» і «некласичний» методи здобуття знання. Акцентується увага на топологічних характеристиках методу, тобто як шляху прямування, у якому йде обходження й поводження світу. Відокремлюється особливість режиму знання.

Ключові слова: знання, метод, шлях прямування, режим знання.

Summary

Khudenko A. V. Towards knowledge (problem of method). – Article.

The article deals with the “classical” and “non-classical” methods of acquiring knowledge. Take an attention on the topological characteristics of the method, which is path of passing and caring of the world. Regime of knowledge is mark out.

Key words: knowledge, method, path of movement, regime of knowledge.

УДК 930.1

А. С. Шапиро*аспирант кафедри філософії естественнонаучних факультетів
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова*

БУДУЩЕЕ ПРОШЛОГО: ПРАВО НА ИСТОРИЮ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЖЕРТВ В СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМАНИИ

Постановка проблемы. Я.Т. Гросс, расследуя в своей работе «Соседи: история уничтожения еврейского местечка» (2004 г.) историю уничтожения едвобенских евреев в 1941 г., блестяще продемонстрировал на примере современной Польши возможность наличия травм прошлого, для которых не существует преграды «за давностью лет». Так, многочисленные исторические травмы, даже спустя десятилетия после их завершения, не могут быть просто забытыми и безмолвно уйти в прошлое без их «проработки» и проговаривания (Т. Адорно), иначе они остаются кровоточащей раной в памяти практически ушедших поколений и требуют от современников отыскать действенные механизмы их заживления и преодоления. Одним из результатов этого процесса стало изменение в парадигме исторического писания, где история жертв стала не меньше, а иногда даже более важной, чем история героев. Более того, стало ясно, что если кто-то является победителем, то другая сторона – побежденная и страдающая [8]. Также это касалось послевоенной Западной Германии, которая с 1960-х гг. проходила весьма сложный этап травматизации немецкой коллективной идентичности с целью денацификации общества, проработки нацистского прошлого и связанных с ним преступлений против человечности. Этот этап фактически растянулся на три десятилетия. Одним из следствий данной политики памяти явилось исключение из общенационального исторического нарратива памяти о травматических событиях, коснувшихся части немецкого населения в конце Второй мировой войны. И лишь в самом начале 2000-х гг., спустя более полвека, эти ранее табуируемые воспоминания о страданиях и лишениях в конце войны и во время советской оккупации стали переходить из рамок личных воспоминаний в плоскость общественной памяти, вызывая множественные дискуссии и откровенные опасения относительно любого возможного пересмотра прошлого.

Анализ последних исследований и публикаций. На сегодняшний день эта тема остается фактически вне поля зрения украинских и российских исследователей. По-прежнему доминирующим остается детализированное рассмотрение и изучение процесса проработки немецкой вины в 1960–1990-е гг. Ставится вопрос, насколько возможно переложить данный опыт на постсоветские реалии борьбы с тоталитарным прошлым,

который, несомненно, представляет огромную ценность, однако не дает полного представления о происходящей работе памяти в современной Германии. Отдельные аспекты этой проблемы рассматриваются в работах А. Ассман, Н. Фрая, С. Бергера, Е. Хейман и Е. Лезиной. Именно эти труды стали предметом нашего специального изучения.

Целью статьи является освещение современной политики памяти Германии по отношению к воспоминаниям о жертвах немецкого населения в конце Второй мировой войны. Работа не претендует на исчерпывающую полноту изложения данной темы. Объектом нашего изучения будут механизмы, с помощью которых выведенные из официальной памяти травматические события начинают снова входить в общественный дискурс, а также связь этого процесса с официальным историческим нарративом современной Германии. Предметом исследования выступает дискуссия о страданиях мирного немецкого населения в конце Второй мировой войны в историческом нарративе Германии.

Изложение основного материала. Несмотря на все разнообразие подходов в преодолении исторических травм, условно их можно разделить на два главных пути: политические решения и идеологические схемы. Политические решения имеют главной целью сделать невозможным повторение трагедии, отыскивая процедуру, которая будто бы «запечатывает» прошлое (в данном случае речь идет о судебной процедуре, которую разработали сразу же после окончания Второй мировой войны). Идеологический путь преодоления травмы прошлого воплощается преимущественно в выстраивании исторического нарратива: исцеление травмы связано в первую очередь с тем, как мы об этой травме рассказываем.

Весь комплекс послевоенных усилий по преодолению нацистского прошлого был направлен прежде всего на осуждение виновных в преступлениях против человечности. С одной стороны, это осуществлялось через судебные процессы, главными из которых, несомненно, являются Нюрнбергский трибунал и судебный процесс во Франкфурте в 1960-х гг., в ходе которых перед судом предстали эсэсовцы, служившие в Аушвице в 1940–1945 гг. [1]. С другой стороны, нацистское прошлое преодолевалось через этический спор, запущенный К. Ясперсом еще в 1946 г. Позиция К. Ясперса была высказана в работе «Вопрос о ви-

новности. О политической ответственности Германии». К. Ясперс настаивал на признании коллективной вины немецкой нации, которое должно было стать основой общенационального раскаяния за осуществление «окончательного решения еврейского вопроса».

Процесс переживания травмы в немецкой коллективной памяти охватывает три поколения:

1) непосредственные свидетели событий 1939–1945 гг. (рожденные в 1917–1920 гг.), которые предали их забвению и отрицали свою личную причастность к преступлениям национал-социализма [13, с. 22–23]. Й. Рюзен описывает первую послевоенную эпоху как опыт абсолютного поражения, причем не только военного, но и поражения коллективного самоуважения и национального самосознания: «Окончание войны и непосредственно послевоенное время отразились в опыте как радикальный разрыв непрерывности, в котором было необходимо откинуть прошлое, а будущее еще не обрело четких контуров. <...> Эта Катастрофа (в отличие от поражения в Первой мировой войне) была одновременно и глубоким разрывом идентичности. <...> Чтобы снова стать на почву общей принадлежности и обрести способность к деятельности, необходимо было устранить нацистский период, а с ним и Холокост, из той истории, к которой обращались, чтобы построить новую идентичность» [16, с. 277–228]. Вместе с тем это поколение тех, кто воспринимал себя в первую очередь в качестве жертвы и отрицал свою вину, перекладывая ее преимущественно на другого, в роли которого чаще всего выступал фюрер [2, с. 184–187];

2) так называемое «поколение 68 года» – первое поколение рожденных в 1945–1950-х гг. детей, которые выбрали главной чертой своего отношения к родителям отмежевание и требование ответственности за происходившие преступления. Этот процесс наиболее ярко удалось передать Б. Шлинку в своем знаменитом романе «Чтец» («Der Vorleser»), впервые изданном на немецком языке в 1995 г. и переведенном на сегодня на 39 языков. Именно с «поколением 68 года» связаны процесс проработки нацистского прошлого и самовозложенная мемориальная миссия, которая заключалась в сочувствии еврейским жертвам, внимании к их свидетельствам и самоидентификации с их культурой и историей [2, с. 183];

3) «поколение сочувствующих» (термин А. Асман) – те, кто пытался разобраться в прошлом через общественный дискурс (в том числе через обращение к свидетельствам) с целью найти диалог-консенсус, способный примирить существующие позиции и привести к так называемой «диалогической памяти» (рожденные в 1975–1980 гг.). Именно с деятельностью третьего поколения принято связывать эпоху «примирения с про-

шлым», которая сформулировала новую немецкую идентичность через открытость немецкой исторической культуры к ее генеалогической связи с причастностью к нацистским преступлениям немецкого населения [16, с. 237]. При этом наиболее важным событием для определения политики памяти оказывается 1985 г. и публичное выступление президента Федеративной Республики Германия Р. фон Вайцзеккера по случаю 40-летия окончания Второй мировой войны, чем был ознаменован поворот трактовки данной даты с символа поражения и катастрофы к ее восприятию в качестве «символа освобождения» [2, с. 197; 14]. Помимо этого, данное обращение шло вразрез с программой «нормализации» немецкой истории, осуществляемой канцлером Федеративной Республики Германия Г. Колем и направленной на дальнейшую историзацию национал-социализма.

И лишь спустя более чем полвека после пережитого глубоко травматического опыта происходит новый существенный сдвиг в институционной политике памяти послевоенного периода. Речь идет о месте памяти о жертвах союзнических бомбардировок, насильственной депортации, а также случаях массовых изнасилований немецких женщин (преимущественно Красной Армией), которые из индивидуальных воспоминаний, хранимых в рамках семейной памяти, начали входить в общественный дискурс в своем стремлении стать частью не только социальной, но и политической и культурной памяти. Как показывает немецкий историк К. Науманн в своей работе «Война как текст. 1945 год в культурной памяти прессы» («Der Krieg als Text. Das Jahr 1945 im kulturellen Gedächtnis der Presse», 1998 г.), первые интенции данного процесса берут свое начало именно в 1995 г. Так, на основе анализа публикаций в более чем 400 ежедневных и еженедельных изданий, связанных с освещением 50-летия таких событий, как освобождение концентрационных лагерей, бомбовая война, национальные окончания войн и, наконец, 8 мая – дата безусловной капитуляции Германии, автор делает вывод, что даже в том случае, когда за текущими спорами между «освобождением» и «поражением» просматриваются глубокие симптомы чувства вины и испытания шока, совершенно очевидно наличие коллективной травмы [29].

Однако по-настоящему переломным оказывается 2002 г., связанный с выходом в свет знаменитой новеллы Г. Грасса «Траектория краба» («Im Krebsgang») [6], которая через описание потопления лайнера «Вильгельм Густлофф» в 1945 г. и связанной с этим смерти около 10 тысяч человек выдвинула на первый план вопрос о жертвах немецкого населения в преддверии окончания войны. Г. Грасс не случайно использует подобную

крабу траекторию «движения назад», что на самом деле является «движением вперед», где через освещение «тем заднего плана» оказывается возможной работа скорби, касающейся жертв среди немецкого населения восточных районов. Несмотря на то, что Г. Грасс затронул достаточно рискованную тему изображения немцев в виде жертв, наиболее важным в этом процессе оказывается тот факт, что данный роман не претендует на смену перспектив, в отличие от известного ревизионистского «спора историков» (Historikerstreit), который проходил в Германии в 1986–1988 гг. и имел свою целью не только историзацию нацистского прошлого, но и пересмотр прошлого с точки зрения оправдания национал-социалистических преступлений как ответной реакции на «азиатскую угрозу сталинизма». Так, например, книга А. Хильгрубера «Два вида руин: уничтожение Германской империи и конец европейского еврейства» («Zweierlei Untergang: Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums», 1986 г.) отстаивала позицию, что нет никакого различия с моральной точки зрения между преступлениями, совершенными Советским Союзом и нацистским режимом. Также эта позиция прослеживается в дискуссионном эссе «Крушение на Востоке 1944/45» («Der Zusammenbruch im Osten 1944/45»), в котором историк подчеркивал страдания немцев, которые были вынуждены бежать или были изгнаны из восточной Германии, а в случае гражданских лиц описывались случаи убийства или массовых изнасилований Красной Армией. Так, А. Хильгрубер, который родился и вырос в Восточной Германии, представляет данное событие как «трагедию для всей Европы», которая с точки зрения историка оказывается соразмерной трагедии Холокоста. Отрицая уникальность Холокоста, А. Хильгрубер включает в «риторику взаимных зачетов» [19]. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что в отличие от исторической работы А. Хильгрубера, роман Г. Грасса «был чужд ресентименту», как указывает на это А. Ассман: «Память, которой они (В. Зебельбад и Г. Грасс) воздают должное, лишена ревизионистской аргументации. Они преследуют не политические, а литературные и психотерапевтические цели, которые состоят в том, чтобы после некоторого периода латентности дать шанс травматическому историческому опыту на осознание и проработку» [2, с. 201].

В свою очередь С. Бергер, опираясь на исследовательскую работу Р. Моэллера «Тонушие корабли, потерянный Heimat и нарушенные табу» [28], опровергает миф о наличии так называемого «белого пятна» в памяти о немецких жертвах в войне. Так, автор указывает: «Улицы почти каждого города были названы в честь «потерянных» регионов и городов на Востоке страны» [22, с. 484]. Так-

же автор перечисляет имена немецких литераторов, журналистов и историков, которые писали о своем опыте спасения от наступающей Красной Армии или были лишены своего дома. Среди таких названы немецкий писатель и историк-архивист В. Кемповский, писательница К. Вольф, драматург и театральный режиссер Х. Мюллер, новеллист и драматург З. Ленц, писатель Д. Форте и другие [22, с. 484].

Однако более острый оттенок дискуссии возникает в политическом контексте. Этот процесс был связан прежде всего с деятельностью общественной организации «Союз изгнанных» (Bund der Vertriebenen, BdV), которая и выступила хранителем этих личных воспоминаний [3]. Так, с ее деятельностью был связан крупномасштабный проект по сбору «устной истории», проводившийся с 1953 г. по 1962 г. под руководством историков В. Конце, Т. Шидера и Х. Ротфельса и поддерживаемый правительством. Результатом этой работы стало издательство «Документации об изгнании немцев из Восточной и Центральной Европы» [2, с. 207], а также организация ряда музеев и образовательных учреждений в 1970-х гг. Очевидный политический подтекст данной политики памяти оставил на периферии общественного внимания проблему насильственных переселений. И даже под активным руководством Э. Штайнбах, которая занимает пост главы «Союза изгнанных» с 1998 г. и которой удалось добиться возведения берлинского «Центра против изгнаний» (Sichtbares Zeichen gegen Flucht und Vertreibung) в 2008 г., позиция данной группы не смогла отвоевать право в написании нового национального нарратива, о чем, в частности, свидетельствует факт отклонения Бундестагом предложения по увековечиванию даты подписания «Хартии изгнанных» (5 августа 1950 г.) в качестве общенациональной памятной даты [2, с. 219–220]. Однако первая выставка «Бегство – Изгнание – Интеграция» («Flucht, Vertreibung, Integration»), открытая в 2006 г. и проходившая в музеях «Дома истории» в Бонне, а также Берлинском и Лейпцигском исторических музеях, приковывала внимание посетителей немецким аспектом вопросов изгнания. Несмотря на это, хронологические рамки выставки весьма обширны: они начинаются с Лозаннского договора 1923 г. и заканчиваются освещением проектов, направленных на примирение современной Германии с Польшей и Чешской Республикой в последнее десятилетие. В целом выставка «Бегство – Изгнание – Интеграция» собрала более тысячи экспонатов, освещающих судьбы 14 миллионов перемещенных лиц: их бегство и изгнание, а после – сложную интеграцию. Также частью выставки являются 15 живых свидетельств, собранных Институтом социологии университета Эрланген-Нюрнберг, и частично собранный элек-

тронный каталог пострадавших лиц с описанием их жизни [7; 20; 30].

Еще одним немаловажным аспектом немецкой памяти оказывается память о массовых бомбардировках Дрездена в феврале 1945 г., которая, помимо личных воспоминаний выживших о пережитых ужасах, отчасти функционировала в культурной памяти послевоенной и современной Германии (знаменитый роман К. Воннегута «Бойня номер пять, или Крестовый поход детей» 1969 г., роман Г. Ледига «Возмездие» 1956 г., трилогия Д. Форте «Дом на моих плечах» 1999 г., работа К. Райнера Реля «Запрещенная скорбь», а также книга Й. Фридриха «Пожар» 2002 г.), однако ни в период разделения страны, ни после воссоединения не вошла в общенациональный нарратив [2, с. 198–199].

Такие свидетельства, как воспоминания жительницы Дрездена М. Фрейер, на глазах которой буквально все вокруг превращалось в «пылающий ад» (*«Я вижу женщину, она до сих пор у меня перед глазами. В ее руках сверток. Это ребенок. Она бежит, падает, и младенец, описав дугу, исчезает в пламени. Внезапно прямо передо мной возникают двое. Они кричат, машут руками, и вдруг, к ужасу моему, я вижу, как один за другим эти люди падают на землю. Они теряют сознание и превращаются в золу»* [11]), или свидетельство Л. Мецгерца, которому в день бомбардировки исполнилось всего 12 лет и который позднее писал воспоминания о бомбежках (*«Взрывы раздавались один за другим. <...> Охваченные страхом, мы начали пробираться к выходу. <...> Нашу улицу было невозможно узнать. Везде, куда ни посмотри, бушевал огонь. Развалины нашего дома горели вовсю. На улицах мимо горящих машин проносились беженцы с тележками, еще какие-то люди, лошади, и все кричали. Каждый боялся умереть. Я видел раненых женщин, детей и стариков, которые пытались выбраться из огня и завалов. <...> Мы ворвались в какой-то подвал, битком набитый ранеными и просто насмерть перепуганными женщинами и детьми. Они стонали, плакали, молились. И тут начался второй налет»* [9]), освещали тему бомбовой войны с точки зрения немцев, переживших ее в бомбоубежищах под страхом смерти. Все эти воспоминания о переживших страданиях в виде рассказов, автобиографических воспоминаний, записей в дневниках и письмах десятилетиями оставались запечатанными в рамках семейной памяти, не препятствуя процессу проработки нацистского прошлого.

В частности, это отчетливо видно в современном проекте Военно-исторического музея вооруженных сил Германии, который с 1990 г. снова функционировал в Дрездене, а в 2009–2011 гг. был существенно модернизирован американским архитектором Д. Либескиндом [27].

По словам историка строительного дела и архитектурного критика Ф. Егера, несмотря на название музея, здесь «не приходится ожидать восславления военного дела, почитания героев и культа военной техники» [17], ведь именно с верхней точки вмонтированного клина, откуда посетители начинают обход музея, открывается вид на разрушенный и вновь отстроенный вид города. Также эта идея проецируется на макет экспозиций музея, которые отчетливо разделены на две части. В старой части здания в хронологической последовательности и довольно традиционным образом освещены военное ремесло и войны как исторические события, хотя и здесь всегда показаны последствия войн, нивелирующие героический флер военного искусства [17]. В современной же части музея расположены выставки, разделенные на одиннадцать тематических залов, таких как «Война и память», «Политика и насилие», «Военные и общество», «Военные технологии», «Защита и разрушение», «Страдания в войне» и «Вызовы XXI века» [26].

Концепция выставочной части недвусмысленно определяется позицией, согласно которой в прошлом выставочные залы большинства военных музеев в основном служили для демонстрации блестящего представительства национальных вооруженных сил и технологий оружия, но в то же время они проходили в полной изоляции от других исторических событий. Однако, по словам организаторов выставок музея, война неразрывно переплетается с общей историей и обнаруживает влияние в политической и социальной истории, в исследованиях менталитета и культуре. В музее Бундесвера она представлена как раз во всем своем многообразии. Выставки оставляют посетителей один на один с их собственным потенциалом агрессии и насилия как исторического, культурного и антропологического феномена, который в итоге заложен в каждом человеке [21]. Кроме того, в каждом из интерактивных стеллажей в зале «Война и память» есть 16 витрин, в каждой из которых посетителю на выбор представлены противоположные экспонаты двух биографий людей с разными судьбами, ставящие вопросы о том, кто вспоминал, каким образом помнят и что помнят. Это пространственное противопоставление противоположных точек зрения и перспектив может проецироваться также на события. Так, посетители могут сами решить, какой дисплей им будет показан и чьи воспоминания они хотят раскрыть [25].

Анализируя общую концепцию музея, Ф. Егер делает такой вывод: «Возможно, прославление войны уступило место трезвому, историографическому подходу. И в рамках этой тенденции Дрезден оказался на шаг впереди: экспозиция музея освещает проблему войны с точки зрения

жертвы, рассказывает историю культуры насилия и разрушения. Взгляд на вещи изменился, и произошло это именно в Германии, которая научилась критически перерабатывать свое бесславное военное прошлое» [17]. И даже проходящая в настоящий момент выставка-панорама Я. Азизи «Дрезден 1945: трагедия и надежда европейского города» («Dresden 1945: Tragik und Hoffnung einer europäischen Stadt»), которая восстанавливает полномасштабную картину разрушения города утром 15 февраля 1945 г. (масштаб воссозданной панорамы разрушенного города соответствует 1:1 и достигает 27 метров в высоту и 107 метров в длину; она развернута на 360 градусов и дополнена множеством деталей), помещена в исторический контекст [23]. Так, входу к панораме предшествует мультимедийная выставка как введение в период разрушения. Ее начало посвящено красоте «старого Дрездена», затем следует сжато изложенная история о «коричневых временах» в городе. Следующая часть рассказывает о войне с воздуха до 1945 г., и здесь не столько показывается трагедия Дрездена, сколько автор стремится привлечь внимание посетителей на истерзанную войной Европу, где, помимо самого Дрездена, были разрушены Роттердам, Варшава и Сталинград [12].

Более сложным и глубоко табуированным, в силу чего и более тяжелым, был вопрос о массовом изнасиловании немецких женщин солдатами Красной Армии. Число жертв по разным подсчетам колеблется от отметки в несколько десятков тысяч до двух миллионов человек [24]. Однако в начале 2000-х гг. вопрос о насилии над немецкими женщинами стал обсуждаться более открыто в связи с появлением мемуаров советских ветеранов, глубоко обсуждаемой книги британского историка Э. Бивора «Падение Берлина. 1945» [4] и выхода в прокат немецкого художественного фильма «Безымянная – одна женщина в Берлине» («Eine Frau in Berlin», 2008 г.), основанного на дневнике М. Хиллерс, описавшей личный опыт выживания немецкой женщины в Берлине в мае – июне 1945 г. [15]. Особое место в этом списке занимает трехчасовой документальный фильм Х. Зангер «Освободители и освобожденные» («BeFreier und BeFreite», 1992 г.), в котором через серию интервью с несколькими ныне живущими женщинами, врачами и мужчинами-очевидцами автором исследуется вопрос о массовых преступлениях против гражданского населения. Тогда, в 1992 г., это был первый опыт проговаривания травмы, который из-за глубокого чувства стыда никогда не подымался не только в общественном обсуждении, но и в рамках семейной памяти. Х. Зангер впервые задокументировала количество беременностей, аборт, которых, согласно последующему исследованию Э. Бивора, только в одном Берлине в 1945–1946 гг. было проведено около 200 тысяч, внебрачных

детей, которые привели к разрывам семейных отношений и стигматизации этих женщин в итоге. Х. Зангер систематизирует и использует архивные кадры, инсценировки, личные свидетельства, а также закадровый голос, чтобы описать, насколько травматичным был результат военных изнасилований. Также автор четко дает понять, что ее работа является политически мотивированным трудом с целью донесения к сведению международных комитетов свидетельств военных изнасилований, в результате чего ее фильм оказался убедительным доказательством для ООН о внесении в список военных преступлений во время Второй мировой войны случаев массовых изнасилований.

Выводы и перспективы дальнейшего исследования. Таким образом, несмотря на публичное снятие запрета на обсуждение ранее глубоко табуированных тем, касающихся воспоминания и переживания еще не проработанной памяти о страданиях немцев и их весьма широкий отклик в общественном дискурсе, это не имело существенного влияния на институализированную политику памяти, которая по сей день покоится на признании и проработке немецкой вины, а также принятии ответственности за зверства нацистского режима. Также сегодня очевидно, что опасения относительно изображения немцев в виде жертв, которые явно прочитываются в работах историков Й. Рюзена, отчасти призывающего к вторичной травматизации немецкого населения, С. Бергера и Н. Фрая, оказались не столь оправданными.

Как и в случае Испании, в которой в 2002 г. возник краеугольный вопрос об изменении национальной политики памяти и было принято решение, что на индивидуальном уровне каждый гражданин страны имеет право на свой нарратив [10], в современной демократической Германии возможно расширение внутренней национальной памяти за счет включения памяти о страданиях мирного немецкого населения. Так, через деятельность общественных организаций, выставки, мемуары, художественную литературу и кинофильмы это становится возможным на уровне социальной и культурной памяти, однако в то же время находится за пределами политической памяти.

Именно данный опыт вторичного примирения и включения в общественный дискурс выведенных травматических воспоминаний оказывается чрезвычайно перспективным для дальнейшего исследования их применения в реалиях современной Украины и России с ее конфликтными местами свидетельских воспоминаний таких трагедий XX века, как Голодомор и ГУЛАГ.

Литература

1. Арентс Х. Освенцим на суде / Х. Арентс // Арентс Х. Ответственность и суждение / Х. Арентс ; пер. с англ. Д. Андерсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. – М. : Изд-во Института Гайдара, 2013. – С. 296–329.

2. Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика / А. Ассман ; пер. с нем. Б. Хлебникова. – М. : Новое литературное обозрение, 2014. – 328 с.
3. Ассман А. Рефреймируя память: между индивидуальными и коллективными формами конструирования прошлого / А. Ассман ; пер. с англ. П. Дячкиной [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://gefter.ru/archive/11839>.
4. Бивор Э. Падение Берлина, 1945 / Э. Бивор ; пер. с англ. Ю. Михайлова. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; ООО «Транзиткнига», 2004. – 622 с.
5. Войхонский В. Дни скорби в Германии: немного света рассеет большую тьму / В. Войхонский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ruskoeopole.de/de/rubriki/istoriya/194-stati-istoriya/1522-naroddenskorbi.html>.
6. Грасс Г. Траектория краба : [роман] / Г. Грасс ; пер. с нем. Б. Хлебникова. – М. : Иностранная литература, 2002. – 288 с.
7. История изгнания, или Право на сочувствие [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://dw.de/p/7Zvh>.
8. Нестерович Є. Ірина Старовоїт про українські війни пам'ятей / Є. Нестерович [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://zbruc.eu/node/17973>.
9. Кантор Ю. Пепел на Эльбе / Ю. Кантор [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.vremya.ru/2009/26/13/223133.html>.
10. Капдепон У. Историческая память и диктатура Франко: общественная дискуссия в современной Испании / У. Капдепон ; пер. с нем. А. Юркевич [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://urokiistorii.ru/history/soc/52128>.
11. Кирстен П. Бомбардировка Дрездена – воспоминания об аде / П. Кирстен ; пер. с нем. Н. Пятницкой [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.world-war.ru/bombardirovka-drezdena-vospominaniya-ob-ade>.
12. Колягина Н. Дрезден 70 лет назад: полномасштабная панорама / Н. Колягина [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://urokiistorii.ru/node/52419>.
13. Лезина Е. Источники изменения официальной коллективной памяти (на примере послевоенной ФРГ) / Е. Лезина // Вестник общественного мнения: данные, анализ, дискуссии. – 2011. – № 3(109). – С. 18–37. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://ecsosman.hse.ru/data/2012/06/25/1259001652/Pages%20from%20vom3\(2\)-5.pdf](http://ecsosman.hse.ru/data/2012/06/25/1259001652/Pages%20from%20vom3(2)-5.pdf).
14. Лезина Е. Память, идентичность, политическая культура и послевоенная германская демократия / Е. Лезина // Отечественные записки. – 2013. – № 6(57). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.strana-oz.ru/2013/6/pamyat-identichnost-politicheskaya-kultura-i-poslevoennaya-germanskaya-demokratiya>.
15. Насилие в отношении мирного населения Германии в конце Второй мировой войны [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://goo.gl/TzTdRW>.
16. Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення / Й. Рюзен ; пер. з нім. В. Кам'янець. – Львів : Літопис, 2010. – 358 с.
17. Фальк Е. «Очень немецкий проект» – Военно-исторический музей бундесвера в Дрездене / Е. Фальк. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.goethe.de/ins/ru/lp/kul/dur/eri/ver/ru8472291.htm>.
18. Фрай Н. Преодоленное ли прошлое? Третий Рейх в современном немецком сознании / Н. Фрай // Ab Imperio. – 2004. – № 4. – С. 21–40.
19. Hillgruber A. Zweierlei Untergang / A. Hillgruber [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://en.wikipedia.org/wiki/Andreas_Hillgruber#Zweierlei_Untergang.
20. Ausstellungen. Flucht, Vertreibung, Integration / Deutsches Historisches Museum Berlin [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/flucht-vertreibung/gliederung.html>.
21. Ausstellungen / Militärhistorisches Museum der Bundeswehr [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.mhmbw.de/ausstellungen>.
22. Berger S. Quo Vadis Germany? National identity debates after reunification / S. Berger // Ab Imperio. – 2004. – № 2. – P. 449–486.
23. Dresden im Jahr 1945 als 360°-Panorama [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.asisi.de/panoramas/dresden-1945/photo-gallery.html>.
24. Heineman E. The Hour of the Woman: Memories of Germany's "Crisis Years" and West German National Identity / E. Heineman // The American Historical Review. – 1996. – Vol. 101. – № 2. – P. 354–395.
25. Krieg und Gedächtnis / Militärhistorisches Museum der Bundeswehr [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.mhmbw.de/themenparcours/krieg-und-gedaechtnis>.
26. Themenparcours / Militärhistorisches Museum der Bundeswehr [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.mhmbw.de/themenparcours>.
27. Military History Museum [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://daniel-libeskind.com/projects/military-history-museum>.
28. Moeller R.G. Sinking Ships, the Lost Heimat and Broken Taboos: Günter Grass and the Politics of Memory in Contemporary Germany / R.G. Moeller // Contemporary European History. – 2003. – Vol. 12. – № 2. – P. 147–181.
29. Naumann K. Der Krieg als Text. Das Jahr 1945 im kulturellen Gedächtnis der Presse / K. Naumann. – Hamburg : Hamburger Edition, 1998. – 352 p.
30. Presseinformation "Flucht, Vertreibung, Integration" in Leipzig [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.hdg.de/leipzig/presse/news-details/presseinformation-flucht-vertreibung-integration-in-leipzig>.

Аннотация

Шапиро А. С. Будущее прошлого: право на историю с точки зрения жертв в современной Германии. – Статья.

В статье освещается проблема возможности включения в современный немецкий исторический нарратив памяти о жертвах союзнических бомбардировок, насильственных депортаций, а также ситуации массового изнасилования немецких женщин преимущественно Красной Армией. Существовавшая на уровне индивидуальной памяти и в первое послевоенное время занесенная в архив память о данных травмирующих событиях лишь в начале XXI века начинает входить в социальную и культурную память о прошлом. Исследуя общественную дискуссию, касающуюся перспектив дальнейшей институализации данных жертвенных свидетельств, которая нашла свое отражение главным образом в музейных выставках, литературных произведениях и художественных фильмах, автор приходит к выводу, что, несмотря на тот факт, что данные воспоминания не конфликтуют и не вызывают реваншистских настроений в немецком обществе, на данном этапе общественной дискуссии они не могут быть включены в общенациональный исторический нарратив.

Ключевые слова: преодоление прошлого, денацификация, историческая травма, политика памяти, историзация.

Анотація

Шapiro Г. С. Майбутнє минулого: право на історію з точки зору жертв у сучасній Німеччині. – Стаття.

У статті розкривається проблема можливості включення в сучасний німецький історичний наратив пам'яті про жертв союзницьких бомбардувань, насильницьких депортацій, а також ситуації масового зґвалтування німецьких жінок переважно Червоною Армією. Наявна на рівні індивідуальної пам'яті та в перші повоєнні роки занесена в архів пам'ять про ці події, що травмують, лише на початку XXI століття починає входити в соціальну й культурну пам'ять про минуле. Досліджуючи суспільну дискусію, що стосується перспектив подальшої інституалізації цих жертвовних свідчень, яка знайшла своє відображення переважно в музейних виставках, літературних творах і художніх фільмах, автор доходить висновку, що, незважаючи на той факт, що ці спогади не конфліктують і не викликають реваншистських настроїв у німецькому суспільстві, нині вони не можуть бути включені в загальнонаціональний історичний наратив.

Ключові слова: подолання минулого, денацифікація, історична травма, політика пам'яті, історизація.

Summary

Shapiro H. S. The future of the past: the right to the story from the perspective of victims in modern Germany. – Article.

The article highlights the problem of the possibility of inclusion in modern German historical narrative of memory of the victims of Allied bombing, forced deportations, as well as the situation of mass rape of German women predominantly by the Red Army. Existed at the level of individual memory and the first post-war period put in the archive, only at the beginning of the XXI century the memory of these traumatic events begins to enter the social and cultural memory of the past. Exploring the public debate concerning the prospects of further institutionalization of these sacrificial evidence, which is mainly reflected in museum exhibitions, literary works and feature films, the author concludes that despite the fact that these memories do not conflict and do not cause revanchist German society, but at this stage of public discussion, they can not be included in the national historical narrative.

Key words: working through the past, denazification, historical trauma, politics of memory, historization.

УДК 316.334.37

І. В. Шапошникова*доктор соціологічних наук, доцент,
декан факультету психології, історії та соціології
Херсонського державного університету*

ТРУДОВА ТА ПРОФЕСІЙНА СОЦІАЛІЗАЦІЯ МОЛОДІ ЯК ЕЛЕМЕНТИ КУЛЬТУРНОГО КАПІТАЛУ

Освіта є особливим суспільним процесом, що виявляє сукупність складних педагогічних відносин під час підготовки майбутнього фахівця для ринку праці.

Важливим показником успішності трудової діяльності в сучасному суспільстві науковці визнають зростання рівня культурного капіталу, процес створення якого нерозривно пов'язується із цінностями й нормами, яких набуває індивід у процесі. Тому дослідження зв'язку між культурним капіталом і трудовою соціалізацією є важливим для наукового осмислення.

Мета статті – дослідити взаємозв'язок культурного капіталу та трудової соціалізації випускників вищих навчальних закладів. Завданнями дослідження є виявлення підходів теорії культурного капіталу, аналіз класифікацій культурного капіталу, з'ясування рівнів культурного капіталу та їх функцій під час трудової й професійної соціалізації молоді.

Теоретичні та методологічні основи теорії культурного капіталу сформульовано в роботах Д. Белла, М. Вебера, Е. Гідденса, Е. Дюркгейма, О. Конта, Ф. Ліста, Г. Маклеода, А. Маршала, Дж. Мілля, В. Парето, А. Сміта, П. Сорокіна. Серед праць вітчизняних дослідників можемо назвати розвідки Л. Ази, А. Горбачика, О. Демківа, Н. Коваліско, Н. Костенко, С. Макеева, А. Ручки, М. Соболевської, М. Туленкова. Ці дослідження ґрунтуються за трьома концептуальними напрямками: соціокультурними суб'єктивно-ціннісними теоріями, концепціями освіти розвитку культури та теоріями культурного капіталу. Представниками парадигми соціокультурного суб'єктивно-ціннісного підходу є Д. Белл та Е. Гідденс, у роботах яких зазначається, що найважливішим елементом соціокультурної характеристики людини в межах соціологічної парадигми є її ціннісні пріоритети. Спираючись на переконання Д. Белла, можна констатувати, що в сучасному суспільстві цінності населення відображають культурні елементи минулих «стадій» соціальної еволюції. Причиною такого співіснування є інерція соціальної культури, зокрема, співіснування є причиною багатьох соціальних колізій [11]. Вибір професійної сфери діяльності, відбуваючись у зазначеній парадигмі, значною мірою «спізнюється», що саме викликає ціннісні колізії, зумовлені помилковим професійним вибором.

Соціологи дійшли висновку, що культурна капіталізація виявляється в системі широкого контексту соціальної діяльності. Ми розглядатимемо вияви культурного капіталу насамперед у системі позабіологічних регуляторів людської поведінки (норм, цінностей, установок) у різних сферах життєдіяльності. Однією з найважливіших функцій культури є адаптація людської поведінки до навколишнього середовища, яке постійно змінюється внаслідок технологічної й соціальної модернізації. Фактично культурний капітал створює передумови для динамічних змін осіб, яких наділено ним відповідно до змін у сфері праці. При цьому сам процес набуття норм і цінностей у сфері праці може розглядатися як трудова соціалізація.

У межах досліджуваної концепції розроблялася парадигма ціннісних економічних пріоритетів, а також теорії культурного розвитку трудового потенціалу. Дослідники цього напрямку аналізують вплив ментально-ціннісних компонентів економічної поведінки на процес прийняття трудових рішень, а також обґрунтовують взаємозв'язок і взаємозалежність процесів розвитку економічних цінностей особистості та ефективність реалізації економічної поведінки акторів. Представники теорії соціокультурних цінностей формують пріоритети раціонального вибору індивідів, включають ціннісно-нормативний контекст у процеси розвитку різних моделей економічної поведінки акторів праці. Згідно із цим підходом культурний капітал перебуває в ціннісних характеристиках людини, цінності визначають стиль соціальної поведінки, що характеризує рівень соціальної капіталізації здатностей індивіда.

У сучасній літературі наявні спроби класифікації культурного капіталу [4; 7]. На нашу думку, можна доповнити розроблену класифікацію та представити культурний капітал у формі цінностей, які умовно класифікуються на такі групи: цінності, пов'язані з предметами (матеріальні, споживацькі); цінності явища суспільного буття (суспільно-політичні цінності); цінності, пов'язані з міжособистісними стосунками (сімейно-побутові, комунікації поза родинною); поведінкові економічні цінності (цінності, що формують економічну поведінку індивіда).

Проте цей напрям дослідження культурного капіталу не позбавлений певних недоліків. По-перше, культурний капітал розглядається переважно

у формі культурного потенціалу, цінності визначаються як важливий параметр дослідження цього явища. Дослідники абстрагуються від таких важливих форм культурного капіталу, як соціальні норми, принципи, стилі соціальної поведінки. З огляду на те, що відповідні норми й цінності є набутими в ході соціалізації, сам процес їх формування та розвитку дослідити практично неможливо. По-друге, узагальнене й досить розширене розуміння авторами процесів капіталізації культури в межах суспільної постмодернізації на сьогодні є недостатньо дослідженим. Відповідно, капіталізація може розглядатися як спектр соціальної поведінки індивідів, орієнтованих на досягнення максимального економічного зиску (в економічних і трудових практиках). При цьому в чинних концепціях трудові й економічні дії не виділяються як основні форми капіталізації соціальної культури.

У межах соціологічних освітніх культурологічних концепцій досліджується не лише зміст культурного потенціалу населення, а й форми його освітнього накопичення [1; 9; 10].

П. Бергер та Т. Лукман уперше дослідили зв'язок людини з навколишнім соціальним середовищем як взаємодію актора із соціокультурним порядком, розуміючи «людську реальність як реальність соціально сконструйовану» [1, с. 302]. У цьому виявляється подвійність позиції авторів. З одного боку, у межах цієї концепції людина має свою, внутрішню притаманну їй природу, що трансформується залежно від рівня відкритості навколишнього світу, характеру впливу соціального середовища на індивіда. З іншого боку, людина об'єктивно конструє власну свідомість, свій стиль поведінки «і тим самим створює саму себе» [1, с. 83].

У результаті функціонування механізму соціокультурного споживання у сфері освіти створюється так звана «озвичайнена діяльність». Чим ширшою вона є, тим більше можливостей для реалізації культурного потенціалу в системі соціальних рольових практик, спрямованих на отримання індивідами вигоди. Останнє й визначає вияв культурного потенціалу у формі культурного капіталізованого ресурсу. На наше переконання, актуальною для вищих закладів освіти є теза, запропонована В. Ярською для шкільної освіти, що освітні заклади являють собою сполучну ланку між мораллю індивідів та суворою життєвою мораллю в суспільстві. Основна соціокультурна функція освіти реалізується шляхом навчання й передачі суспільних норм і цінностей. У сучасних умовах навчальні заклади реалізують соціокультурну функцію, спрямовану на формування соціально значущого культурного потенціалу індивідів. Тому навчальні заклади виступають соціальними системами, моделлю суспільства, що допомагає акторам набутти моральні принципи, со-

ціальні норми, навички спілкування. Відповідно, у нашому випадку вищий заклад освіти має виступати моделлю трудового колективу, у якому має набуватися й вимірюватися реальний культурний капітал, забезпечуючи його власнику можливості для перевірки відповідності власних практик і соціального статусу, який набувається за результатами використання культурного капіталу.

Культурний потенціал перетворюється на культурний капітал у результаті взаємодії у сфері споживання освітніх послуг. Модель капіталізації культурного потенціалу є такою: «освіта (потреба, об'єкт споживання) – актор навчання (суб'єкт споживання) – соціальне оточення (соціум, трудовий колектив, професійна група, родина, групи за інтересами)». У результаті освітнього споживання формуються потенційні культурні характеристики індивіда.

Входження цього індивіда в соціальне оточення змінює параметри соціальної культури та сфери функціонування суспільної економіки, культури, інформації, соціуму, політики, групових комунікацій. Освітній культурний розвиток змінює не лише об'єкт, а й суб'єкта споживання. Об'єкт і суб'єкт освітнього споживання виступають основними носіями культурного капіталу. Їх взаємодія безпосередньо сприяє самозростанню культурного капіталу як результату вдосконалення систем соціальної дії, зростання соціального статусу, оновлення соціальних ролей.

Однак дослідження культурного капіталу як похідного від культурного потенціалу містить у собі певні труднощі й недоліки, на яких варто зупинитися. По-перше, автори звужують процес формування соціальної культури межами освітніх процесів, абстрагуючись від інших форм розвитку культури. По-друге, накопичення й культурна капіталізація пов'язується з проміжною трансформацією соціальної ролі та статусною позицією індивіда. По-третє, автори абстрагуються від соціально-економічних форм капіталізації культури, не вважаючи систему праці, трудову діяльність формою перетворення культурного потенціалу на культурний капітал, однак саме остання вбачається нам вирішальною в процесі формування трудової соціалізації.

У межах концепції культурного капіталу формується інтегрована система поглядів на проблему. Дослідники синтезують загальносоціологічні та освітні принципи й методи дослідження [2; 3; 12]. Маємо визнати, що теорія структуралістського конструктивізму є найбільш гнучкою та універсальною для пояснення процесу конвертації культурного, соціального й економічного капіталів (у тому числі під час трудової діяльності) [2; 3].

У межах цього методологічного підходу соціальна та економічна культура окремих соціальних груп являє собою форму не лише організаційної та

ділової культури, а й людського культурного капіталу. Культурний капітал визначається як комплексне соціальне явище у формі мовної культури, культурних компетентісних характеристик людини. Знання й навички легітимують статуси та владу, підтримують установлений соціальний порядок, наявну в суспільстві ієрархію [12]. За такого підходу культурний капітал – це соціально-економічний ресурс суспільства, наділений одночасно характеристиками соціокультурного потенціалу й соціокультурного капіталу, що має властивість певної соціально-економічної ліквідності. У контексті професійної соціалізації, що відбувається у вищому навчальному закладі, фактично має місце процес конвертації економічного капіталу (у вигляді оплати за навчання) у культурний капітал.

Привертає увагу неоднорідність культурного капіталу. Соціологи доходять висновку, що культурний капітал у сучасних умовах повинен розглядатися на різних рівнях: суспільному, субкультурному, індивідуальному. Суспільний капітал виявляється на рівні всього суспільства. Він являє собою культурні якості та здатності акторів до праці. Індивідуальний культурний людський капітал при цьому характеризується як діяльнісна реалізація культури індивіда, перетворення реконверсії якісних характеристик, носієм яких він є, на основоположний фактор доступу до володіння соціальним професійним статусом, економічною владою, доходами [4]. На рівні субкультур культурний капітал характеризує окремий прошарок населення, наприклад молодь, студентську молодь, сільську молодь тощо.

Капіталізація культурного потенціалу індивідів відбувається під час соціальної трудової дії. Трудове діяльнісне застосування робітника з певними культурними якостями означає перетворення потенціалу на капітал. Культурні цінності, втілені в людині в процесі трудових відносин, трансформують її професійний статус. Саме зміна професійного статусу, отримання індивідом певних соціальних та економічних вигод визначає процес перетворення потенціалу на культурний капітал робітника. Саме соціальні механізми максимально ефективною конвертації потенціалу в капітал є об'єктами професійної соціалізації.

При цьому така концепція є фактично розвитком положень соціологічної теорії М. Вебера про те, що з'ясування людських характеристик виявляється насамперед у системі «економічної дії як формі соціальної дії» [5]. Соціолог пише: «Праця та вигода – основа розгляду культури як форми культурного капіталу. Останній і реалізується у формі доступної розумінню соціальної дії» [5, с. 626].

Відповідно, формуванню культурного капіталу як набору специфічних знань і навичок трудової діяльності має передувати процес набуття загальних знань, навичок, ціннісних орієнтацій та

норм. При цьому наявність загальних цінностей і норм практично не впливає на можливості розвитку спеціальних навичок. Тому відкритим залишається питання щодо конверсії певного набору характеристик загальної культури в культуру трудову. У такому сенсі наявність високого рівня економічного капіталу автоматично не забезпечує набуття високого рівня культурного капіталу (зазначена теза є справедливою як для характеристики культури в цілому, так і для характеристики елементів трудової культури). Необхідною в такому разі є орієнтація на первинні соціалізувальні чинники конкретного індивіда для оцінки його потенційних можливостей набуття певного культурного потенціалу.

Розглядаючи недоліки використання концепції культурного капіталу як базової для пояснення взаємозв'язку культурного капіталу з трудовою соціалізацією, необхідно зазначити, що практично відсутня можливість використання морального компонента оцінювання. Відкритим є й питання щодо впливу референтних груп на процес капіталізації потенціалу. Має місце також звужене поняття «капіталізація культурного потенціалу», що обмежується трудовою сферою суб'єкта праці. Виникає необхідність репрезентації вартісних форм як об'єктивно необхідних форм капіталізації культури. У межах цих концепцій знання, навички, вміння, цілі й цінності, на які орієнтується діяльність суб'єкта, виражаються в термінах «грошових» і «вартісних», а вже після – в моральних, етичних, соціально-економічних. Тому культура, згідно із цими концепціями, перетворюється на культурний капітал насамперед в економічній формі. Автори акцентують увагу на тому, що носій культурного капіталу отримує грошові дивіденди. І лише потім наголошують, що культурний капітал у системі соціальних відносин дозволяє людині отримувати через професійну діяльність також соціальні, моральні, етичні, психологічні, статусні вигоди. Тобто соціальна складова культурного капіталу при цьому не є основною. На нашу думку, соціальна складова культурного капіталу має суттєве значення, адже сам процес його набуття є соціальним і створюється в різних референтних групах як процес, що забезпечує соціальний успіх у певній громаді. Виключення цього процесу з аналізу обмежує гносеологічні можливості дослідження.

Кількісна характеристика культурного капіталу виявляє кількісний склад людей (різних страт населення), які є носіями культурного капіталу. Якісна характеристика має подвійний вияв. З одного боку, потенційна форма культурного капіталу – це культурні компетентісні характеристики, знання, вміння, навички, цінності, соціальні норми, принципи, моральні характеристики, мотиви, що легітимізують соціальний трудовий статус, владу, можливість працевлаштування й

кар'єрного зростання. З іншого боку, реально накопичена форма культурного капіталу – це використаний під час праці культурний потенціал людини. Зовнішня визначеність культурного капіталу пов'язується з його впливом на ефективність праці індивідів, залежністю розвитку культурного капіталу та підвищення доходу його носія. Найважливіші компоненти змісту культурного капіталу характеризують його потенційний (культурний потенціал особистості) і реально задіяний (соціально значущі властивості, що реалізують капіталізацію культурного потенціалу особистості) компоненти. Саме потенційні компоненти культурного капіталу дозволяють його носію реалізовувати себе в системі соціально-економічної діяльності та мати відповідний соціальний статус, виконувати певну роль, мати доступ до соціальних доходів і вигод. Однак саме їх не можна оцінити до початку трудової діяльності. З огляду на те, що трудова соціалізація (як і будь яка інша) – це не просто сума зовнішніх впливів, що регулює іманентні біопсихічні імпульси, а процес формування цілісної особистості, процес професійної соціалізації, що є складно передбачуваним і практично невимірним із точки зору ефективності до початку практичного докладання трудових зусиль.

У цьому контексті принципово важливим є розмежування категорій трудової й професійної соціалізації. До трудової соціалізації ми відносимо сприйняття індивідом певної сукупності специфічних норм і цінностей, пов'язаних із трудовою діяльністю взагалі. Водночас професійна соціалізація сприяє набуттю специфічних норм і цінностей, пов'язаних із професійною діяльністю певного виду. У такому контексті первинну трудову соціалізацію може бути здійснено поза межами професійної підготовки у вищому закладі освіти протягом попереднього життя, натомість професійна соціалізація є невід'ємною частиною професійної підготовки та не відділяється від неї. Тому етап професійної соціалізації відбувається переважно в межах вищого навчального закладу.

Не вступаючи в дискусію з авторами переліку можливих агентів соціалізації, варто відзначити, що дослідники виокремлюють таких агентів соціалізації студентів: культура (40%), родина (16%), система освіти – шкільна й вузівська (15%), самосоціалізація (13%), однолітки (12%), релігія (4%) [8]. На нашу думку, у запропонованому переліку не враховується трудовий колектив, який також принципово впливає на соціалізацію індивіда, щоправда, у більш зрілому віці (зокрема, у віці, у якому індивід починає брати участь у продуктивній праці).

Важливим компонентом культурного капіталу є соціально-економічні цінності (орієнтації) індивідів. Вони являють собою складне утворення, у якому можна виділити три основні елементи:

когнітивний (елемент знання), емоційний (оцінку людиною навколишнього середовища крізь призму набутих норм і цінностей) та безпосередньо економічно-поведінковий (пов'язаний із реалізацією ціннісних орієнтацій на економічну складову поведінки особистості).

Слід відзначити, що наростальна суспільна динаміка й потреба в удосконаленні культурного капіталу має чітку специфіку в різних стратах населення з огляду на соціальні, економічні, історичні фактори. У зв'язку із цим потрібно вивчити специфіку культурного капіталу молоді, зокрема, студентської молоді як носія специфічного культурного капіталу, норм і цінностей, які не завжди збігаються з домінуючими нормами конкретних видів трудової активності (або економічної діяльності загалом).

Студентська молодь включається в соціально-економічні дії, адаптується, інтегрується, формує нові принципи взаємодії. На відміну від інших соціальних груп (у тому числі й інших груп молоді), вона не має істотної (раніше накопиченої та апробованої в системі реальних практик) культурної бази соціально-економічної взаємодії, а також досвіду ведення економічної діяльності. Її погляди не є результатом сфокусованого впливу певної ідеології. При цьому обсяг її соціальних знань і суспільного досвіду комунікативної взаємодії й ведення повсякденного життя значно поступається за кількісними та якісними показниками іншим, значно старшим соціальним прошаркам. Мова не йде про дезадаптацію, однак питання конкурентоспроможності на ринку доступу до суспільних ресурсів (у тому числі праці) у цій групі постає особливо гостро.

Студентська молодь як соціальна група є, з одного боку, активним освітнім споживачем соціокультурних цінностей суспільства, а з іншого – основним джерелом відтворення культурного капіталу українського суспільства. Від якості отриманих знань, умінь, навичок, культурних цінностей, моральності випускників навчальних закладів залежить не лише ефективність праці робітників організацій, а й прогрес в інших соціально-економічних системах суспільства. Особливість студентської молоді як соціальної групи полягає в наявності більшого розшарування за критерієм рівня соціалізації. Таким чином, виявивши підходи теорії культурного капіталу, проаналізувавши спроби класифікації культурного капіталу, з'ясувавши рівні культурного капіталу та їх функції під час трудової й професійної соціалізації молоді, можемо констатувати, що серед студентської молоді найчастіше зустрічаються або особи, які повністю включаються в усі сфери людського життя та мають активний соціальний досвід, або особи, які, навпаки, більшу частину соціального часу присвятили набуттю номінального культурного потенціалу (навчанню), унаслідок чого є дезадаптованими до більшості по-

занавчальних соціальних практик. В інших, навіть молодіжних, групах, на наше переконання, рівень такого розшарування є нижчим, а кількість осіб із «середнім» рівнем соціалізації – вищою.

Література

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Academia-Центр «Медиум», 1995. – 323 с.
2. Бурдье П. Начала: лекции и беседы / П. Бурдье. – М. : Socio-Logos, 1993. – 300 с.
3. Бурдье П. Формы капитала / П. Бурдье ; пер. с англ. М. Добряковой // Западная экономическая социология: хрестоматия современной классики / сост. В. Радаев. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 608–619 ; Бурдье П. Различение: социальная критика суждения (фрагменты книги) / П. Бурдье ; пер. с фр. О. Кирчик // Западная экономическая социология: хрестоматия современной классики / сост. В. Радаев. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 620–640.
4. Быченко Ю. Культурный капитал / Ю. Быченко // Человеческие ресурсы. – 2001. – № 4. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://muc.renet.ru/journal/number13>.
5. Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер ; пер. с нем. М. Левиной. – М. : Юрист, 1994. – 704 с.
6. Гіденс Е. Соціологія / Е. Гіденс ; пер. з англ. В. Шовкун, А. Олійник ; наук. ред. О. Іващенко. – К. : Основи, 1999. – 726 с.
7. Голіков О. Культурний капітал у подвійному конструюванні соціокультурних нерівностей: ціннісно-нормативний аспект / О. Голіков // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна : зб. наук. праць. – 2009. – № 81. – С. 217–221.
8. Життєві стратегії студентів НАУ: кризь призму соціології // Віче [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.viche.info/journal/1671>.
9. Ильин И. Собрание сочинений : в 10 т. / И. Ильин ; сост. и коммент. Ю. Лисицы. – М. : Русская книга, 1993–1999. – Т. 2. – Кн. 2 : Наши задачи (статьи 1951–1954 гг.). – 1993. – 478 с.
10. Ионин Л. Социология культуры: путь в новое тысячелетие : [учеб. пособие для студентов вузов] / Л. Ионин. – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : Логос, 2000. – 431 с.
11. Bell D. The Third Technological Revolution and Its Possible Consequences / D. Bell // Dissent. – 1989. – № 2. – P. 167.
12. Bourdieu P. The Education System and the Economy: Titles and Jobs / P. Bourdieu // Charles. C. French Sociology: Rupture and Renewal since 1968 / C. Charles. – New York : Columbia University Press, 1981. – P. 257–292.

Анотація

Шапошникова І. В. Трудова та професійна соціалізація молоді як елементи культурного капіталу. – Стаття.

У статті досліджено взаємозв'язок між культурним капіталом і трудовою соціалізацією випускників

вищих навчальних закладів. Автор зауважує, що вивчення проблеми обґрунтовується за трьома концептуальними напрямками: соціокультурними суб'єктивно-ціннісними теоріями, концепціями освіти розвитку культури, теоріями культурного капіталу. Зазначено, що в сучасних умовах навчальні заклади реалізують соціокультурну функцію, спрямовану на формування соціально значущого культурного потенціалу індивідів. Тому навчальні заклади виступають як соціальні системи, моделі суспільства, що допомагає акторам набутти моральні принципи, соціальні норми, навички спілкування.

Ключові слова: трудова соціалізація, професійна соціалізація, соціальні норми, культурний капітал, моральні принципи.

Аннотация

Шапошникова И. В. Трудовая и профессиональная социализация молодежи как элементы культурного капитала. – Статья.

В статье исследована взаимосвязь между культурным капиталом и трудовой социализацией выпускников высших учебных заведений. Автор отмечает, что изучение проблемы обосновывается по трем концептуальными направлениями: социокультурным субъективно-ценностным теориям, концепциях образования развития культуры, теориях культурного капитала. Отмечено, что в современных условиях учебные заведения реализуют социокультурную функцию, направленную на формирование социально значимого культурного потенциала индивидов. Следовательно, учебные заведения выступают в роли социальных систем, моделей общества, которое помогает актерам получить моральные принципы, социальные нормы, навыки общения.

Ключевые слова: трудовая социализация, профессиональная социализация, социальные нормы, культурный капитал, моральные принципы.

Summary

Shaposhnikova I. V. Labor and professional socialization of young people as elements of cultural capital. – Article.

This article attempts to explore the relationship between cultural capital and labor socialization of graduates of higher educational institutions. The author notes that research problems grounded on three conceptual areas: socio-cultural subjective and value theories, the concept of cultural education, theory of cultural capital. It is noted that in the present conditions schools implement socio-cultural function aimed at developing a socially significant cultural potential of individuals. Hence schools act as social systems model of society that helps actors to acquire moral principles, social norms, communication skills.

Key words: labor socialization, professional socialization, social norms, cultural capital, moral principles.

УДК 101.1:316.346.2

З. В. Шевченко*кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії
Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького***ЕКОФЕМІНІЗМ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ОГЛЯД**

Постановка проблеми. Порушення екофеміністської тематики не є відкриттям ані для феміністського дискурсу сучасної західної філософії, ані для феміністської думки пострадянського простору. Однак сам по собі екофемінізм є досить новим об'єктом аналізу для вітчизняної соціальної філософії, який звертає на себе увагу тим, що формує уявлення не тільки про традиції, але й тенденції, перспективи розвитку сучасної (на сьогодні переважно західної) цивілізації та культури.

Грунтуючись на західних культурних традиціях та світоглядній спадщині фемінізму, розвиток екофеміністської філософії в пострадянських країнах, зокрема в Україні, має власну специфіку та є дуже повільним. З одного боку, це обумовлюється тим, що екофемінізм є елементом соціальної онтології саме західного зразка, з іншого – історичною та культурною спадщиною східноєвропейських суспільств, їх національною ментальністю тощо. Тому цілком логічно, що екофеміністські ідеї, так само як і фемінізм взагалі, не набули на пострадянських теренах широкого поширення та підтримки. Окрім того, усі спроби виокремити та актуалізувати екофеміністську проблематику на сьогодні залишаються поодинокими й розрізненими, а також повністю розчиненими або в загально-феміністському вітчизняному дискурсі, або в ідеологіях сучасних природоохоронних рухів.

Аналіз останніх публікацій. Незважаючи на те, що вітчизняна екофеміністська філософія в більшій мірі виступає як ретранслятор та критика ідей західних авторів, окремо слід виділити І. Жеребкіну та Т. Ладикіну, які в наукових працях дотично розглядають екофемінізм як різновид постфемінізму. На особливу увагу заслуговують роботи з екофеміністської проблематики І. Карпенко, зокрема її монографія «Природа і жінка: перспективи розвитку екофемінізму в Україні». Усебічний аналіз екофемінізму в її працях посилюється застосуванням екофеміністської методології до розгляду зв'язку «людина – природа». Слід виокремити дисертаційне дослідження О. Мартиної «Соціально-філософський аналіз екофемінізму», у якому автор здійснює ґрунтовний аналіз генезису та сутності екофемінізму як соціального явища, розглядає концептуальні особливості екофеміністської філософії та класифікує екофемінізм як елемент соціальної онтології епохи постіндустріалізму.

Мета статті – узагальнити та звести воедино основні положення, концептуальні напрями екофемінізму, означити суперечності та перспек-

тиви подальших наукових пошуків у галузі екофеміністської філософії й ознайомити з ними вітчизняного читача.

Виклад основного матеріалу дослідження. До поняття екофемінізму. Екофемінізм засновується на тому твердженні, що споживацьке відношення до природи та пригнічення жінок тісно взаємопов'язані та увічнюються патріархальною системою цінностей, яка розкривається в дуалістичному світогляді, що протиставляє тілу розум, матерії дух, природі культуру. В одній із найперших екофеміністських праць «Нова жінка/Нова Земля» (1975 рік) Р. Рютер стверджує: «Жінки повинні розуміти, що не буде ніякого звільнення для них і не буде ніякого виходу з екологічної кризи в суспільстві, де фундаментальною моделлю відносин залишаються відносини домінування одного над іншими. Вони повинні об'єднати вимоги жіночого та екологічного рухів із метою радикального реформування основних соціально-економічних відносин та основоположних цінностей сучасного суспільства» [14, с. 204].

Екофемінізм виник у 70-х – 80-х роках минулого століття як ідеологічний рух та теоретичний напрям, що знайшов своє місце на перетині міради форм фемінізму та екологічних теорій. Сам термін «екофемінізм» був впроваджений у науковий та літературний обіг французькою дослідницею Ф. д'Ебоні в її праці «Фемінізм або смерть», що побачила світ у 1974 році [10, с. 533]. Ф. д'Ебоні спробувала довести, що чоловічий контроль над виробництвом і жіночою сексуальністю призводить до подвійної кризи: по-перше, до руйнування навколишнього середовища через надприбуткове виробництво, і, по-друге, до демографічної кризи через штучне маніпулювання процесом народжуваності. Дослідниця торкнулася низки питань, які стали центральними для екофеміністського руху: криза сучасності як екологічний рахунок, пред'явлений прогресу; критика (західної) патріархальної системи як причини цієї кризи; заклик до жінок і чоловіків, що розділяють ідеї екофемінізму, домагатися соціальних та екологічних змін [2, с. 319–320].

Деякі теоретики фемінізму, наприклад І. Кінг, визначають екофемінізм як третю хвилю фемінізму, тоді як інші відносять його до загальної теорії глибинної екології (deep ecology). Однак екофемінізм не можна помістити в жорсткі теоретичні рамки фемінізму або інвайронменталізму, оскільки екофеміністська філософія одночасно

виступає як з екологічною критикою фемінізму, так і з феміністською критикою інвайронменталізму [10, с. 533]. На думку В. Пламвуд, однією з основних задач екофемінізму є поєднання феміністичних й екологічних поглядів і критики, одночасно розвиваючи фемінізм, що є екологічним, та екологію, що є феміністичною. Не тільки феміністична думка повинна пом'якшувати інвайронменталізм, а й екологічне мислення, у свою чергу, має змінювати фемінізм [6, с. 259].

Зв'язок «жінка – природа» в екофеміністському дискурсі. Хоча екофемінізм намагається охопити (як у теорії, так і на практиці) увесь спектр відносин, що відбивається у взаємозв'язку «жінка – природа», на сьогодні три зв'язки залишаються центральними в усій екофеміністській теорії: емпіричний, епістемологічний, концептуальний та культурний (символічний).

Емпіричний зв'язок між жінкою та природою знаходить власне відображення в сучасних соціологічних дослідженнях та соціально-філософських теоріях, що констатують непропорційний вплив екологічних проблем на жінок у всьому світі. Організація Об'єднаних Націй ще в 1987 році відзначила: «Загально встановленим фактом є те, що жінка – найбільша жертва руйнування навколишнього середовища. І чим біднішою є жінка, тим більше її тягар». Однак, як зазначає Х. Ітон (Heather Eaton), великі труднощі, з якими зіштовхуються жінки, виникають не тільки через екологічне погіршення стану навколишнього середовища, а й через статевий розподіл праці, який розглядає прожиток родини як жіночу роботу та був виявлений у великої кількості суспільств світу. Жінка несе головну відповідальність за виховання, харчування та здоров'я всіх членів родини, що робити дедалі складніше в умовах екологічної деградації. Крім того, економічні ресурси (земельна власність і комерційні підприємства) залишаються недоступними для більшості жінок. Саме тому, відштовхуючись від сучасних емпіричних даних, екофеміністки розглядають соціально-політичні та економічні структури як такі, що обмежують жіноче життя бідністю, екологічною депривацією та економічним безсиллям [9, с. 2].

Епістемологічний зв'язок між жінкою та природою базується на припущенні, що, якщо на жінках більш несприятливо позначаються екологічні проблеми, це робить їх більш компетентними з питань природи та екології, ставить їх у позицію епістемологічного привілею. Тобто жінки мають більше знань про земні системи, ніж чоловіки. Прихильниці епістемологічного твердження впевнені, що під час створення нових практичних та інтелектуальних екологічних парадигм жінки мають перебувати в привілейованому становищі. Цей вид розуміння відстоюється індійською екофеміністкою В. Шивіою [8].

Поряд із цим деякі екофеміністки наголошують на тому, що жінки не просто краще знаються на екологічних системах, а є набагато ближчими до природи, ніж чоловіки, володіють такими вродженими якостями, як піклування, кооперація, миролюбність тощо. Тяжіння до природного есенціалізму можна зустріти в текстах радикального екофемінізму, зокрема спіритуалістичного. Така есенціалістська точка зору спростовується більшістю теоретиків екофеміністської філософії, які наполягають на тому, що зв'язок «жінка – природа» носить виключно концептуальний, символічний характер. Якщо жінка є експертом в екологічній сфері або володіє кращими знаннями з аграрної діяльності, то це виключно через її життєвий досвід, а не через природний есенціалізм [9, с. 3].

Концептуальний та культурний (символічний) зв'язок між жінкою та природою знайшов власне відображення в багатьох філософських теоріях, починаючи від часів Античності та звершуючи сьогоднішнім. Згідно з екофемінізмом західне патріархальне мислення засновується на дуалістичному світогляді, що втілюється в цілій низці опозицій: розум – тіло, дух – матерія, чоловік – жінка, культура – природа тощо. Однак поняття в цих опозиціях розглядаються не рівнозначно, а ієрархічно: один концепт обов'язково є вищим за інший. Цей «інший» іноді демонізується, маргіналізується та завжди дискримінується як у теоретичних здобутках, так і в їх проєкціях на різні сфери суспільного життя. Соціальні групи, які зазнають пригнічення з боку суспільства, найчастіше пов'язуються з тілом та природою, аніж із розумом та культурою, а також зображуються як стихійні, занадто емоційні або пасивні та неповноцінні, що потребують приборкування, постійного контролю та патронажу. Класична форма цієї парадигми створює власну ієрархію цінностей:

- 1) Бог.
- 2) Чоловік.
- 3) Жінка.
- 4) Діти.
- 5) Тварини.
- 6) Природа.

Така ієрархія чітко відображає сексизм та видовізм. Також через зазначену ієрархію патріархальних цінностей працюють багато аспектів расизму, класизму та імперіалізму [12].

Подолання патріархального домінування над жінками та природою в культурному контексті виявляється особливо важкою задачею, оскільки есенціалізм стверджується релігією, філософією та багатьма іншими культурними й символічними конструктами, що набули з роками аксіоматичного, догматичного характеру не тільки на соціальному рівні, але й відбилися на індивідуальному сприйнятті світу та власного місця в ньому кожної окремої особистості.

Екофемінізм та есенціалізм. Важливо відмітити, що за есенціалістські погляди критикуються не тільки різноманітні антифеміністські, андроцентричні теорії, але й сам екофемінізм, причому самими екофеміністками. Саме тому одним із найважливіших завдань сучасного екофемінізму постає подолання стереотипу, що пов'язує всі форми екофеміністської філософії з есенціалізмом.

Сьогодні у філософії фемінізму існують дві полярні точки зору щодо зв'язку «жінка – природа». Так, наприклад, незважаючи на історичний та крос-культурний зв'язок понять «жінка» та «природа», деякі феміністки стверджують, що його потрібно деконструвати та спростувати, оскільки він не служить ні жінкам, ні природі. Асоціативний зв'язок природи з жінкою не є універсальним, а створюється в процесі історичного та культурного розвитку й використовується з метою пригноблення жіноцтва. Така позиція є характерною для андроцентричних форм ліберального фемінізму, які мають тенденцію боротьби за рівність, не піддаючи сумніву чоловіче домінування. Однак такий фемінізм некритичної рівності, як зазначає В. Плавуд, поглинає жінку маскуліністською моделлю людини, яка є віддаленою від природи та ворожою до неї [6, с. 261].

Поруч із цим існує позиція, що зв'язок жінки з природою має підноситись, вшановуватись та детально досліджуватись. Жінка є за своєю сутністю більш вихованою, миролюбною, схильною до співпраці, є ближчою до природи, ніж чоловік. І, як зазначає М. Дейлі, якщо жінка буде дослухатися до своєї жіночої природи, вона зможе створити простір, вільний від патріархального впливу. Така точка зору є характерною для гіноцентричних форм радикального фемінізму, які відокремлюють жінку від культури, маргіналізують її як соціальну спільноту.

Для уникнення коливання теорії екофемінізму між двома теоретичними полюсами (культурою та природою) В. Плавуд пропонує застосовувати підхід так званої критичної солідарності, що відкидає вилучення жінок із культури, а також заперечує дуалістичну, маскуліністську конструкцію людської ідентичності разом із її раціоналістичною системою поглядів щодо субординаційної сфери відмінностей як «природної» [6, с. 261].

Основні концептуальні напрями екофемінізму. Через власну ідейну поліаспектність та охоплення екофемінізмом широкого кола проблем, що подекуди далеко виходять за межі суто фемінізму та інвайронменталізму, класифікація екофемінізму є досить проблематичною. Як зазначає К. Уоррен у праці «Екофемінізм: жінка, культура природа», як не існує єдиного фемінізму, так само не існує єдиного екофемінізму або єдиної екофеміністської філософії. Екофемінізм

проростає своїм корінням у широкому різноманітті фемінізмів (наприклад, у ліберальному, марксистському, радикальному, соціалістичному, чорному фемінізмі, фемінізмі третього світу тощо). Що саме вирізняє екофемінізм серед інших феміністських напрямів, робить його особливим, так це його наполегливість на тому твердженні, що природа (non-human world) та натуризм (тобто несправедливе панування над природою) є загально-феміністськими проблемами. Екофеміністська філософія розширює знайомі феміністські критики соціальних змін (наприклад, сексизму, расизму, класизму, гетеросексизму, ейджизму, антисемітизму) до домінування над природою (тобто натуризму). Згідно з твердженням екофеміністок природа – це феміністська проблема [15, с. 4]. Як природа охоплює все живе в усіх його проявах, так і проблеми екофеміністської філософії повинні мати загально-феміністський статус.

Для позначення поліаспектності поняття екофемінізму К. Уоррен у 1990 році вжила метафору, що згодом стала знаменитою, порівнявши екофеміністську філософію з квілтом, тобто ковдрою, зшитою з різнокольорових і різнофактурних клаптиків – «quilt of ecological feminism».

Не існує єдиноприйнятого, «ортодоксального» екофемінізму, оскільки його ідейні траєкторії є досить різноманітними. Р. Ретфорд Рютер, І. Гебара, В. Шива, С. Гріффін, Е. Уолкер, Стархок, С. Мак-Фарг, Л. Тейш, К. Уоррен, Г. Клер Гард, Е. Сміт, К. Мерчант, В. Плавуд та інші – усі вони на різні голоси, починаючи від ліберального та завершуючи радикальним, говорять із позиції екофеміністської філософії [10, с. 533].

На сьогодні найбільш розвиненими концепціями екофемінізму є ліберальна, соціалістична та радикальна.

Ліберальний екофемінізм, там само як і ліберальний фемінізм, походить з ідеології лібералізму, що обстоює та аргументує необхідність включення жіноцтва в усі сфери життєдіяльності суспільства, які раніше залишалися виключно чоловічою епархією. З точки зору ліберального екофемінізму жінка може бути однаково добре представлена як у владних структурах, так і в суспільній діяльності, науково-дослідній роботі тощо. Як зазначає Т. Берман, ліберальний екофемінізм швидше прагне перерозподільних, ніж реструктуризаційних політичних змін. Ліберальні феміністки та екофеміністки використовують традиційні техніки лобювання для впливу на законодавство та повного включення жінок у мейнстрім сучасного суспільства [7, с. 15].

Лібералізм є антропоцентричною, гуманістичною ідеологією, що фокусується на досягненні рівного доступу індивідів до ресурсів і можливостей. Така індивідуалістична спрямованість лі-

бералізму є проблематичною для екофемінізму, оскільки дотримання екологічних норм і вирішення сучасних екологічних проблем передбачає обмеження індивідуальних свобод людини.

Як зазначає К. Уоррен, лібералізм не відповідає вимогам і запитам екофемінізму, оскільки він створює нерівність на основі прийняття ієрархічних структур, що вже існують у суспільстві. Адже включення жіноцтва, навіть на рівних правах із чоловіками, в андроцентричну модель світу на практиці нічого не змінює. Окрім того, дослідник стверджує, що індивідуалістичний характер лібералізму заперечує павутинний взаємозв'язок людини та природи – концепцію, що є провідною в екофемінізмі [7, с. 15]. Екофемінізм більшою мірою тяжіє до філософії глибинної екології, яка за своєю суттю є екоцентричною та протиставляється лібералізму з його антропоцентризмом та гуманізмом.

Поряд із цим важливо відмітити, що ліберальний екофемінізм вважає небезпечним повернення до біологічного есенціалізму. Як зазначає К. Карпенко, піднімати питання про асоціацію жінок із природою, а також рівно й позитивно стверджувати це з точки зору представників ліберального екофемінізму є поверненням до нещодавнього безправного минулого. Такий підхід підриває результати боротьби, яку жінки вели проти їх ідентифікації з природою, що служила виправданням чоловічого домінування та завдяки якому жінки виявилися несправедливо відстороненими від виконання однакової із чоловіками ролі в суспільному житті [2, с. 321].

Не дивлячись на певні концептуальні суперечності в межах власного напрямку та критику, ліберальний екофемінізм продовжує відігравати важливу роль у державних структурах західних суспільств і розширювати екологічний порядок денний.

На відміну від ліберального екофемінізму соціалістичний екофемінізм прагне кардинальної реструктуризації суспільних відносин. Соціалістичний екофемінізм пов'язує пригнічення жінок і природи з патріархатом та капіталізмом. Як зазначає представник соціалістичного екофемінізму К. Мерчант, сила соціалістичного екофемінізму полягає в критиці капіталістичного розвитку, у межах якого відтворення та екологія підкоряються виробництву. Діяльність соціалістичних екофеміністів насамперед спрямовується на подолання суперечності між виробництвом та відтворенням. Вони намагаються викрити атаки виробництва як на біологічне, так і на соціальне відтворення, роблячи цю проблему видимою та пропонуючи її вирішення [7, с. 15].

Головне джерело проблеми, на думку К. Мерчант, криється в розподілі праці за статеву ознакою, тому що суспільство намагається ві-

докремити себе від природи, виділитися з неї за допомогою системи виробництва. Чоловіки переважають у сфері виробництва засобів виробництва, тоді як сфера домашнього життя обслуговується жіночою неоплачуваною працею. У результаті жінки та чоловіки стають відчуженими як один від одного, так і від результатів їхньої праці. На думку дослідника, необхідний багаторівневий структурний аналіз, який розглядає діалектичне відношення між виробництвом і відтворенням у контексті взаємин як між суспільством і природою, так і між чоловіками та жінками [2, с. 323].

Соціалістичний екофемінізм критикує картезіанський світогляд, що сприяє таким концептуальним дихотоміям, як жінка – чоловік, тіло – розум, приватний – соціальний, природа – суспільство. Екофеміністські теоретики вважають, що картезіанський світогляд знецінює природу, а значить і жінку, та в такий спосіб увічнює нерівність у людському світі. Окрім того, ізоляціонізм та індивідуалізм, які властиві цьому світогляду, запобігають, на думку екофеміністів, організації спільноти задля кардинальних соціальних змін і створення суспільств егалітарних. Фактично це служить бар'єром для визнання взаємозалежності людини та природи. Соціалістичні екофеміністи, як і прибічники соціалістичного фемінізму взагалі, вважають, що колективні дії та права є більш важливими щодо прав і дій окремого індивіда.

Як зазначає К. Мерчант, основною метою соціалістичного екофемінізму є розвиток стабільних, позбавлених будь-якого домінування відносин із природою та створення егалітарної, соціалістичної держави з ресоціалізацією чоловіків і жінок для несексистського, нерасистського, ненасильницького, антиімперіалістичного способу життя [13, с. 105].

Радикальний екофемінізм можна розділити на два напрями: спіритуалістичний екофемінізм («nature» ecofeminism), представники якого стверджують, що жінка біологічно та духовно сильніше пов'язана з природою, є ближчою до неї, ніж чоловік, та власне радикальний екофемінізм, який стверджує, що пригнічення жінок відбувається через їх репродуктивну роль та підтримання суспільством системи статево-рольового поділу [7, с. 16].

Радикальний фемінізм базується на тому твердженні, що патріархальна система суспільних відносин розглядає жінку виключно у двох якостях: репродуктивної машини та сексуального об'єкту. Радикальний екофемінізм вбачає звільнення жіноцтва та природи від патріархального гніту в демонтажі патріархальної системи, який покладе край чоловічій владі як над жіночими тілами, так і над землею.

Радикальні екофеміністи фокусуються на переоцінці тих якостей, які традиційно асоціюються з жінкою та природою. Поштовхом до цього послужила культурна девальвація всіх природних процесів як прояв чоловічої свідомості в патріархальному світі. Визнаючи цінність природи та переоцінюючи жіночу культуру та практики, радикальні феміністки вважають цілком можливим зламати ті дуалістичні опозиції, з яких взяли початок сучасні гендерні (не статеві) категорії. На їх думку, асоціація жінки з природою призвела до створення гендерних стереотипів про пасивну й емоційну жінку та сильного, раціонального, неемоційного чоловіка. Гендерні ролі та стереотипи, що формувалися культурно та історично протягом тривалого часу, призвели до знецінення тих рис характеру, що вважаються жіночими, та піднесення чоловічих. Радикальні екофеміністки, так само як і соціалістичні феміністки, впевнені, що дуалістичний андроцентричний світогляд має бути подолано [7, с. 16–17].

Спіритуалістичні екофеміністки розглядаються асоціацію жінки з природою як джерело жіночої сили. Спіритуалістичний екофемінізм поєднує сконцентровані навколо жінок цінності (материнство, виховання, турбота) і прославляння жіночих тіл. Жіноча тілесність привносить в космологію, яка прагне ідентифікувати й співвіднести чоловічі та жіночі сили. Трансцендентному Богу протистоїть іманентна Богиня. Спіритуалістичний екофемінізм черпає натхнення з передісторії людства й зі збережених плеємних релігій, особливо з релігійних вірувань народів Америки, Австралії та Нової Зеландії. Ритуали, що включають менструальну кров та інші аспекти жіночих тіл, які в патріархальних системах розглядаються як табу або оголошуються нечистими, тут звеличуються [3, с. 197].

Спіритуалістичні екофеміністки прагнуть не просто розвивати гіноцентричну культуру, але й створювати відповідні інституції як альтернативу вже існуючим андроцентричним. Однак багато теоретиків екофемінізму та фемінізму взагалі знаходять подібний есенціалістський зв'язок жінки та природи таким, що принижує людську гідність, завдає шкоди соціальним змінам та іміджу феміністському руху. Вони впевнені, що домінування жінок і природи приведе не до здолання існуючого дуалістичного світогляду, але лише виверне вже існуючу систему на виворіт. Девальвація природи зміниться девальвацією культури, що лише посилить біологічний детермінізм. Заміна патріархату матріархатом не є вирішенням жіночої проблеми [7, с. 17].

Важливо відмітити, що радикальний та спіритуалістичний екофемінізм здійснюють великий внесок у розвиток та просування етики піклування, співчуття та особистої відповідальності.

Висновки. Отже, не дивлячись на розмаїття проблем та широку філософську розпорошеність, еклектичність ідей екофемінізму, усі вони формують основні принципи останнього: 1) існує безсумнівний зв'язок між пригніченням жінок і пригніченням природи; 2) розуміння характеру цього зв'язку необхідно для будь-якого адекватного розуміння природи; 3) феміністська теорія та практика повинні включати екологічну перспективу; 4) рішення екологічних проблем має включати феміністські перспективи [1, с. 113].

Підсумовуючи, слід зазначити, що екофеміністська філософія знаходиться в стадії власного становлення. Незавершеність та новизна екофеміністського дискурсу розширює проблемне поле вітчизняних наукових досліджень. Поширення, навіть повільне, екофеміністської думки в національно-культурному пострадянському просторі, зокрема в Україні, ставить дослідника перед цілою низкою питань, що потребують вивчення та обґрунтування. Серед них особливо варто виділити проблему філософського статусу екофемінізму, специфічність екофеміністського дискурсу на пострадянських теренах, а також його теоретичні та практичні перспективи.

Як зазначає К. Мерчант, розвиток екофеміністської філософії може привнести нові цінності та структури, що засновуються не на пануванні над жінками та природою як над ресурсами, а на всебічній реалізації як чоловіками, так і жінками власних талантів. Застосування егалітаристського підходу, що обстоюється більшістю екофеміністок, до розгляду як цілих наукових напрямів, так і окремих соціальних феноменів дасть змогу переоцінити їх не тільки з точки зору жіноцтва, але також із точки зору соціальних і расових груп, оточуючого природного середовища, які раніше ігнорувалися. Писати історію з феміністських позицій означає перевернути її – по-новому побачити соціальну структуру в усіх її розрізах [5, с. 759–760].

Література

1. Боре́йко В. Прорыв в экологическую этику (отрывок) / В. Боре́йко // И. Ильиных. Экологическая этика : [учебное пособие] / И. Ильиных. – Горно-Алтайск : РИО ГАГУ, 2009. – С. 99–117.
2. Карпенко Е. Сущность современного экофеминизма / Е. Карпенко // И. Ильиных. Экологическая этика : [учебное пособие] / И. Ильиных. – Горно-Алтайск : РИО ГАГУ, 2009. – С. 319–324.
3. Колосова И. Религия в гендерном измерении / И.А. Колосова // Введение в гендерные исследования : [учеб. пособие для студентов вузов] / [И. Костикова и др.]; под общ. ред. И. Костиковой. – М. : Аспект Пресс, 2005. – С. 195–203.
4. Мартынова Е. Социально-философский анализ экофеминизма : автореф. дис. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / Е. Мартынова ; Финансовая академия при Правительстве Российской Федерации. – М., 2005. – 28 с.

5. Мерчант К. Смерть природы. Женщина, экология и научная революция / К. Мерчант // Введения в гендерные исследования : в 2 ч. / под ред. С. Жеребкина. – Х. : ХЦГИ ; СПб. : Алетейя, 2001–. – Ч. 2 : Хрестоматия. – 2001. – С. 759–774.
6. Плавмуд В. Навколишнє середовище / В. Плавмуд // Антологія феміністичної філософії / за ред. Е.М. Джагер та А.М. Янг ; пер. з англійської Б. Єгідис ; наук. ред. пер. О. Іващенко. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2006. – С. 259–270.
7. Berman T. Towards an Integrative Ecofeminist Praxis / T. Berman // Canadian Woman Studies. – Vol. 13. – № 3. – 1993. – P. 15–17.
8. Eaton H. Ecofeminism: An Overview / H. Eaton, L. Lorentzen [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://fore.research.yale.edu/disciplines/gender/>.
9. Ecofeminism and globalization: exploring culture, context, and religion / Edited by H. Eaton and L.A. Lorentzen. – Lanham ; Oxford : Rowman & Littlefield Publishers, 2003. – 253 p.
10. Hobgood-Oster L. Ecofeminism – Historic and International Evolution / L. Hobgood-Oster // Encyclopedia of Religion and Nature. – London ; New York : Continuum, 2005. – P. 533–538.
11. Lahar S. Ecofeminist Theory and Grassroots Politics / S. Lahar // Hypatia. – Vol. 6. – № 1 : Ecological Feminism. – Spring, 1991. – P. 28–45.
12. McGuire C. Ecofeminist Visions / C. McGuire [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://eve.enviroweb.org/what_is/visions.html.
13. Merchant C. Ecofeminism and Feminist Theory / C. Merchant // Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism / I. Diamond and G. Feman Orenstein, eds. – San Francisco : Sierra Club Books, 1990. – P. 100–108.
14. Ruether Radford R. New Woman. New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation / R. Ruether Radford. – New York : Seabury, 1975. – 221 p.
15. Warren K. Ecofeminism: Women, Culture, Nature / K. Warren. – Bloomington : Indiana University Press, 1997. – 454 p.

Анотація

Шевченко З. В. Екофемінізм: соціально-філософський огляд. – Стаття.

Запропонована до розгляду стаття піднімає екофеміністську проблематику в межах сучасного соціально-філософського дискурсу. Актуальність означеної теми визначається сучасними запитами щодо вирішення проблем, пов'язаних з екологічною деградацією, та ролі людини у відносинах із природою. Метою статті є узагальнення та зведення воедино основних положень, концептуальних напрямів екофемінізму, означення суперечності та перспективи подальших наукових пошуків у галузі екофеміністської філософії, а також ознайомлення з ними вітчизняного читача. Екофемінізм розглядається як поліаспектна теорія, в основі якої лежить твердження, що пригнічення жінки та споживацьке ставлення до природи тісно взаємопов'язані та увічнюються патріархальною системою цінностей, яка розкривається в дуалістичному світогляді, що протиставляє тілу розум, матерії дух, природі культуру. У статті висвітлюються основні положення та концепції екофемінізму, зокрема ліберальна, соціалістична та радикальна; розглядається зв'язок «жінка – приро-

да» як емпіричний, епістемологічний та культурний; порушується проблема есенціалізму в окремих течіях екофеміністської філософії.

Ключові слова: екофемінізм, есенціалізм, жінка, природа.

Аннотация

Шевченко З. В. Экофеминизм: социально-философский обзор. – Статья.

Предложенная к рассмотрению статья поднимает экофеминистскую проблематику в пределах современного социально-философского дискурса. Актуальность обозначенной темы определяется современными запросами по решению проблем, связанных с экологической деградацией, и роли человека в отношениях с природой. Целью статьи является обобщение и сведение воедино основных положений, концептуальных направлений экофеминизма, обозначение противоречий и перспектив дальнейших научных поисков в области экофеминистской философии, а также ознакомление с ними отечественного читателя. Экофеминизм рассматривается как полиаспектная теория, в основе которой лежит утверждение, что подавление женщины и потребительское отношение к природе тесно взаимосвязаны и увековечиваются патриархальной системой ценностей, которая раскрывается в дуалистическом мировоззрении, противопоставляющем телу ум, материи дух, природе культуру. В статье освещаются основные положения и концепции экофеминизма, в частности либеральная, социалистическая и радикальная; рассматривается связь «женщина – природа» как эмпирическая, эпистемологическая и культурная; поднимается проблема эссенциализма в отдельных течениях экофеминистской философии.

Ключевые слова: экофеминизм, эссенциализм, женщина, природа.

Summary

Shevchenko Z. V. Ecofeminism: social and philosophical overview. – Article.

The article raises ecofeminist issue within the framework of contemporary social and philosophical discourse. The relevance of theme is determined by modern demands on solutions of issues which are related to environmental degradation and the role of man in relations with nature. Article aims to summarize and bring together the main points of conceptual directions of ecofeminism, identify contradictions and prospects of further research in the field of ecofeminist philosophy and to share them with domestic reader. Ecofeminism is considered as polyaspect theory, which is based on the assertion that oppression of women and the consumer attitude towards nature are closely interrelated and and perpetuate the patriarchal value system, which is disclosed in a dualistic worldview that is a world view that splits mind from body, spirit from matter, male from female, humans from nature. The article highlights the main terms and concepts of ecofeminism, including liberal, socialist and radical; the connection of “woman – nature” is examined as an empirical, epistemological and cultural; the problem of essentialism is raised in some directions of ecofeminist philosophy.

Key words: ecofeminism, essentialism, woman, nature.

УДК 81276.6.323

М. Л. Шумка*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та політології
Тернопільського національного університету***РОЛЬ РІДНОЇ МОВИ В СТАНОВЛЕННІ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

*Мова – це наша національна ознака,
в мові – наша культура,
ступінь нашої свідомості*
Іван Огієнко

Постановка проблеми. Культура українського народу виступає тією цілісною системою надбань різних верств населення, класів соціальних груп, які протягом тривалої історії утверджували свою самобутність та неперевершеність. Національна культура є першоджерелом формування та розвитку національної самосвідомості, яка орієнтована на вираження національних інтересів. Духовними основами національної самосвідомості є культурна спадщина нації.

Питання відродження джерел національної культури є особливо актуальним сьогодні, тому що саме в період глобалізаційних процесів виникає загроза втратити або відмовитись від своїх традицій та розгубити свою самобутність. Орієнтуючись на культурні та ціннісні доробки країн Європи, нам не можна забувати своєї культури, надбаної впродовж багатьох віків. Відомі українські філософи, політологи, історики та культурологи сьогодення на сторінках свої досліджень постійно нагадують про те, що лише національна культура збагачує народ загальнолюдськими цінностями, залучає людину до творчої діяльності, виховує високодуховну особистість. У руслі таких думок заслуговує на увагу позиція В. Горського: «Для української культури постає надзвичайної складності завдання – прилучитися до глобалізованого «Ми» і зберегти відчуття власного «Я»» [2, с. 220].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. «Пам'ятником культури» виступає мова [1]. У мовній картині світу виражається й закріплюється світобачення та світорозуміння народу. Рідна мова була й залишається предметом дослідження багатьох науковців. Так, філософський аналіз мови проведений І. Дзюбою, Л. Костенко, П. Мовчаном, П. Щербанем, В. Яворівським та іншими дослідниками; вивчення ролі мови у формуванні національної культури постає предметом аналізу Р. Вечірко, Д. Гринчишина, А. Капелюшного, О. Сербенської, З. Терлак, Н. Шип, Г. Кисіль та інших учених; роль мови у формуванні особистості досліджують А. Бурячок, І. Ющук, В. Лизанчук, В. Радчук, М. Томенко та інші науковці; мову як універсальний феномен буття та

свідомості української нації висвітлюють у своїх працях С. Єрмоленко, П. Кононенко, А. Пономаренко, Л. Мацько. Враховуючи наукові розвідки відомих вітчизняних учених, наше дослідження ставить за мету здійснити аналіз значимості рідної мови у формуванні української нації.

Виклад основного матеріалу дослідження. Мова як одна з форм культури володіє здатністю закодовувати, зберігати й передавати надзвичайно великий обсяг знань, спостережень та узагальнень, що впливають із практичної діяльності маси людей. Розвиненість національної мови, її словниковий склад, внутрішня розчленованість на одиниці різних рівнів свідчать про рівень національної культури. А володіння рідною мовою є головним критерієм соціальної ідентичності й самодостатності людини й нації. В. Гумбольдт писав: «Мова є неначе зовнішнім проявом духу народів: мова народу є його дух, і важко уявити собі щось більш тотожне» [3, с. 68]. Саме мова формує думку, тому саме через мову лінгвіст пропонував вивчати духовні особливості того чи іншого народу.

На ролі мови у формуванні людської думки наголошував О. Потебня: «Людина, яка говорить двома мовами, переходячи від однієї до іншої, змінює разом із тим характер і спрямування течії своєї думки, причому так, що зусилля її лише змінюють колію думки, а на подальший хід її впливає лише опосередковано [11, с. 377]. Слово є базовим принципом свідомості нації, саме в мові закладене все різноманіття національного бачення світу, «завдяки мові люди й народи можуть ставати двигунами вселюдського поступу, а без неї – лошатами біля чужих возів» [6, с. 8].

Розвиток національної мови тісно пов'язаний із духовним життям народу, його самосвідомістю, культурою, вірою. Ступінь зрілості народу й ступінь глибини його духовної культури – це ступінь розвитку рідної мови, «між життям людини і життям мови немає великої різниці» [9].

У науковій думці немає єдиної концепції історичного розвитку української мови. Найбільш ґрунтовними дослідженнями є розвідки Ю. Шевельова та О. Шахматова. Академік Ю. Шевельов висуває гіпотезу про виокремлення української мови з праслов'янської [17]. О. Шахматов припускає, що українська мова походить зі «спільно-руської прамови» [16, с. 9]. О. Потебня вважає, що східнослов'янська мовна територія в далекому

минулому становила певну спільність – руську мову, з якої пізніше витворилася основа української мови. «Можна тепер напевне сказати, що поділ руської мови відбувся в часі раніше ніж час XI століття» [10].

Отже, можна припустити, що українська мова існувала вже за часів Київської Русі. Як свідчить історія, за правління Ярослава Мудрого руська мова досягає максимального розвитку. Найвідоміші люди того часу виражали свої думки не іноземною, а з гордістю рідною, руською мовою. Десять приблизно починаючи з XIV століття із церковного вжитку зникає церковнослов'янська мова, а руську в діловій сфері витісняють польська та латинська.

З другої половини XVII століття Російська імперія загальмовує розвиток української мови. А з XVIII століття всі різновиди української писемності занепадають, у всіх сферах життя їх замінює російська мова. Оскільки українська мова була пов'язана з розвитком української державності, культури освіти, то російський царизм викорінював усі прояви, які пов'язані з національним життям та прагненням до свого рідного. Так, за часів Катерини II були ліквідовані всі залишки української державності. У всіх школах було введено російську мову. Тому на кінець XVIII століття національні традиції занепадають, а народ позбавляється української літературної мови. Єдиною повноцінною формою залишається проста, народна, розмовна мова та усна народна творчість.

Особливо руйнівним для української мови був Валувський циркуляр 1863 року, у якому вказувалося, що «української мови не було, не має і бути не може, а хто цього не розуміє – ворог Росії» [8, с. 94]. Уже починаючи з 1622 року аж до розпаду СРСР було 58 хвиць заборони вжитку української мови. Проте пише Д. Павличко у вірші-зверненні «До української мови» пише:

«Не віддай нікому свого берла,
Встань, здіймися в силі молодій,
Не радій з того, що ти не вмерла,
А з того, що вічна ти, радій!»

Вижити українській мові допомогли такі відомі всьому світу українці, як І. Котляревський, Т. Шевченко, П. Куліш, Л. Українка, І. Франко та інші. Саме мова стала для них зброєю у відстоюванні національної ідеї, збереженні культурних традицій, національних інтересів.

Мова виступає найвагомим чинником консолідації нації, її основною ознакою. Держава без мови втрачає свої ознаки суверенітету. Проте вплив мовного фактора на процес згуртування нації є непростим. Впровадження та відстоювання єдиної державної мови в незалежній Україні стикається з безліччю проблем. Першим завданням, яке стоїть перед державою, є утвердження мовного авторитету, створення таких умов, за яких

говорити українською мовою було б необхідно, а знати – корисно.

Пізнання картини світу потрібно здійснювати насамперед за допомогою рідної мови, а вже опісля брати інші для перекладу результатів свого чи іншого пізнання. Адже пізнання та осмислення того, що пізнаєш на рідній мові збуджує емоції, почуття, витворює колоритні національні образи, які пізніше зринатимуть у пам'яті та налаштовуватимуть особистість на піднесений, патріотичний лад. Великий поет нашого народу Т. Шевченко писав: «Ну що б, задавалося слова... Слова та голос – більш нічого. А серце б'ється – ожива, Як їх почує!...» [18, с. 94]. Тільки за допомогою рідної мови можна найбільш виразно передати силу виразу переживань та почуттів.

У процесі спілкування ввічливим вважається вибір мови свого співбесідника, проте цю мовну етичність може витримати тільки високоосвічена, з багатим знанням мови людина. Вступаючи на землю іншого народу, варто пам'ятати, що мовно-культурні традиції цієї держави є для її населення найважливішими, тому розмовляти їхньою мовою буде не тільки прикладом етикету, але й доказом миролюбності та дружелюбності.

У кожній мові усталеними є вирази привітань на знак поваги та пошани. У нашій мові звертання, форми ввічливості, етичні формули мають своє глибоке національне коріння, яке ретранслюється в час високих технологій. Так звані привіти (*День добрий! На все добре! Щастя Вам! Доброго здоров'ячка!*), а також звертання (*Добродію, милий пане, паняно, паничу, вельмишановний, дорога матінко, моє Вам шануваннячко*) підкреслюють високий виховний потенціал нашого українського народу. Не розгублені мовно-культурні традиції є головним чинником та пріоритетом у формуванні національної самобутності нашого народу в епоху постмодерну.

Саме за допомогою мовних усталених виразів, звертань, гасел, девізів, які найчастіше звучали під час Євромайдану, ми ідентифікували себе у світі як українська нація, про яку, мабуть, дехто почув уперше. Після Революції гідності багато українців стали гордитися своєю мовою, своєю піснею. Та вже навіть тоді, коли Р. Лижичко на Євробаченні заспівала колоритну українську пісню, світ зрозумів, яку силу несе собою українська мова, який дух глибокого патріотизму закладено в ній. Тому вітання «Слава Україні!» звучало з уст українця, який хотів побажати утвердження свободи та незалежності своєму народові, а також з уст іноземця, який підтримував ці бажання та готовий був їх відстоювати.

Українська мова увібрала в себе як усю героїчну свою історію, так і риси національної вдачі її носія. Говорячи про українську мову, ми не повинні забувати про її милозвучність, пісенність,

вокалізм, потенцію гармонійного суголосся, багатозначність. Проте найбільша естетика української мови криється в її здатності творити художні образи, розгалужуватись на різні роди, жанри, стилі. Українська мова є носієм збереження, поширення та нагромадження інформації. Наша мова визнана в числі інших мов як така, що може й здатна передавати думки інших народів. Українською мовою здійснено переклади видатних європейських класиків художньої, філософської та наукової літератури.

У процесі історичного розвитку з використанням мови кожна людина долучається до національної свідомості, до спільного знання та лише завдяки цьому процесу стає можливе формування самоідентичності. Мова передає весь багаж поколінь нації, постає як свідок подій минулого. Тому національна культура формується та змінюється через мову та завдяки їй. Якщо людина втрачає мову, то значить вона втрачає культуру. Слушними є слова Л. Костенко: «Нації вмирають не від інфаркту, спочатку в них відбирають мову».

Досліджуючи мову та дискурс різних національностей, етносів, класів, Дж. Фішман припускає у своїй теорії, що мова пов'язана з ідентичністю трьома способами: перший спосіб (індексальний) – мова асоціюється з певною культурою. Найбільш виразно передає культуру, її надбання тільки та мова, яка історично асоціювалася з культурою. Другий спосіб (символічний) – доля мови пов'язана з долями її носіїв. Третій спосіб (вербальний) – увесь життєвий потік людини, її етичні принципи, сприйняття світу, естетичні смаки оцінюються за допомогою мовних фігур, які існують у національній культурі. Мова може бути виразною ознакою ідентичності для одних груп і не бути для інших [21, с. 13]. Багато науковців є прихильниками твердження про тісний зв'язок мови з етносом [22, с. 21], інші ж висувають думку про те, що деякі етноси змогли продовжити своє існування навіть перейшовши на іншу мову [23, с. 24]. Прикладом може бути ситуація у Великобританії. Англійська мова повністю витіснила корінні мови, зокрема ірландську як національну мову [20, с. 64]. На сьогодні популярною є думка про спільну мову майбутнього людства – англійську мову [5, с. 57]. Незворотний глобалізаційний процес змушує громадян світу швидко вивчати інші мови, хоча б на найпростішому рівні спілкування. Сила мови пропорційна силі нації. Могутність нації й в економічному, і в технічному статусі дає всі підстави для переконливого існування мови у своїй державі. Цим може на сьогодні похвалитися тільки Китай. Не тільки самі китайці, а й близько 2 млн іноземців висловлюють бажання вивчати китайську мову. Політика уряду Китаю

спрямована на збереження національних колоритних традицій, а тим більше на відтворення їх своєю рідною китайською мовою [19, с. 143].

У нашій державі, на думку Л. Костенко, українська мова стала фактором відчуження. Не інтелектуальне надбання століть, не код порозуміння, не першоеlement літератури, а з важкої руки Імперії ще й досі для багатьох – це ознака націоналізму, сепаратизму, причина конфліктів і моральних травм [7].

Згідно з результатами соціологічних досліджень щодо питання захисту та розвитку української мови як державної можна стверджувати про існування розколу в нашому соціумі в мовному питанні, а саме: 41% опитуваних підтримують пропозицію про надання російській мові статус державної, але 51% виступає проти цього. Не можуть визначитися із цим питанням 8%. Число прихильників двомовності за 2009–2010 роки зменшилося з 52–54 % до 41%, проте зросла кількість противників із 40–41% до 51%. Найбільше прихильників є на Донбасі – 75%, на Півдні – 72%, на Сході – 53%. Жителі Центральної та Північної України не підтримують такої ініціативи (70%), як і населення на Заході (90%). Позитивним є те, що більшість українців не є агресивними в обговоренні мовного питання. Також важливим є той факт, що під час опитування в 2012 році майже 80% респондентів підтвердили, що вони протягом року не мали жодних проблем із використанням рідної мови [4].

Не дивлячись на різні суперечності в мовному питанні, на думку значної частини українців, державна українська мова є найпошанованішою в нашій державі. Доказом цьому є опитування, яке провела соціологічна служба Центру Разумкова разом із Фондом «Демократичні ініціативи», а саме: 36% громадян визнали, що державною мовою дуже гордяться, а 55% засвідчили позитивне ставлення до української мови [15].

Автори монографії «Стратегія і тактика, стан національної безпеки України» справедливо зазначають: «Повинна зберігатися єдина мовна основа державної ідентичності. Мова виконує значущу соціальну й політичну функцію – це елемент, який консолідує суспільство, цементує націю в більш-менш єдиний і однорідний склад. А решта мов повинні мати інші функції – ними можна й потрібно послуговуватися в різноманітних сферах громадського життя» [14]. Державна мова повинна єднати всіх громадян навколо загальнодержавних проблем. Українська мова має бути мовою не тільки українців, розмовляти неї мають право всі національності з метою порозуміння та порядку в суспільстві. Проте ми повинні розуміти, що живучи в умовах глобалізації питання виникнення так званої «глобальної» мови є неминучим. Така мова безперечно потрібна для ефективнішого обміну ін-

формацією, однак при цьому не слід припускати, що рідна мова має припинити існування. Отже, саме сьогодні першорядним завданням для всіх нас є збереження мовної та культурної самобутності в умовах глобалізаційного простору.

Перед тим, як сформулювати висновок викладу нашого матеріалу, на нашу думку, заслуговує на увагу (у формі ліричного відступу) оповідка на підтвердження багатства, смислосназначимості української мови та її ролі в процесі формування національної ідентичності: «Було це давно, ще за старої Австрії. У купе швидкого потягу Львів – Відень їхали чотири пасажири: англієць, німець, італієць і наш українець. Говорили про різне й нарешті почали про мови: чия мова краща, багатша, котрій належить світове майбутнє. Самозрозуміло, кожний вихваляв свою мову!

Англієць заявив, що Англія – це країна завойовників і великих мандрівників, які славу її мови рознесли по всьому світу. Англійська мова – це мова Шекспіра, Байрона, Діккенса, Ньютона, Дарвіна та інших великих письменників і науковців. Очевидно, що англійська мова – це світова мова!

Гордовитий німець відразу заперечив, бо німецька мова – це мова двох імперій: Вєлїконїмєччїни та Австрїї. Це мова філософії, техніки, армії, медицини, мова славетних Шїллєра, Канта, Вагнера, Гете і Гейне. І тому тільки німецькій мові належить світове майбутнє.

А італієць, посміхаючись, сказав: «Ви обидва не маєте рації. Моя мова – мова сонячної Італії – це мова музики, мова кохання, а про кохання мріє кожен. Італійською мовою написані славетні твори Данте, Боккаччо, Петрарки, лібрето знаменитих опер Верді, Пуччіні, Россїні та інших великих італїйцїв. Ні, тільки італїйська мова може стати провідною мовою у світї!» А наш українець – по довшїй мовчанцї сказав: «Я міг би, панове, як і Ви, хвалитись, що моя рідна мова – це мова незрівнянного сатирика Котляревського, безсмертного генія Тараса Шевченка, неперевершеного в світї лірика Лєсї Українки, великого титана Франка. Я міг би назвати багато славетних імен свого народу, але не тому суть! Ви ж нічого не сказали про саме багатство і можливості Ваших мов. А це найважливіше! От, скажімо, чи могли б ви у своїх мовах написати невелике оповідання, у якому би всі слова починалися з тієї самої літери?!»

– О ні! Це неможливо, – заявили всі.

– Ось, на ваших мовах це неможливе, а в нашій – це зовсім просто! Назвіть якусь букву, – звернувся він до німця.

– Хай буде «П», – сказав той.

– Добре. Оповідання буде називатися «Перший поцілунок».

– Перший поцілунок

– Популярному перемишльському поету Павлу Петровичу Подільчаку прийшло по пошті приємне повідомлення:

– Приїздить, Павле Петровичу, – писав поважний правитель Підгорецького повіту Полікарп Пантелеймонович Паскевич, – погостюєте, повеселитись! Павло Петрович поспішив, прибувши першим потягом. Підгорецький палац Паскевичів привітно прийняв приїжджого поета. Потім під'їхали поважні персони – приятелі Паскевичів. Посадили Павла Петровича поряд панночки – премилої Полїни Полїкарпївни. Поговорили про політику, погоду, Павло Петрович прочитав підібрані пречудові поезії. Полїна Полїкарпївна програла прекрасні полонези, прелюдії. Поспівали пісень, потанцювали падеспан, польку... Прийшла пора – попросили пообідати. Поставили повні підноси пляшок портьєйну, пїски, пшеничної, підігрїтого пуншу, пїльзнерського пива. Принесли печених поросят, приправлєних перцем пївників, пахучї паляницї, печїнковий паштет, пухкї пампушки під печеричною підливою, пироги, присмаженї пляцки... Потім прислуга подала прєсолодкї прїяники, персиковє повидло, помаранчі, повні порцєляновї полумиски полуницї, порїчок. Почувши приємну повноту, Павло Петрович подумав про панночку. Полїна Полїкарпївна попросила прогулятися по Підгорецькому парку, полюбуватися природою, послухати пташинї перєспїви. Пропозиція повнїстю підїйшла підхмєленому поєту. Походили, погуляли... Порослий папороттю прадавній парк подарував парї приємну прохолоду... Повїтря п'янило принадними пасовищами... Посидїли, помріяли, позїтхали, пошептали, пригорнулися. Прозвучав перший поцілунок... Прощай, парубоче привїтлїя! Приїдється поєту прїймакувати» [13].

Поданий уривок може викликати як і низка позитивних емоцій, так і низка думок для подальшої дискусії з причини унікальності чи надмірної вивищеності української мови над іншими мовами. Це може стати темою для наступного дослідження.

Висновки. Ступінь зрілості народу й ступінь глибини його духовної культури – це ступінь розвитку рідної мови. Розв'язання мовного питання залежатиме не від тиску держави на громадськість, а від зміни світоглядних смислів та психологічного клімату в країні. Українською мовою має вестися вся державна документація, усі державні службовці повинні мати добрі знання української мови, окрім того, українська мова має бути престижною в досягненні кар'єри. Високий рівень знання своєї рідної мови повинен бути на рівні зі знанням іноземної мови. Цим самим наша держава забезпечить прорив суспільства в цілому. Мовне питання як чинник державотворення має постати предметом наступних наукових розвідок.

Література

1. Бугров В. Мова та символ в контексті проблем розуміння : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.01 «Онтологія, гносеологія, феноменологія» / В. Бугров ; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 1996. – 17 с.
2. Горський В. Україна на порозі планетарної цивілізації / В. Горський // Практична філософія. – 2001 – № 2. – С. 214–220.
3. Гумбольдт Ф.В. Избранные труды по языкознанию / Ф.В. Гумбольдт. – М. : Прогресс, 1984. – 400 с.
4. Динамика идеологических маркеров [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.info@ratinggroup.com.ua> ; Головаха Є. Українське суспільство 1992–2008: соціологічний моніторинг / Є. Головаха, М. Панина. – К. : Інститут соціології НАН України, 2008. – 85 с.
5. Кармин А. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы / А. Кармин // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 52–60.
6. Кононенко П. Мова і майбутнє України / П. Кононенко // Українознавство. – 2003. – № 1 (6). – С. 3–9.
7. Костенко Л. Україна як жертва і чинник глобалізації катастроф / Л. Костенко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.day.kiev.ua/uk/article/akciya-dnuu/ukrayina-yak-zhertva-i-chinnik-globalizaciyi-katastrof>.
8. Лизанчук В. Навічно кайдани кували: факти, документи, коментарі про русифікацію в Україні / В. Лизанчук. – Львів : Інститут народознавства НПН України, 1995. – 415 с.
9. Огієнко І. Як живе кожна мова / І. Огієнко. – Варшава : Рідна мова, 1935. – 134 с.
10. Потебня А. К истории звуков русского языка / А. Потебня. – Воронеж : Б. и., 1876. – 243 с.
11. Потебня А. Эстетика и поэтика / А. Потебня. – М. : Искусство, 1976. – 612 с.
12. Сайт газети «Українська правда» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pravda.com.ua>.
13. Столярчук П. Цікава розповідь про незвичайні можливості української мови / П. Столярчук [Електронний ресурс]. – Режим доступу : blog.i.ua/community/586/1050484/
14. Стратегія і тактика, стан національної безпеки України: Науково-інформаційний вісник / за заг. ред. академіка НАН України, д. т. н. В. Горбуліна. – Вип. 35. – К. : ТОВ «ПоліграфКонсалтинг», 2006. – 150 с.
15. Українці головним атрибутом незалежності вважають «мову» // Українська правда. – 2012. – 23 серпня. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pravda.com.ua>.
16. Шахматов О. Нариси з історії української мови та хрестоматія з пам'ятників письменської стародавнини XI–XVIII вв. / О. Шахматов, А. Кримський // Шахматов О. Короткий нарис історії української мови / О. Шахматов. – К. : АН УРСР, 1924. – С. 7–14.
17. Шевельов Ю. Історична фонологія української мови / Ю. Шевельов. – Х. : Акта, 2002. – 1066 с.
18. Шевченко Т. Зібрання творів : у 6 т. / Т. Шевченко. – К. : Наукова думка, 2003. – Т. 2 : Поетика 1847–1861. – 2003. – 784 с.
19. Liebkind K. Social Psychology / K. Liebkind // Handbook of Language and Ethnic Identity / ed. By Joshua A. Fishman. – New York ; Oxford : Oxford University Press, 1999. – P. 143.

20. Smolicz J. Culture and Educated in Plural Society / J. Smolicz. – Canberra, Australia: Curriculum Development Centre, 1979. – P. 63–64.

21. Fishman J.A. Reversing Language Shift: theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages / J.A. Fishman. – Clevedon : Multilingual Matters, 1991. – 457 p.

22. Fishman J.A. Reversing Language Shift: theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages / J.A. Fishman. – Clevedon : Multilingual Matters, 1991. – 457 p.

23. Fishman J.A. Reversing Language Shift: theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages / J.A. Fishman. – Clevedon : Multilingual Matters, 1991. – 457 p.

Анотація

Шумка М. Л. Роль рідної мови в становленні української національної ідентичності. – Стаття.

У статті проаналізовано роль мови у формуванні національної ідентичності. Наголошується на тому, що національні інтереси та духовне здоров'я нації виражається за допомогою мови. У мовній картині закріплюється світорозуміння народу. Мова володіє здатністю зберігати й передавати історію свого народу. Розвиненість національної мови та володіння рідною мовою є головним критерієм соціальної ідентичності й самодостатності людини та нації. Мова виступає головним чинником консолідації нації. Ступінь розвитку рідної мови залежить від ступеня зрілості народу та глибини його духовної культури. Незважаючи на різні суперечності в мовному питанні, на думку значної частини українців, державна українська мова є найпоширанішою мовою. Розв'язання мовного питання залежить від зміни світоглядних смислів та психологічного клімату в країні. Українська мова повинна бути престижною в досягненні кар'єри. В умовах глобалізаційного простору першорядним завданням для всіх нас є збереження мовної самобутності.

Ключові слова: нація, національна культура, духовна культура, мовна картина світу, національна самобутність.

Аннотация

Шумка М. Л. Роль родного языка в становлении украинской национальной идентичности. – Статья.

В статье ведется анализ роли языка в формировании национальной идентичности. Подчеркивается, что национальные интересы и здоровье нации выражается с помощью языка. В языковой картине закрепляется миропонимание народа. Язык обладает способностью сохранять и передавать историю своего народа. Развитость национального языка и владение родным языком является главным критерием социальной идентичности и самодостаточности человека и нации. Язык выступает главным фактором консолидации нации. Степень развития родного языка зависит от степени зрелости народа и глубины его духовной культуры. Несмотря на различные противоречия в языковом вопросе, по мнению значительной части украинцев, государственный украинский язык является уважаемым языком. Решение языкового вопроса зависит от изменения мировоззренческих смыслов и психологического климата в стране. Украинский язык должен быть престижным в достижении карьеры. В условиях глобализационного пространства первостепенной задачей для всех нас является сохранение языковой самобытности.

Ключевые слова: нация, национальная культура, духовная культура, языковая картина мира, национальная самобытность.

Summary

Shumka M. L. The role of native language in the formation of Ukrainian national identity. – Article.

Language role in formation of national identity is analysis in the article. It is stressed that national interests and spiritual health of the nation is expressed through the native language. Worldview of the people is fixed in language. Language has an ability to store and transmit the history of the nation. Sophistication of national language and speaking on it is the main criterion of social identity and self-sufficiency of human and nation. Language is the main factor of consolidation of

the nation. Degree of development of the native language depends on the maturity of the people and the depth of their spiritual culture. Despite the various contradictions in the language issue, according to the thoughts of a large part of ukrainian, ukrainian language is the most respected language. Resolution of language question depends on changes in philosophical meanings and psychological climate in the country. Ukrainian language should be prestigious in the process of achieving a career. In the conditions of globalization space paramount task for all of us is to preserve linguistic identity.

Key words: nation, national culture, spiritual culture, language world picture, national identity.

УДК 165.745

*I. A. Yanushevich**candidate of philosophical sciences, associate professor
Odessa national polytechnic university***PROBLEMS OF THE CREATION OF NATIONAL STATEHOOD
AND FORMATION OF DEMOCRATIC UKRAINIAN SOCIETY**

The achievement of status of the sovereign Ukrainian state is closely connected with aspiration of Ukraine to become the civilized state and to create democratic society. The national states for today remain the most important element of the international system. However, it should be noted that some attempts of transferring of the European model of the national statehood on the new state formations have often led to unsatisfactory results. The national project, which is offered the Ukrainian society was not rejected, but isn't accepted. The Ukraine has still failed to acquire the distinct features of a civilized country. A deep crisis gripping all spheres of life might well be regarded as the singular specificity of its current national development. This crisis originates in the lack of state strategy, conceptual helplessness, and ill-defined tactics of nation-building.

Unfortunately, the authors of available publications on problems of Ukrainian state-building, which have appeared in the past several years, are primarily concerned with trying to prove to the world community and Ukrainian society the historical inevitability and significance of the very fact of independent Ukraine's emergence on the world political map. In particular, the model of the civil statehood, where the problem of the nations doesn't necessary exist in general because the nations and ethnoses have never been the subjects of its formation, are widely discussed in these articles [1]. All citizens are a part of such state on equal terms, irrespective of a national identity. It is considered modern type of the European statehood which arose in the twentieth century. Unfortunately, such type has badly got accustomed in multinational societies, such as Ukraine. This type of statehood is more suitable for ethnically uniform societies, as the Czech Republic or Slovakia. However, most of these publications testify that for the time being of Ukrainian independence our country exists without any coherent political philosophy adequate to current realities. The authors of these publications avoided to discuss the problem that the construction of the Ukrainian state takes place by secret, private means closed to the public and far from society as a whole. In doing so, the top leadership relies primarily on its own former narrow group activities devoid of any state-building experience and marked by a corporative understanding of the national interests. But it is not

really possible to «build» a state only on the basis of abstractly grounded patriotic feelings. It is not enough reasonable to be satisfied with publicizing one's patriotism at home while suffering fiascoes in solving burning domestic problems and defending its national interests on the international arena.

In this regard we try to make a methodological analysis of the political strategy of the creation of national statehood and formation of democratic Ukrainian society that can be identified depending on specific type of cognitive strategies, and that would be free from propagandist pathos and excessive descriptive detail. We would like to examine both the specifics of formation of the nation in the Ukraine and the possibilities of Ukrainian national state-building and the special features of the Ukrainian struggle for independence as well as the weight and role of its inner and external factors. Our major aim is to contribute to the forming of a truly democratic Ukrainian society and to stimulate its will to building its own future full-fledged nation. There can be no doubt that the cause of nation-building cannot be farmed out to those who wield power and chimeras of an «objective course of history».

Nation-building is constructing or structuring a national identity using the power of the state. It is thus narrower than one used to call «nation formation», the broad process through which nations come into being. Nation-building aims at the unification of the people within the state so that it remains politically stable and viable in the long run. Nation builders are those members of a state who take the initiative to develop the national community through government programs, including military conscription and national content mass schooling. Nation-building can involve the use of propaganda or major infrastructure development to foster social harmony and economic growth.

Nation-building includes the creation of national paraphernalia such as flags, anthems, national days, national stadiums, national airlines, national languages, and national myths. At a deeper level, national identity needed to be deliberately constructed by molding different ethnic groups into a nation, especially since in many newly established states colonial practices of divide and rule had resulted in ethnically heterogeneous populations.

In the modern era nation-building referred to the efforts of newly independent nations, notably

the nations of Africa but also in the Balkans, to reshape territories that had been carved out by colonial powers or empires without regard to ethnic, religious, or other boundaries. These reformed states would then become viable and coherent national entities.

However, many new states were plagued by tribalism; that is, rivalry between ethnic groups within the nation. This sometimes resulted in their near-disintegration, such as the attempt by Biafra to secede from Nigeria in 1970, or the continuing demand of the Somali people in the Ogaden region of Ethiopia for complete independence. In Asia, the disintegration of India into Pakistan and Bangladesh is another example where ethnic differences, aided by geographic distance, tore apart a post-colonial state. The Rwandan genocide as well as the recurrent problems experienced by the Sudan can also be related to a lack of ethnic, religious, or racial cohesion within the nation. It has often proved difficult to unite states with similar ethnic but different colonial backgrounds. Whereas successful examples like Cameroon do exist, failures like Senegambia Confederation demonstrate the problems of uniting Francophone and Anglophone territories.

Traditionally, there has been some confusion between the use of the term nation-building and that of state-building (the terms are sometimes used interchangeably in North America). Both have fairly narrow and different definitions in political science, the former referring to national identity, the latter to infrastructure and the institutions of the state. The debate has been clouded further by the existence of two very different schools of thought on state-building. The first (prevalent in the media) portrays state-building as an interventionist action by foreign countries. The second (more academic in origin and increasingly accepted by international institutions) sees state-building as an indigenous process.

With the development of capitalist relations, economic and cultural links strengthened, the national market emerged, economic fragmentation of nationalities was eliminated, and their different parts were consolidated in single national whole. The nationalities developed into nations. Thus, a nation as a community of people arises at the time of appearance of capitalism on the bases of community of economic life, territory, language, certain features of psychology, traditions of everyday life and culture. A nation is the most stable community of people and its stability is ensured first of all by profound economic factors.

Nations emerged both out of related tribes and nationalities and out of groups of unrelated tribes, races and nationalities. The specific features of historical development, of economic structure, culture, geographic and historical environment,

everyday life, and traditions impose an imprint on the nation's spiritual image, shaping the national character and national self-consciousness.

Every historically formed nation rises to the realization by its most advanced representatives of its common national interests, culture, traditions and prospects of development. It possesses a particular way of thinking and form of expressing the emotions; it has its national dignity. All this makes a nation a unique historical structure. However nations have not only distinctive feature, but common ones as well, uniting rather than differentiating them: some nations speak the same language, some live on the same territory, others have a great deal in common in their history, culture, everyday life and psychology. The diversity of national features constitutes mankind's wealth, its treasury of values. Wellbeing of the nation in many respects depends on the pursued state policy. The sphere of politics has a relative independence. Since politics is the art of government, it must be an art in the highest sense of the term: first, it must rely on the achievements of science, and second, it must correspond to the highest criteria of morality, for it is precisely political activity that is the most responsible of all the types of social activity [2, p.168–179].

In the most general form political activity includes three basic elements. First, the ability to set the proximate or tactical and the more distant or strategic real goals, and to solve these tasks by properly handling the relations between the social forces and taking account of all of the society's possibilities at a concrete stage. Second, the working out of effective methods, ways and forms of organization of the social forces for the achievement of these goals. And finally, third, selection and placement of personnel capable of solving the tasks facing them.

Politics as "the art of running a state" is a special kind of activity which also regulates the relations between large social groups, states and nations in particular. Such is the definition of the forms, tasks and content of the existence of the nation. The goal of politics is always the preservation or creation of the most advantageous conditions of the realization of power. Therefore one of the principal goal of politics is the organization of state power: in particular politics of the national state system implies defence of sovereignty of nation or another ethnos in one or another form. The policy has impact on formation of the state system, in particular national statehood.

On the whole the concept "national statehood" has more broader sense, than the concept "national state". For example, autonomous areas and regions are not the states, but usually are examined as original kinds, forms of the national statehood, because they express sovereignty of corresponding

ethnos and under certain circumstances can be transformed into the national state. The creation of the national statehood is directed on satisfaction of the natural necessity of ethnos in using the political power and her facilities for the consolidation, defence and development of the language and cultural originality, interests and values. Formation of the national statehood is not casual; it was and today to a certain extent remains the general tendency of national and national-liberation movement.

The political value of the «national statehood» to an even greater degree depends upon the sense that is put in this concept. In hands of antidemocratic, chauvinistic forces it can serve as the means of suppression of democracy, violation of human rights, spreading of separatism, disconnection and opposition of nations. In the hands of democratic forces the national statehood grows into the important factor of strengthening of democracy, observance of human rights, people and national minorities, solidarity of ethnos and maintenance, strengthening of unity and integrity of the state rights. In a really democratic country the national statehood is called to express and protect interests of representatives not only by a «title nation» but also residents of all other nationalities on her territory.

One of the classical models of formation of the national statehood in Europe of the period of developed and late feudalism is the history of the state formation of France. France existed as this model till the XIX century when the French classical state system was destroyed by Great French revolution of 1789. In the period of developed and late feudalism France played almost exclusive, priority role in all areas of the European life – economic, political and cultural.

The empire of Carolingians, which was created by Charles the Great in the IX century, was disintegrated. Then the period of feudal dissociation came. By XI century all internal political and external economic pre-conditions, as well as foreign-policy pre-conditions for a way out of the feudal dissociation (growth of the cities, trade, craft, changing of character of the royalty in France) were created. This state started playing a noticeable role in geopolitical structure of Europe in XI century.

After the period of feudal dissociation the consolidation of the French state was started from the North. Exactly royal power came forward as a consolidating power in this process. The French king's policy, which set the purpose of creation of the unity of national states, was supported by the cities that gave to the French king financial and military support. The king was helped by his vassals and knights of other areas, which directly weren't belonging to him. He was also supported by clergy, which gave to the royalty aura of sanctity and in such way strengthened authority of the monarch.

The great number of the states that included different nations, as well as the states, which included only part of nation, and also the states that were divided into two parts (such as Korea, Germany) arose at the end of the twentieth century.

The result of such variant of national device were the national conflicts. National conflicts began to arise between the national states or inside the national states either. In case some people proceed from the idea that every nation has a right on a separation and creation of the national state, without taking into account any criteria of national belonging, the violence becomes an important and even decisive argument. So it happened with Scotland and Wales in Great Britain, Brittany in France, a country of basques in Spain, flemings and walloons in Belgium. The USSR and Yugoslavia were disintegrated on the separate states with a mass of unsolved national conflicts. National conflicts stormily arise in and between the African states. The Ukraine didn't avoid this fate as well.

The globalization which is followed by a mass national migration strengthened national friction. The growing gap between so-called countries of North and South, or more precisely between the group of economically developed countries and a great number of developing countries, aggravated all national conflicts and in a great deal was determined by it. In the conditions of nuclear weapon as well as economic and ecological problems, the national conflicts assume especially dangerous character. The national conflicts became a nutrient medium for modern terrorism. These conflicts are also the reason for emergence of very aggressive trends in religions. Nowadays it became obvious for everyone that we need some fundamentally new approach to the problems of nation and to the problems of the national states.

The most important problem and extremely difficult task for today's Ukraine is the preservation of territorial integrity and in this regard the development of political national strategy. In the new geopolitical conditions, which are characterized as real processes of changing of the world order, it is especially important for the modern state constructions to solve the problems of national and regional security. And now this is the main problem in the political strategy of the Ukrainian society.

In the conditions of new calls – external and internal threats for political stability of the Ukrainian society – it is necessary to study the political interactions of various actors of political process who differently regards threats to security and mechanisms of its decision. This activity is realized at a choice of national strategy of Ukraine in the conditions of the transformed social space.

Political national strategy can be identified

depending on specific type of cognitive strategies, or in other words, depending on certain methodological orientations. The problem is that the corresponding political technology has to be conformed with the accepted methodology, and it is in itself serious difficulty. As soon as we start discussing a methodological problem, we come across the wider philosophical questions.

Which explanation of the political phenomena can be admitted as an adequate and on what basis? Can the absence in concrete science (for instance, in political science) of its own specific method be regarded as admission of its scientific groundlessness? Is it really important where the method was adopted from? The most important requirement to the political method is his effectiveness in giving the results. Especially if to accept the principle of «methodological individualism» as for political sciences, the requirement of existence of any own specific method loses sense in general.

Taking this thought into account, it is possible in general to distinguish three scientific ways of formation of the political national strategy: inductive, hypothetical-deductive and synthetic.

An inductive method, that is spontaneously-traditional method, assumes stage-by-stage accumulation of empiric materials, further generalization of data, the development of specific methods of research, establishment of laws or regularities on the investigated object, verification and falsification of judgments. Almost all sciences (natural, humanitarian and social disciplines, including political science) followed mainly this way of development [3, p. 177–178].

But if natural sciences on this way achieved considerable success, the induction used in quality of the political strategy didn't yield essential results. Political sciences which practically don't use an experimental method, as well as the other quantitative ways of confirmation and refutation of its concepts, didn't give yet some theoretical knowledge which would answer all necessary signs of any standard scientific theory. Perhaps, such knowledge can appear as a result of development of the inductive direction when history many times will check in practice different political forms and institutes. However such prospects aren't absolutely clear, while a requirement in political strategy has already aroused now. As an empirical material of political sciences has tendency to quickly broadening, it should be in anyway theoretically organized and interpreted. Until such work isn't made, the political science as a strict science won't exist.

One more possible way – hypothetical-deductive – implies advancement of a hypotheses which with a high probability explains a certain

circle of the phenomena, with further empirical verification of consequences from the accepted hypotheses. This way of a reasoning and action, apparently, takes place in political science. Only one Marxist hypothesis of reorganization of public life on the theoretical beginnings cost people the great many human lives! No one theory is worth these victims. Unfortunately, the mankind paid too high price for similar historical experiments.

The third way is a “synthetic” way, which is used in more developed (in the empirical relation) fields of knowledge, and also for those subject fields of knowledge where the need in the scientific theory that solves at least some of their problems is extremely sharp. Then it would be possible “to shorten the way”, to refuse the long and labor-intensive process of gradual accumulation and generalization of knowledge, and thus to use such steady national strategy which was well developed and approved. This method of formation of the theories found his application in gnoseology and gave considerable results in this field of knowledge [4].

For example, the Ukraine could use the model of creation of the national state which is successfully used in Israel. This state was created as a symbol of revival and reunion of Jewish nation. The bases of state ideology of Israel are principles of national revival and development of society. The “title nation”, which makes a basis of the state, controls all spheres of social and political life of the country – the government, banks and finances, the big and medium business, Mass-media etc.

The similar picture can be observed in the majority of other countries of the world that were built by the principle of the national state. As an obvious example, except Israel, it is possible to give an example of China and Iran. These states also follow the way of purely national cultural and historical development. Some former republics of the Soviet Union – for example, Belarus, Kazakhstan or Turkmenistan – with a confidence could be regarded as the national states. In all these states the national values and interests stand on the first place, and only then – all the other values, for example, liberal and democratic values, communistic interests or any others.

It should be noted that in general the national states are characterized by quite low crime rate and violence in society in comparison with the states where the liberal ideology dominates. The national state allows the “title ethnos” to live in the traditional cultural environment and to keep identity (in contrast, for instance, to the liberal state, which in the liberal promotion pursues purposeful policy of destruction of national values and religious foundations of society). Therefore it is worth reflecting why many states preferred a way

of creation of the national state, having refused a way of construction of the classical liberal state as modern France or England.

The methodological analysis of the concepts of organization of Ukrainian society and state showed that the political science possesses primary signs of classical science: it is the science not in strict, but in a broad sense of the word.

On the other hand, the analysis of methodology of political science showed that the methods which are used in modern political science don't allow recognizing as possible the full theorization of political science. At creation of theoretical political science it is necessary to define the most optimum way of creation of the political theory.

There are three ways of creation of the scientific theory: the inductive, deductive and synthetic (hybridization). It seems to us that the most perspective is the third way, which realization in relation to political science would mean «inoculation» on her ideas of the adequate scientific theory.

Literature

1. Рудич Ф.М. Громадянська суспільство в Україні: проблеми становлення / Ф.М. Рудич. – К. : Наукова думка. – 2003. – 104 с.; Колодій А.Ф. На шляху до громадянського суспільства: теоретичні засади й соціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні : [монографія] / А.Ф. Колодій. – Львів : Червона Калина, 2002 – 267 с.; Кириченко С.О. Шляхи формування громадянського суспільства і правової держави / С.О. Кириченко. – К. : Логос, 1999. – 85 с.
2. Гаджиев К.С. Введение в политическую науку : [учебник для высших учебных заведений] / К.С. Гаджиев. – М. : Логос, 1999. – 544 с.
3. Никитина А.Г. О том, «как возможна» наука политология: становление и основные методологические проблемы / А.Г. Никитина // Полис. – 1998. – № 3. – С. 147–156.
4. Цофнас А.Ю. Теория систем и теория познания / А.Ю. Цофнас. – О. : АстроПринт, 1999. – 308 с.

Summary

Yanushevich I. A. Problems of creation of national statehood and formation of democratic Ukrainian society. – Article.

The state policy fills with the semantic content the concepts of a “nation” and a “national statehood”. The strategy of formation of a national statehood demands theoretical substantiation. This article deals with the influence of public policy on a choice of a way of creation of national statehood and formation of democratic Ukrainian society.

Key words: national statehood, national state, inductive cognitive strategy, hypothetical-deductive cognitive strategy, synthetic cognitive strategy.

Анотація

Янушевич І. А. Проблеми побудови національної державності та формування демократичного українського суспільства. – Стаття.

Державна політика наповнює смисловим змістом поняття «нація» і «національна державність». Стратегія побудови національної державності вимагає теоретичного обґрунтування. У статті розглядається питання впливу державної політики на вибір шляху побудови національної державності та формування демократичного українського суспільства.

Ключові слова: державність національна, національна держава; індуктивна пізнавальна стратегія, гіпотетико-дедуктивна пізнавальна стратегія, синтетична пізнавальна стратегія.

Аннотация

Янушевич И. А. Проблемы построения национальной государственности и формирования демократического украинского общества. – Статья.

Государственная политика наполняет смысловым содержанием понятия «нация» и «национальная государственность». Стратегия построения национальной государственности требует теоретического обоснования. В статье рассматривается вопрос влияния государственной политики на выбор пути построения национальной государственности и формирование демократического украинского общества.

Ключевые слова: государственность национальная, национальное государство, индуктивная познавательная стратегия, гипотетико-дедуктивная познавательная стратегия, синтетическая познавательная стратегия.

НАШІ АВТОРИ

Алексєєва К. І. – старший викладач кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету, кандидат філософських наук

Батаєва К. В. – доцент кафедри соціології Харківського гуманітарного університету «Народна українська академія», доктор філософських наук, доцент

Бейлін М. В. – доцент кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури, кандидат технічних наук, доцент, старший науковий співробітник

Бичков'як О. В. – старший викладач кафедри філософії імені проф. В. Г. Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук

Богдановський І. В. – професор кафедри філософії та політології Національного університету державної податкової служби України, доктор філософських наук, доцент

Борейко Ю. Г. – доцент кафедри релігієзнавства Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки, кандидат історичних наук, доцент

Гапченко О. В. – доцент кафедри філософії і політології Хмельницького національного університету, кандидат педагогічних наук

Головей В. Ю. – професор кафедри культурології та менеджменту соціокультурної діяльності, завідувач кафедри релігієзнавства Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки, доктор філософських наук, доцент

Голуб'як Н.Р. – фахівець II категорії Навчально-методичного центру політичних та євроінтеграційних досліджень, кандидат політичних наук

Гончарова О. О. – аспірант Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Гудзенко О. З. – доцент кафедри соціології Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара, кандидат соціологічних наук

Забеліна І. О. – викладач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Черкаського факультету Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат політичних наук

Зайченко О. Г. – викладач Київського хореографічного коледжу, кандидат філософських наук

Замкова Н. Л. – директор Вінницького торговельно-економічного інституту Київського національного торговельно-економічного університету, кандидат педагогічних наук, доцент

Ковальчук А. Є. – аспірант другого року навчання, викладач кафедри соціології Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара

Ковальчук Ю. В. – аспірант кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка

Колісник О. В. – професор кафедри соціології Київського національного університету культури і мистецтв, доктор філософських наук, доцент

Мельник Ю. М. – доцент кафедри соціології, філософії та права Одеської національної академії харчових технологій, кандидат філософських наук

Мойсей А. А. – завідувач кафедри суспільних наук та українознавства Буковинського державного медичного університету, доктор історичних наук, доцент

Моргун О. А. – доцент кафедри філософії і соціальних наук ДВНЗ «Криворізький національний університет», кандидат філософських наук, доцент

Петрушенко О. П. – завідувач кафедри українознавства Львівського національного медичного університету імені Данила Галицького, доктор філософських наук, доцент

Райхерт К. В. – доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук

Рапасва М. В. – доцент кафедри суспільних наук Національної академії управління, кандидат педагогічних наук

Солдатська Т. І. – доцент Київського державного інституту декоративно-прикладного мистецтва і дизайну імені Михайла Бойчука, кандидат філософських наук

Стратонова Н. О. – доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування, кандидат філософських наук

Ткачова Ю. М. – аспірант кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Трегуб К. С. – аспірант кафедри медіа-комунікацій соціологічного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Троянський В. А. – доцент кафедри суспільних наук та українознавства Буковинського державного медичного університету, кандидат філософських наук, доцент

Хомяк М. Я. – доцент кафедри соціології та соціальної роботи Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки, кандидат фізико-математичних наук, доцент

Худенко А. В. – професор кафедри соціології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, доктор філософських наук

Шапіро Г. С. – аспірант кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

Шапошникова І. В. – декан факультету психології, історії та соціології Херсонського державного університету, доктор соціологічних наук, доцент

Шевченко З. В. – доцент кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, кандидат філософських наук, доцент

Шумка М. Л. – доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету, кандидат філософських наук

Янушевич І. А. – доцент кафедри філософії і методології науки Національного політехнічного університету, кандидат філософських наук, доцент

ЗМІСТ

К. І. Алексєєва	
Філософія освіти щодо ціннісного зміщення актуальності гуманітаристики	3
К. V. Bataeva	
Social phenomenon of online religion: peculiarities of Orthodox interpretation.....	9
М. В. Бейлин	
Социотехноприродные макросистемы: риски и опасности	14
О. В. Бичков'як	
Формування демократичного суспільства в Україні: актуальність поглядів С. Л. Франка	21
І. В. Богдановський	
Екстрасенсорика: між наукою та шарлатанством	25
Ю. Г. Борейко	
Рецепція традиційних міфологем у буденній релігійній свідомості	30
О. В. Гапченко	
Формування системи духовних цінностей особистості на основі ідей християнського гуманізму в полемічній літературі кінця XVI – першої половини XVII ст.	35
В. Ю. Головей	
Поняття символу в контексті європейської філософсько-естетичної традиції	40
Н. Р. Голуб'як	
Парадигма «нового регіоналізму» та європейської регіоналізації	45
О. О. Гончарова	
Мистецтво жити в суспільстві некалькульованого ризику: соціологічно-філософський аспект	50
О. З. Гудзенко	
Реконфігурація практик концептуалізації концепту «успіх» у полі української соціології	55
І. О. Забеліна	
Теорія кризи владних інститутів як складова кризи суспільства й управління	60
О. Г. Зайченко	
Ігрові чинники в сучасному мистецтві як ініціативна співпричетність творчості	65
Н. Л. Замкова	
Одномовність чи полілінгвізм? Порівняльний аналіз мовної політики Великобританії, США та Австралії	69
А. Є. Ковальчук	
Концепт «майбутнє» в сучасному науковому дискурсі: особливості інтерпретації.....	74
Ю. В. Ковальчук	
Любов до Бога як творчий шлях особистості у філософії любові Миколи Бердяєва	79
О. В. Колісник	
До проблеми ідентичності в соціології	84
Ю. М. Мельник	
Тенденції розвитку конвергентних технологій і трансформація свідомості	89
В. А. Троянський, А. А. Мойсей	
Парадигми в дослідженні духовності українського народу	94

О. А. Моргун	
Инновационные синергопроцессы культурно-информационного развития.....	100
О. П. Петрушенко	
Утопія й утопічна свідомість: філософсько-культурологічний контекст аналізу	106
К. В. Райхерт	
Культурная индустрия отаку	110
М. В. Рапаєва	
Особливості вияву гендерних аспектів соціального виключення і ставлення до них української молоді: світоглядні чинники.....	115
Т. І. Солдатська	
«Логіка запитання та відповіді» Р. Дж. Колінґвуда очима філософської герменевтики	120
Н. О. Стратонова	
Роль волхвів у суспільному житті Давньої Русі (за літописними матеріалами XI–XII ст.)	126
Ю. М. Ткачова	
Комунікативна раціональність у сучасному науковому дискурсі	131
К. С. Трегуб	
Мас-медіа як суб'єкт соціальної відповідальності.....	136
М. Я. Хомяк	
Аналіз сучасного стану зайнятості та безробіття в Україні	141
А. В. Худенко	
По направлению к знанию (проблема метода)	147
А. С. Шапиро	
Будущее прошлого: право на историю с точки зрения жертв в современной Германии	154
І. В. Шапошникова	
Трудова та професійна соціалізація молоді як елементи культурного капіталу	161
З. В. Шевченко	
Екофемінізм: соціально-філософський огляд.....	166
М. Л. Шумка	
Роль рідної мови в становленні української національної ідентичності.....	172
І. А. Yanushevich	
Problems of the creation of national statehood and formation of democratic Ukrainian Society	178

НОТАТКИ

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 4

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – О. Скрипченко
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнецова

Підписано до друку 18.05.2015 р. Формат 60х84/8. Обл.-вид. арк. 24,81, ум.-друк. арк. 21,86.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 1805-15.

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