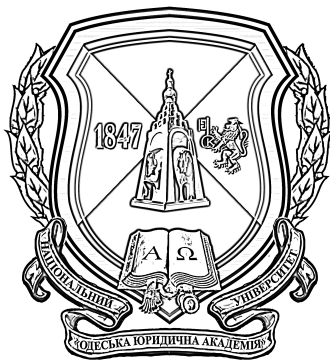


МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 15

Одеса
2017

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

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

Наукова рада:

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

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

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

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

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

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

Редакційна колегія:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Рекомендовано до друку та поширення через
мережу Internet вченою радою Національного університету
«Одеська юридична академія» 14.01.2017 р. (протокол № 1)

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

Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології»
зареєстровано Державною реєстраційною службою України
(Свідцтво 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 008.415.84:51.39

К. С. Аверіна
кандидат педагогічних наук, доцент кафедри соціальної роботи,
соціальної педагогіки і дошкільної освіти
Мелітопольського державного педагогічного
університету імені Богдана Хмельницького

СУЧАСНА КРИЗА ІДЕНТИЧНОСТІ: АКТИВНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ ЧИ ШЛЯХ ДО СИНГУЛЯРНОСТІ

Сучасний світ, у якому сьогодні панує онтологічна, гносеологічна та аксіологічна невизначеність, ризикованість і глобалізація, характеризується такими соціальними тенденціями й ситуаціями розвитку сучасної людини, як збільшення соціальної мобільності, міграційні процеси, змішання мов, поява множинних ідентичностей, трансформація культурних цінностей тощо. Такий стан речей спричиняє руйнування особистісної цілісності, яка нерозривно пов'язана з таким поняттям, як ідентичність, а тому вплив сучасного контексту буття людини на становлення ідентичності, вирішення кризи ідентичності окремої людини залишається актуальною темою міждисциплінарних роздумів.

Не менш важливим аспектом означеної проблеми є визначення культурного інструменту для побудови та збереження ідентичності, її осмисленого буття в умовах глобалізації, адже саме завдяки ідентичності як заклику до єдності самотворчості, комунікації та єднання з іншими людьми уможливорюється цілісність особистості, яка, як зазначає Е. Мун'є, «існує лише у своєму прагненні до «іншого», пізнає себе через «іншого» і знаходить себе тільки в «іншому». Первинний досвід особистості – це досвід «іншої» особистості» [7, с. 134].

Проблема цілісності особистості, ставши актуальною саме на сучасному етапі постнекласичної пізнавальної моделі, пов'язана насамперед зі становленням інформаційного суспільства. Руйнування соціальних спільнот, які є підґрунтям цілісної людини, і невисока ефективність звичних способів орієнтації в новому середовищі спричинили кризовий стан умонастрою та світовідчуття людини, що засвідчується її залежністю від сучасних технологій. Саме тому, розглядаючи різноманітні проблеми сучасної людини, не можна оминути проблеми кризи ідентичності, яка стала досить популярною темою новітніх соціально-філософських, психологічних, антропологічних і міждисциплінарних дискурсів.

Наукова спільнота сьогодні досить активно вивчає різні аспекти процесу як самоідентифікації, так і самодетермінації, адже система базових цінностей, що впливає на формування особистісної ідентичності, також піддається процесу трансформування. Не останню роль у цьому відіграє глобалізація, вплив якої здійснюється за декількома напрямками, а саме: через послаблення ролі нації, зміну престижності нових професій, прискорення темпів соціальних і культурних трансформацій, посилення фрагментарності й сегментації всіх сфер суспільного життя. Означені процеси, на думку Ю. Семенової, лише посилюють динаміку поновлення ідентифікацій [9, с. 98], а отже, констатують кризу ідентичності.

Різні аспекти поняття «ідентичність» досліджувалися ще з часів античності, зокрема розглядалися у творах Сократа, Платона, Протагора та вивчалися такими філософами, як І. Кант, І. Фіхте, Г. Гегель, Л. Фейєрбах, А. Флоренський, С. К'єркегор, М. Гайдеггер, М. Шелер, А. Шопенгауер, П. Ріккорт, Г. Сковорода, П. Юркевич, М. Фуко, В. Біблер, М. Бахтін, А. Лосєв, М. Мамардашвілі й ін.

Проблема особистісної ідентифікації була і є популярною темою розвідок як західних психологів, зокрема А. Адлера, У. Джеймса, З. Фрейда, Ю. Габермаса, М. Гайдеггера, К. Хорні, К. Юнга, Е. Еріксона, так і соціологів, а саме: Р. Баумайстера, М. Борневассера, Е. Гідденса, Е. Гоффмана, Е. Дюркгейма, Ч. Кулі, С. Мадді, Дж. Міда, С. Московічі, Ж. Піаже, Х. Теджфела, Дж. Тернера, Б. Шефера та ін.

Сьогодні існує чимало визначень поняття «ідентичність», серед яких найбільш популярними є її розуміння як:

- багатозначного життєвого й загальнонаукового терміна, що виражає ідею постійності, тотожності, спадковості індивіда та його самосвідомості [5];

- цілісності людської особистості в психофізичному, соціально-культурному й національно-етнічному вимірах її буття [11];

- самототожності, завдяки якій людина здатна визначити власну єдність і цілісність у часі та просторі; самототожності, тотожності внутрішньому й зовнішньому, тілесному та соціальному, суб'єктивному й об'єктивному, свідомості та буттю, тобто як абсолютної категорії; спадковості цілей, мотивів, спрямованості, установок і смисловитих орієнтацій особистості [10];

- самореферентності людини в логіці ціннісної детермінації особистості; тотожності членів певної суспільної спільноти один одному; властивості людини, пов'язаної з відчуттям власної належності до певної групи; здатності індивіда залишатися самим собою в змінних соціальних ситуаціях, результатом чого є усвідомлення самого себе як людської особистості, котра відрізняється від інших [4] й ін.

Проте, незважаючи на численні спроби дати найбільш повне визначення досліджуваного феномена, головною проблемою теорії ідентичності залишаються питання щодо ідеалів, за якими треба жити, і цінностей, на які варто орієнтуватися.

Зазначимо, що в трансформаційних процесах сучасної системи базових цінностей, яка формує особистісну ідентичність, основна роль відводиться глобалізації, що прискорює темпи соціальних і культурних трансформацій, посилює фрагментарність і сегментарність суспільного життя, що, у свою чергу, спричиняє динамічне оновлення ідентифікації. Загалом, як зазначає Ю. Семенова, «внаслідок деідеологізації і деканонізації символічних універсумів відбувається руйнування традиційних соціальних типів і спільностей та пов'язаних із ними візрів ідентичності, що призводить до втрати усталених стратегій і способів ідентифікації» [9, с. 103], а тому, як зауважує З. Бауман, «дослідження ідентичності стають сьогодні незалежною галуззю знань, яка швидко розбудовується ..., «ідентичність» стає призмою, крізь яку розглядається, оцінюється та вивчається багато важливих рис сучасного життя» [1, с. 176].

Загальновідомо, що глобалізація вимагає від людини нових ідентифікацій і високих темпів інтеграції, але культурна сутність людини не спроможна швидко утворювати особистісні форми в шалених темпах глобалізації. Наслідком такої «загальмованості» стає деперсоналізація, різні форми відчуження, ворожість стосовно новацій або зниження культури особистості, стандартизація, масовізація з її інстинктивними формами поведінки.

Ідентичність як важливий елемент суб'єктивної реальності перебуває в динамічному взаємозв'язку зі станами суспільства, адже вона, як зазначають П. Бергер і Т. Лукман, «формується в процесі освоєння індивідом соціального світу, що одночасно виявляє себе в ньому та засвоює цей світ як значущу реальність» [2, с. 29]. Ідентичність не може формуватися поза груповою, яка уможливує відчуття стабільності, усталеності й безперервності особистості, незважаючи на зміни, що відбуваються в процесі особистісного зростання й розвитку.

Посідаючи певне місце в суспільстві (соціальний чи особистий статуси), людина виконує нав'язані чи продиктовані соціальні ролі, які не завжди супроводжуються відчуттям

повної задоволеності. В означеному контексті ідентичність у кращому випадку виявляється мінімально, а в гіршому – людина може втратити власну особистість, позбутися власної самоцінності й самотності. Такий стан речей спонукає до спрямованості всіх її фізичних, інтелектуальних і духовних сил на утвердження штучної соціальної особистості та витрачання індивідуального потенціалу, який за сприятливих умов є важливою умовою становлення й розвитку людини та суспільства. Саме такий стан фрустрації й відчуження особистості спричиняє кризу особистісної ідентичності.

Розуміння особливостей феномена кризи ідентичності як конфлікту між соціальною роллю та внутрішнім світом особистості є важливим етапом соціалізації людини, адже, як зазначає С. Бойчук із цього приводу, «здійснення численних переходів з однієї ролі в іншу, набуття нових ідентичностей, заснованих на груповій приналежності, а також консолідація ідентичності складають процес соціалізації» [3, с. 24].

Відсутність гармонії між внутрішнім і соціальним «я» зазвичай проголошується головною причиною кризи ідентичності, що виявляється в таких соціальних явищах, як девіантна поведінка, маргіналізація, відчуження особистості, стійкий депресивний або фрустраційний стан, які є руйнівними виявами індивідуалізму, що знищують особистість із середини.

Так, зокрема, на думку Е. Еріксона, почуття ідентичності засвідчується трьома основними ознаками, а саме:

- відчуттям внутрішньої totoжності й інтегрованості в часі, коли минуле та майбутнє постають пов'язаними із сьогоденням;

- відчуттям внутрішньої totoжності й інтегрованості в просторі, коли людина здатна сприймати себе цілісною, а всі свої дії вважає внутрішньо зумовленими;

- переживанням ідентичності як соціально значущої якості, яка не мислиться без взаємин і ролей, що уможливають підтримку та розвиток почуття інтегрованості в часі [14].

Означену думку доповнює Н. Скотна, яка вважає, що «втрата ідентичності проявляється у зниженні такого її компоненту, як визначеність. Людина перестає диференціювати і, у підсумку, розуміє, де починається та закінчується її особистість, її бажання, почуття, а де починається власне «Інший». З точки зору структури ідентичності девальнуються цінності людини, вони засвоюються, але не присвоюються, залишаються нав'язаними ззовні, чужими, привнесеними, а не набутими» [10, с. 12].

Тож традиційно з кризою ідентичності пов'язують особливу ситуацію свідомості, коли соціальні категорії, завдяки яким людина визначає себе і своє місце в суспільстві, втрачають межі й цінність. Жодна людина не позбавлена ризику відчувати кризу ідентичності, проте кожна відшукує різні способи її уникнення, які можуть бути як конструктивними, що призводять до відшукування ідентичності, так і деструктивними, які, орієнтуючи на підвищення статусу, у кінцевому підсумку можуть призвести до повної втрати ідентичності.

На думку В. Хьосле, одним із наслідків кризи ідентичності є застаріння цінностей, або деградація до примітивних цінностей, а тому відчуття дезорієнтації, що характеризує будь-яку кризу ідентичності, тягар свободи та відповідальності можуть збільшити шанси на успіх тоталітарних ідеологій, які пропонуючи прості рішення, виявляються більш бажаними та популярними за нормативний вакуум [13, с. 121].

Проте, на думку В. Матвієнка, не можна кризу ідентичності розглядати виключно в негативній площині, як процес, що руйнує особистість і суспільство загалом, «адже заперечення є необхідним моментом розвитку. Розвиток завжди включає якісні зміни, це означає й заперечення однієї якості іншою, зміну одного етапу розвитку іншим, отже, певне співвідношення заперечення і ствердження, ліквідації та збереження. Діалектичне заперечення, що відкидає застаріле, але зберігає позитивні досягнення попе-

редніх етапів, є обов'язковою умовою розвитку. При цьому заперечення містить у зародку власне заперечення, оскільки зберігає позитивний вміст заперечуваного й разом із тим своїм результатом має також дещо позитивне» [6, с. 14].

Зважаючи як на негативні, так і на позитивні наслідки кризи ідентичності, варто зазначити, що проблема ідентичності є наслідком інноваційного характеру розвитку інформаційного суспільства, виявом фрагментарності сучасної культури. Сучасна людина, будучи незахищеною від постійної втрати ідентичності, має бути готовою до її вироблення, адже наслідком деформації особистості, здатної відповісти на питання «Хто Я?», тобто встановлювати свою ідентичність і розвиватися в темпах сучасної глобалізації в оточенні «чужого» соціуму, є відхід від себе й реальності.

Деструктивне вирішення кризи ідентичності є результатом безвідповідального ставлення людини до себе. Успішне подолання кризи вимагає від людини постійних зусиль у побудові ідентичності на кожному із життєвих етапів: інтеграції та диференціації взаємопов'язаних ідентифікацій, асиміляції, акомодатії й оцінювання соціальних взаємодій зі значущими іншими, оволодіння семіотичними засобами вираження себе та розуміння мови інших, самозвіту, рефлексії й проектування свого образу. На думку В. Пузько, особистість змушена долати не лише антиномний характер самої ідентичності, а й соціокультурні антиномії реальності, приймаючи або відкидаючи нові соціальні ситуації, види діяльності й цінності [8, с. 111–112].

Сучасне інформаційне суспільство створює сприятливі умови для переходу до нової системи особистісної ідентифікації, яка уможливорює вільне моделювання особистого «Я» та конструювання власної ідентичності. Саме така здатність до вільної, моделюючої самоідентифікації є одним із виявів креативності й багаторівневого абстрагування, що ґрунтуються на системі розрізнених образів, які підсвідомість ірраціонально сприймає та обробляє. Завдяки ускладненню навколишнього світу людина все активніше намагається відтворити в ньому найбільш звичні, традиційні форми соціальної ідентифікації.

Отже, принцип співіснування соціальності й індивідуальності в ідентичності вказує, що умовами побудови особистісної ідентичності та розв'язання кризи є ідентифікація, асиміляція та інтеграція значущих соціокультурних зразків; розвинена рефлексія своїх переживань для самоототожнення; комунікація та її опосередкування значеннями відносин Я та Іншого; розуміння й узгодженість усіх значень; вибір нових цінностей і цілей і рішучість для вирішення криз.

Зважаючи на вказані умови, М. Степико виокремлює два основні напрями в подоланні кризи ідентичності: засвоєння нових параметрів ідентичності, які виявляються в самоорієнтації людини в системі суспільних відносин, і відкидання і зведення особистості до рівня маргінальності, адже, «перебуваючи в стані постійного соціального дрейфу, переходячи з однієї соціальної ніші в іншу й ніде не закріплюючись, така особистість майже втрачає будь-яку соціальну й етнічну визначеність, втрачає свою мову, культуру в широкому розумінні цього слова, але нову ідентичність не засвоює» [12, с. 295].

Аналізуючи основні шляхи подолання кризи особистісної ідентичності, можна виокремити декілька специфічних умов позитивного її вирішення, які окреслюються сучасними науковцями:

- усвідомлення «чужого» як «іншого» через призму власної системи цінностей;

- усвідомлення власних смаків і уподобань і розуміння необхідності їх збереження в площині новітніх традицій і технологій;

- сприяння активізації творчого потенціалу як серед паливних верств населення, так і серед маргінальних верств.

Щодо прогнозування майбутнього ідентичності, то тут глобалізація ставить низку досить важливих завдань, адже не можна недооцінювати значення ціннісного аспекту: ідентичність завжди пов'язана з певним набором цінностей. По-

лікультурність як важлива якість глобального суспільства актуалізує питання щодо ієрархії майбутніх цінностей і вибудовування ідентифікації, адже можливість кризового стану ідентичності залежить від того, чи зможе особистість зберегти в майбутньому свою позитивну характеристику, маючи досить обмежену інформацію про те, яка буде в глобальному суспільстві «ціна» прийнятних для неї сьогодні цінностей.

Література

1. Бауман З. Идеализированное общество / З. Бауман ; пер. с англ. В.Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2002. – 198 с.
2. Бергер П. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Аспект Пресс, 1995. – 225 с.
3. Бойчук С. Феномен культурної ідентичності: філософсько-методологічний аналіз : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.04 / С. Бойчук ; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 2009. – 228 с.
4. Воропаєва В.Г. Проблема кризи ідентичності в умовах глобалізації та інформаційного суспільства / В.Г. Воропаєва // Вісник Національного авіаційного університету. Серія «Філософія. Культурологія». – 2012. – № 2. – С. 35–40.
5. Кондратьев М.Ю. Азбука социального психолога-практика / М.Ю. Кондратьев, В.А. Ильин. – М. : ПЕР СЭ, 2007. – 464 с.
6. Матвиенко В.П. Желанное и действительное (правды ли классики) / В.П. Матвиенко. – К. : Наукова думка, 2003. – 32 с.
7. Мунье Э. Персонализм / Э. Мунье // Французская философия и эстетика XX века. – М. : Искусство, 1995. – 238 с.
8. Пузько В.И. Кризис идентичности личности в условиях глобализации / В.И. Пузько // Философия и общество. – 2007. – № 4. – С. 98–113.
9. Семенова Ю.А. Криза ідентичності в умовах трансформації системи цінностей / Ю.А. Семенова // Гуманітарний часопис. – 2004. – № 1. – С. 96–103.
10. Скотна Н. Самоідентичність: проблема суб'єктності та індивідуальності / Н. Скотна // Молодь і ринок. – 2016. – № 1 (132). – С. 8–13.
11. Смірнова О.Д. Проблема кризи культурної ідентичності в сучасній українській філософії / О.Д. Смірнова // Грані. – 2015. – № 1 (117). – С. 44–50.
12. Степико М.Т. Українська ідентичність: феномен і застави формування : [монографія] / М.Т. Степико. – К. : НІСД, 2011. – 336 с.
13. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 112–123.
14. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эрикссон. – М. : Флинта : МПСИ ; Прогресс, 2006. – 352 с.

Анотація

Аверина К. С. Сучасна криза ідентичності: активність особистості чи шлях до сингулярності. – Стаття.

У статті розглядається вплив сучасного контексту буття людини на становлення її ідентичності, що нерозривно пов'язане із цілісністю особистості, та аналізуються причини сучасної кризи ідентичності. Зазначається, що в трансформаційних процесах сучасної системи базових цінностей, що формують особистісну ідентичність, основна роль відводиться глобалізації, яка прискорює темпи соціальних і культурних трансформацій, посилює фрагментарність і сегментарність

суспільного життя, що, у свою чергу, спричиняє динамічне оновлення ідентифікації. Відстоюється думка, що створення сприятливих умов для переходу на нову систему особистісної ідентифікації уможливить вільне моделювання особистого «Я» та конструювання власної ідентичності. Умовами побудови особистісної ідентичності й розв'язання кризи визнаються ідентифікація, асиміляція та інтеграція значущих соціокультурних зразків; розвинена саморефлексія й самоототожнення, комунікація, розуміння та узгодженість, вибір нових цінностей і цілей, рішучість тощо.

Ключові слова: глобалізація, ідентифікація, криза ідентичності, особистість, цілісність особистості, цінності.

Аннотация

Аверина К. С. Современный кризис идентичности: активность личности или путь к сингулярности. – Статья.

В статье рассматривается влияние современного контекста бытия человека на становление его идентичности, что неразрывно связано с целостностью личности, и анализируются причины современного кризиса идентичности. Отмечается, что в трансформационных процессах современной системы базовых ценностей, которая формирует личностную идентичность, основная роль отводится глобализации, которая ускоряет темпы социальных и культурных трансформаций, усиливает фрагментарность и сегментарность общественной жизни, что, в свою очередь, вызывает динамическое обновление идентичности. Отстаивается мнение, что создание благоприятных условий для перехода на новую систему личностной идентификации сделает возможным свободное моделирование личного «Я» и конструирование собственной идентичности. Условиями построения личностной идентичности и разрешения кризиса признаются идентификация, ассимиляция и интеграция значимых социокультурных образов, развитая саморефлексия и самоотожествление, коммуникация, понимание и согласованность, выбор новых ценностей и целей, решительность и т. п.

Ключевые слова: глобализация, идентификация, кризис идентичности, личность, целостность личности, ценности.

Summary

Averina K. S. The modern identity crisis: personality's activity or the way to the singularity. – Article.

The article researches the influence of modern context of human existence on the formation of one's own identity, which is inextricably connected with the integrity of personality. The author analyzes the reasons of modern identity crisis. It is stated that in the conditions of the transformational processes of modern system of basic values that shape personal identity, the main role is played by globalization. The latter accelerates the pace of social and cultural transformations, strengthens fragmentation and segmentation of public life, which, in its turn, causes a dynamic update of the identification. The author highlights the opinion that creation of favorable conditions for the transition to the new system of personal identification will make possible free modeling of personal "Me" and construction of one's own identity. Identification, assimilation and integration of significant socio-cultural patterns, developed self-reflection and self-identification, communication, understanding and consistency, choice of new values and goals, determination, etc. are considered to be the main conditions of the formation of personal identity and resolution of crisis.

Key words: globalization, identity, crisis of identity, personality, personal integrity, values.

УДК 171+130.2+141

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

ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ СТАТУС ЦІННІСНОГО А PRIORI У ФІЛОСОФСЬКІЙ АКСІОЛОГІЇ

Проблематика ціннісного а priori в етиці стала чи не центральною темою всієї феноменологічної аксіології в особах Макса Шелера й Ніколая Гартмана. Філософські праці з етики М. Шелера й М. Гартмана вважаються неперевершеним зразком теорії цінностей. Вони масштабні за своїм проблемно-теоретичним змістом, концептуальною глибиною та цільністю філософської архітектоники. Розробляючи етичну аксіологію, вони безпосередньо виходили з феноменологічних ідей і настанов Гусерля, що засвідчує їхню належність до феноменологічної традиції. М. Шелер уперше в історії філософії створив проект філософської аксіології, розробив концепцію матеріальної етики й затвердив ціннісну ієрархію, яка й дотепер лишається зразком і нормою для подальших філософсько-аксіологічних розвідок.

Актуальні дослідження з ціннісної проблеми належать таким дослідникам, як Г. Йонас, В. Гюсле, К.-О. Апел, Ю. Габермас, С. Гроф, Е. Ласло, В. Вейш, О. Дробницький, П. Гайдено, В. Шердаков, Л. Рискельдієва, А. Абішева, В. Шохін, Л. Могильний, А. Ермоленко, А. Лой, А. Богачов, В. Ермоленко, А. Баумейстер, В. Кебуладзе та ін. У наукових розвідках зазначених дослідників цінності розглядалися під різними кутами зору, але спільним лишився невід'ємний статус цінностей як екзистенційних первнів нашого існування.

Метою статті є дискурсивний аналіз ціннісного а priori, що постає як інтелектуальний виклик на тлі сучасних ціннісних зміщень і постмодерної поліваріативності ціннісних відповідей на запити постіндустріального суспільства.

Ніколай Гартман, як ревний послідовник наукової філософії, був переконаний, що «філософія завершується там, де вона відмовлялася бути науковою» [3, с. 650]. Саме за це його філософія нерідко оцінювалася як класична, а іноді навіть як архівна. Але спосіб реалізації й осмислення принципу системності у філософії повною мірою суголосні філософським розвідкам нашої епохи, коли стає нагальним питання про збереження традиції та побудови нового там, де воно справді необхідне.

М. Шелер у феноменологічному проекті поставив під знак питання формально-зобов'язальну етичну максиму Іммануїла Канта, запропонувавши натомість матеріальну етику цінностей. Концепція апріорного змісту моральнісного пізнання стала інтелектуально легітимною завдяки працям «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей», «Ресентимент у структурі моралей», «Сутність і форми симпатії», «Переоцінка цінностей», «Про вічне в людині». У такий спосіб ставиться завдання обґрунтувати існування матеріальної етики, яка була б разом із тим апріорною: її положення мають бути очевидними й не спростовуватися через експеримент або індукцію, а мати статус «матеріальних інтуїцій» [7, с. 266]. Таку пропозицію М. Шелера можна приймати як один із альтернативних варіантів оптики розгляду генези та генерації етичних категорій добра і зла.

Н. Гартман головним недоліком етики І. Канта називає суб'єктивізм практичного розуму. Адже, на думку філософа, «Критика практичного розуму» стверджує, що моральний закон дається суб'єктом; що в ньому (суб'єкті), а не в об'єкті полягає базис самовизначення особистості. Так, на думку Н. Гартмана, потрібно розуміти вчення І. Канта про «законодавство волі». Законодавство визначає, що має бути, тому що якби воно запозичувало це з конкретних випадків, зі світу об'єктів, то перестало б бути практичним і підлягало б категоріям розсудку, тобто законам природи. У практичному розумі імперативність необхідно визначена волінням, а не навпаки. Однак у перекладі мовою цінностей

це означає, що «воля визначає або створює цінності, а не цінності – волю. Воля в такий спосіб не споріднена з тим, що є цінним у собі, а цінність є ні що інше, як вираження чистого воління» [3, с. 163]. Н. Гартман, продовжуючи полеміку з І. Кантом, говорить, що для всезагальності, апріорності й категоричності принципу не потрібно, щоб він походив від суб'єкта, хай навіть із практичного розуму. Необхіднішим є те, щоб він походив не з реальної предметності, не з природи й не з того, що пізнається в емпіричному досвіді, із цієї сфери етична свідомість не може запозичувати свій принцип. Він має бути автономним. Вирішення цього питання полягає у визначенні першопочаткової сфери, в якій перебувають цінності й апріорі вбачаються як її самостійні, незалежні від будь-якого досвіду змісти.

Проте увагу варто зосередити не стільки на дескрипції етичних феноменів, скільки на способах обґрунтування та інтелектуальній легітимації методів їх осягнення. Саме із цих позицій у статті йтиметься мова про впорядкування цінностей згідно з апріорною структурою нашого досвіду. Поняття «апріорі» має свої чітко визначені характеристики. Апріорними ми називаємо всі ті ідеальні єдності значень, що є самоочевидними в процесі безпосереднього споглядання. При цьому ми маємо утримуватися від будь-яких тверджень про ці значення й суб'єктів, які їх мислять. Тобто нам потрібно утриматися від апофантичних суджень, здійснивши феноменологічне епохе. Якщо називати зміст такого споглядання феноменом, то цей феномен не буде мати нічого спільного з явищем чи видимістю. Споглядання такого роду є «спогляданням сутностей – феноменологічним спогляданням чи феноменологічним досвідом» [7, с. 267]. Сутність, яка вбачається у феноменологічному досвіді, дана повністю, цілком або взагалі не дана. Ця сутність не дається більш-менш повно чи неповно, вона або вбачається в усій своїй цілісності, або не вбачається й тим самим не дається. При цьому сутність як така не є ні всезагальною, ні індивідуальною. Сутність синього, наприклад, наявна як у загальному понятті синього, так і в кожному відтінку цього кольору. Себто сутність уже на можна ніколи ні відкинути, ні покращити, ні доповнити за допомогою спостереження та індукції. Феноменологічний досвід у цьому сенсі може бути чітко відокремлений від будь-якого іншого роду досвіду. Тільки він дає факти безпосередньо, без опосередкування символами, знаками, вказівками.

Феноменологія як інтердискурсивний напрям [4] сучасної філософії має різні способи тлумачення не лише в реципієнтів цієї філософської традиції, але вже її основоположники розвивали різні гілки феноменологій. М. Шелер у феноменології бачив передусім метод не як сукупність мисленнєвих операцій, а як особливу настанову способу бачення. Ця настанова передбачає особливий безпосередній інтуїтивний зв'язок із «речами», що має назву «феноменологічний досвід» [9, с. 262]. Феноменологічний досвід розповсюджується на факти специфічного типу: ці факти постають перед нами вповні й тому убезпечуються від будь-якої ілюзії. Себто критерій їх достовірності не залежить від індуктивної даності чи казуального висновку. М. Шелер наполягає на віднайденні нового сенсу а priori, що об'єднує всі безпосередні дані нашого досвіду, який не є результатом виховання. Його феноменологія не є суворою наукою в традиції Едмунда Гусерля, а спрямована на повернення до життя, що дається в інтуїтивному досвіді.

Розуміння Шелерового феноменологічного підходу передбачає концентрацію уваги на «чомуся» (essentia) разом із припиненням дії питання щодо «цього» (existentia). Як

наслідок, увага тепер приковується до а priori як до сутнісних зв'язків, що існують між цими «щось» (essentia). Визначення феноменів як таких є досить проблематичним і неузгодженим у різних феноменологічних проєктах. Через це дослідники феноменологічної філософії опиняються в поняттєвій невизначеності, тексти М. Шелера досить неоднозначно переконують у тому, що феноменологія прямо протилежна будь-якій дефінітивній філософії, яка самовизначається шляхом простої розмови. Феноменологічна методологія також не є уніфікованою процедурою. Методологічна процедура феноменологічної редукції по-своєму функціонує в альтернативних варіантах різних феноменологій. Редукція М. Шелера має ширший характер, ніж односпрямована редукція Гусерля: отримання чистих сутностей усіх видів, а не лише сутностей абсолютної чистоти свідомості. Але по сутності філософське знання є абсолютним за своєю природою та своїм критерієм суворості, що, однак, різниться від наукової суворості. Із зазначеного можна збагнути, що феноменологічну філософію варто розуміти як суворо самоочевидне вбачання сутностей і сутнісних зв'язків, що доступне на конкретних прикладах. Це стосується, зокрема, ресентименту як феномена модерної моралі епохи індустріалізації, яку М. Шелер називає «суспільна мораль» [8]. Наслідком цього етосу є підкорення цінностей вищого порядку цінностям нижчого порядку, нівелювання поняття спільноти, на зміну якому прийшло поняття суспільства: відбулося своєрідне «забуття життя». Вітальний алармизм М. Шелера підхопили такі сучасні філософи, як Йонас, Апель, Габермас, які є апологетами відповідального та співвідповідального ставлення до всього живого [5].

Для нас вихідний і головний інтерес упровадження феноменологічного підходу стосується етики. Саме тут феноменологія М. Шелера виявляє себе в дії. Шлях її реконструкції й розвитку пролягає через феноменологію етичних цінностей. Така феноменологія мала на меті очистити етику від різного релятивізму: психологічного, соціологічного, історичного тощо. М. Шелер досить інноваційно розпочав реконструкцію етики з критики кантового формалізму. Такий проєкт розроблявся з метою показати, що апіоризм не обов'язково має бути лише формальним, а також базуватися на неформальних (матеріальних) цінностях. У такий спосіб феноменологічна етика мала стати синтетичною теорією емпіричної та формальної етик. Варто наголосити на тому, що досить часто етику цінностей підмінюють суб'єктивним евдемонізмом. М. Шелер спростовує це звинувачення, роз'яснюючи природу цінностей. Він указує на розрізнення між об'єктами бажання або благами й цінностями. Цінності жодним чином не збігаються з метою або благом, оскільки вони є тими чинниками, що роблять мету благом. Оскільки об'єкти бажання є по суті суб'єктивними, емпіричними та нетривкими, то М. Шелер заперечує проти допосовування цих якостей цінностям, які ці об'єкти несуть у собі.

У контексті феноменологічної етики М. Шелера аналіз поняття ресентименту як причини зміщення моральних оцінок є історичним явищем. Як уже зазначалося, породженням ресентименту феноменолог уважає сучасну мораль від часів індустріалізації, яку він називає «суспільна мораль» [8]. Наслідком цієї моралі є підкорення цінностей вищого порядку цінностям нижчого порядку, нівелювання поняття спільноти, на зміну якому прийшло поняття суспільства, етичний нігілізм, егоцентризм та індивідуалізм, перевага цінностей корисного над вітальними цінностями. Відбулося своєрідне «забуття життя». У цьому ключі М. Шелера можна назвати ідейним натхненником класиків сучасної практичної філософії, таких як Йонас, Апель, Габермас, які в сучасній філософській традиції є апологетами відповідального і співвідповідального ставлення до всього живого [5].

Осягнення цінностей лежить поза межами апостеріорного досвіду й доступне лише феноменологічній інтуїції через феноменологічне вбачання. Через це М. Шелера часто інтерпретували в дусі платонівської традиції, де цінності виступали під маскою ідеальних сутностей, що підіймали-

ся над емпіричним світом етичного досвіду. Наразі сам зазновник феноменологічної етики не долає поняттєвої невизначеності в тлумаченні цінностей. На його думку, цінності не є ані універсальними, ані індивідуальними сутностями. Вони даються нам як змісти безпосередньої інтуїції, коли в конкретні моменти етичних переживань ми звертаємо увагу на самі цінності безвідносно до їх існування: примат сутності над екзистенцією. Наприклад, ми можемо вагатися стосовно благородства того чи іншого вчинку, але інтуїція при цьому все одно показує нам, що благородство саме по собі цінується вище за будь-яку іншу розумну спекуляцію. Для цього усвідомлення нам навіть не потрібно очікувати, що щось подібне відбудеться в реальності: уявні випадки також можуть слугувати гарною ілюстрацією. Апіорні вбачання наявних у досвіді властивостей об'єктів залежать виключно від їх сутності й не залежать від наявності конкретних випадків їх досвідної реалізації.

Те, що справедливо для теоретичної галузі, справедливо для цінностей і воління. Макс Шелер говорить, що в природній настанові нам дані речі та блага. Лише в другу чергу нам дані цінності, які ми відчуваємо в них, і саме це вчування. У третю чергу нам даються можливі стани відчуттів, задоволення й незадоволення, яке ми зводимо до дії благ на нас; нарешті, в останню чергу – вплетені в ці стани специфічно чуттєві відчуття (або «відчуття почуття»). Чим сильнішим є бажання, тим більше ми втрачаємо себе в цінностях, так що в найсильнішому бажанні нам найменше дано те, зміст чого ми бажаємо. Але саме за слабого бажання разом із кожним зусиллям чіткіше проступає саме бажання змісту. М. Шелер разом із тим критикує думку І. Канта про те, що будь-яке бажання, яке визначене не законом розуму, а матерією, вже лише через це розглядається як неапіорне. Якщо І. Кант вважає, що будь-яка матерія волі визначена досвідом задоволення та незадоволення, то, на думку М. Шелера, це потрібно визнати повною протилежністю реальному стану справ. Адже навіть там, де визначальною для волі є ідея закону, цей закон усе ж таки є матерією волі. Тут бажаною є реалізація закону як одна з можливих матерій волі. І саме тому всяка воля ґрунтована в матеріях, які можуть бути апіорними, якщо вони – ті ціннісні якості, відповідно до яких визначають себе базисні змісти волі.

М. Шелер наголошує, що галузь апіорно-очевидного не має абсолютно нічого спільного з формальним, а протилежність апіорі-апостеріорі – з протилежністю формальне-матеріальне. Матеріальне апіорі – це сукупність усіх речень, які в порівнянні з іншими апіорними реченнями мають значення для специфічної предметної галузі. Але можна помислити апіорні зв'язки навіть між сутностями, які стосуються лише одного індивідуального предмета й відсутні в усіх інших. Критикуючи І. Канта, М. Шелер стверджує, що ототожнення апіорного з формальним є фундаментальною хибною думкою кантового вчення, воно лежить в основі етичного формалізму й усього формального ідеалізму загалом. Проте він усе ж таки не може повністю знехтувати формальними зв'язками між цінностями, на що вказують такі аксіоми: існування позитивних цінностей саме є позитивною цінністю; існування позитивної цінності має бути реалізованим. Що ж до змістового ядра матеріальних цінностей, то тут варто експлікувати фундаментальні ціннісні якості. Вони групуються в чотири класи на основі певної ієрархічної структури: цінності приємного та неприємного; цінності вітального характеру або «життєздатності»; духовні цінності; цінності «священного» й «нечестивого».

У цьому переліку впадає в вічі одна на перший погляд контраверсійна особливість: М. Шелер не включає до цього переліку специфічно моральні цінності або етичні категорії. Дослідник феноменологічного руху Г. Шпігелберг пояснює це тим, що власне етична аксіологія для М. Шелера – це цінності другого рівня. Вони з'являються як акти правильної реалізації раніше згадуваних цінностей. Парадоксальним на погляд видається висновок про те, що згідно з М. Шелером моральне діяння сутнісно спрямоване на неморальні цінності, а сама моральна цінність виростає лише як надбудова дій, що при-

значені реалізувати ці неморальні цінності. Така етика заперечує ще один пункт кантової етики, а саме: не визнає закони та імперативи за фундаментальні факти моральної свідомості. Натомість стверджується примат феноменів цінностей. Що стосується матеріальної етики, то тут значення апіоризму виявляється в тому, що воно чітко розрізняє моральнісне пізнання, моральну поведінку й філософську етику.

Справжнє призначення ціннісного апіорі – це пізнання, вбачання цінностей, яке полягає у вчуванні, наданні переваги, у кінцевому підсумку, у любові й ненависті. Також це пізнання зв'язків цінностей як «вищих» і «нижчих». Це пізнання відбувається в специфічних функціях і актах, відмінних від сприйняття й мислення, які дають єдино можливий доступ до світу цінностей у живому контакті зі світом, в наданні переваг і нехтуванні, в самій любові й ненависті. У ході здійснення цих інтенційних актів виникають цінності та їх порядки. Дух, обмежений лише сприйняттям і мисленням, був би водночас сліпим до цінностей, наскільки б не були розвиненими його здатності до внутрішнього сприйняття психічного. На рівні сучасного культурологічного постмодерного дискурсу примат ціннісної свідомості підтримується й дотепер. Зараз не існує зобов'язальних етичних або естетичних максим, адже будь-який культурний наратив накладається на плюралізм цінностей. Британський дослідник Джон Сторі щодо цього зазначає, що «цінність можна вважати результатом контакту між текстом і читачем, що стався в певний історичний момент. Переживають момент свого створення лише ті тексти, які здатні витримати вагу подальших контактів із читачем» [6, с. 271].

Поряд із чистою логікою існує чисте вчення про цінності. Потрібно відмежуватися від абстрактності старого забобону, що вичерпує людський досвід протилежністю розуму й чуттєвості, і звернутися до побудови апіорно-матеріальної етики, що сягає свої коріння «етичного персоналізму» [1, с. 22].

Отже, інтелектуальна претензія М. Шелера – це апіоризм емоційної сфери та демаркація хибної єдності, в якій знаходився апіоризм і раціоналізм. Емоційна етика, на відміну від раціональної етики, зовсім не обов'язково має бути емпіризмом. Вчування, надання переваги, нехтування, любов і ненависть у сфері духу мають власний апіорний зміст, який незалежний від індуктивного досвіду, як і чисті закони мислення. І там, і тут існує сутнісне бачення актів та їх матерій; і там, і тут існує очевидність і точність феноменологічного опису. Численні розрізнені студії, в яких ідеться про вже вищеперераховані етичні феномени, є «конкретним випробуванням матеріальності цієї етики» [1, с. 23]. М. Шелер також наголошує на тому, щоб звільнити апіоризм від ефекту формотворчості: сутність і сутнісні зв'язки даються, а не народжуються розсудком, вони вбачаються, а не створюються, оскільки є визначальними предметними зв'язками, «логосом, який пронизує увесь універсум» [7, с. 287].

М. Шелер також наголошує на необхідності провести чітку межу між апіоризмом і суб'єктивізмом. Адже, по-перше, апіорне вбачання є вбачанням фактів, яке дається в спогляданні, а не в судженні. По-друге, воно є суто позитивним вбачанням існування деяких сутнісних зв'язків. Вони істинні, оскільки апіорі очевидні, оскільки саме в спогляданні буття чогось суперечить його небуттю.

Сучасний феноменолог Бернгард Вальденфельс підсумовує цю позицію М. Шелера такими словами: «Десуб'єктивізація почуттів призводить до того, що моральний досвід і чужий досвід звільняються від своїх раціоналістичних і емпіричних рамок, а пізнання й воля повертаються до відповідних життєвих настанов» [1, с. 23]. Причому «Я» означає не «Я взагалі» та не індивідуальне «Я» в протилежності «Ти». Умовно кажучи, не «деяке Я сприймає дерево», а деяка людина, яка має Я й усвідомлює себе як цілісну особистість у реалізації своїх зовнішніх і внутрішніх сприйняття. Для розуміння етичного апіорі важливим є те, що воно не являє собою спосіб діяльності деякого «Я». У матеріальній етиці «Я» розглядається як носій цінностей, а не «передумова цінностей, не суб'єкт, що оцінює, завдяки якому ніби вперше з'являються цінності» [7, с. 296].

Феноменологія М. Шелера є не лише антиметафізичним проектом на кшталт Гусерля, а й антираціоналістичним, що заперечує сувору диз'юнкцію між інтелектом та емоціями. Однобічний когнітивізм робить осягнення цінностей безнадійним заняттям. Що ж натомість пропонує М. Шелер? Він намагається «об'єктивувати» характер суто суб'єктивних почуттів, реабілітувати емоційне життя особистості, беручи за інструментарій «логіку серця» Блезе Паскаля. У цьому ключі феноменолог пропонує нам своєрідне визначення етосу як варіацій актів ціннісного переживання.

Як бачимо, під час опису своїх філософських візій М. Шелер здебільшого зловживає негативною демонстрацією того, чим деякий феномен не є, ніж дає позитивну вказівку на те, чим цей феномен є насправду. Таку відносну відсутність позитивних описів Г. Шпігелберг пояснює тим, що для М. Шелера принципово неможливе жодне позитивне визначення або адекватний опис справжніх феноменів. Лише безпосереднє інтуювання може цьому зарадити. Така інтелектуальна позиція з необхідністю ставить читача в позицію неостаточного розуміння, адже у феноменологічному проекті М. Шелера немає чітких указівок алгоритму осягнення ціннісних феноменів. На підтвердження цієї думки Г. Шпігелберг пише: «Феноменологія Шелера має на диво роз'яснювальний і при цьому нерівний характер» [9, с. 285]. Тому варто погодитися зі Г. Шпігелбергом ще й у тому, що для виявлення евристичних антиципацій феноменології її потрібно читати вдумливо і критично.

Н. Гартман головну проблему етичної філософії бачить в обмеженні та звуженні порушуваних питань щодо конкретизації цінностей. Усюди розмаїття феноменів недооцінюється й міряється одним мірилом: евідемонізм і утилітаризм, індивідуалізм і етичний соціалізм – такі самі однобічності, результат помилкової, занадто звуженої постановки проблеми на основі обмеженого відбору ціннісних феноменів. Для змістового заповнення формально-ідеалістичних ціннісних схем Н. Гартман у роботі «Етика» робить першу спробу залучити в коло розгляду максимальне розмаїття цінностей. Повнота етичних феноменів постає тут першою та необхідною вимогою осягнення ціннісного а пріорі. Але від будь-якої позитивної моралі, тобто сукупності етичних феноменів, необхідно відрізнити етику як таку з її ідеальною та всезагальною вимогою блага. Етика шукає критерій блага, який відсутній у позитивних різновидах моралі.

Разом із Шелером Н. Гартман провадить критику формалізму в етиці й обґрунтовує матеріальне апіорі. Звичайно, закони, категорії, заповіді порівняно з окремими випадками, в яких вони діють, завжди за своєю сутністю всезагальними й у цьому сенсі є «формами». Але цей формальний характер не суперечить матерії в сенсі змістовності. Усі принципи володіють у собі самих і матерією, інакше вони були б беззмістовними. А так як усі принципи, наскільки вони взагалі пізнавані, пізнаються лише апіорі, то звідси з очевидністю випливає, що існує апіорна матерія. Різниця між формою й матерією в автономному етичному принципі не має жодного значення. Уся справа полягає лише в апіорності.

Н. Гартман висновує, що існує суто ціннісне апіорі, яке безпосередньо, інтуїтивно, чуттєво наповнює нашу практичну свідомість, усе наше сприйняття життя, всьому, що підпадає в поле нашого зору, надає ціннісний або контрціннісний акцент. «І емоційний початок духу, почуття, любов, ненависть, бажання мають першопочатковий апіорний зміст, якому не сховатися від мислення і який етика покликана виявляти цілковито незалежно від логіки» [3, с. 168]. Етична дійсність складається з комплексу феноменів живої моралі, в якій імпліцитно містяться ціннісне апіорі, адже будь-який моральний закон є наслідком «відчутної й побаченої цінності» [3, с. 175].

Варто резюмувати, що гносеологічний статус ціннісного а пріорі перебуває в очевидній залежності від ціннісної ієрархії, яку зумовлює індивідуальний горизонт життя світу. Людина володіє своєрідним модусом випробування цінностей: вона «випробовує їх своїм ціннісним почуттям. Воно незаплановано в ній зароджується й дає відповідь»

[2, с. 197] на даність у зовнішньому досвіді, зокрема у своїй позиції: неприйняття чи схваленні.

Оскільки обидва філософи належать до феноменологічного руху в історії філософії, то можна помітити, що свою феноменологічну методологію вони обмежують рамками реалістичної феноменології, яка в їхній етиці виражається в пізнанні й осягненні сутнісних зв'язків та апріорних відношень етичних феноменів. Але оскільки етика вважається частиною практичної філософії, окрім онтологічного статусу цінностей, було проаналізовано можливість і межі реалізації цінностей у повсякденності. Для цих мислителів визначення етики як вчення про цінності є головним і базовим, а етика в дії є описом досвіду існування людини як ситуації постійного ціннісного вибору та перманентного міжціннісного знаходження. При цьому М. Шелер уперше в історії філософії вибудовує ціннісну ієрархію, яка згодом буде доповнена його послідовником Н. Гартманом. Ціннісні сходинки підіймаються від чуттєвих і вітальних цінностей до цінностей духовних і цінностей «святого». Кожен нижчий рівень ієрархії підпорядковується вищому, а всі разом вони залежать від цінності життя як сутнісного ядра всього живого. У практичному житті знання цінностей невід'ємне від їх реалізації: збагнути певну цінність – означає надати їй перевагу та як необхідний наслідок реалізувати її в емпіричному житті. Унаслідок цього створюється новий імператив: «Ти повинен, оскільки ти можеш», на відміну від кантового: «Ти можеш, оскільки ти повинен».

Література

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс ; пер. з нім. М.Д. Култаєвої. – К. : Альтерпрес, 2002. – 176 с.
2. Гартман Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман ; пер. с нем. Ю.В. Медведева. – СПб. : Наука, 2003. – 639 с.
3. Гартман Н. Этика / Н. Гартман ; пер. с нем. А.Б. Глаголева ; под ред. Ю.С. Медведева, Д.В. Складнева. – СПб. : Фонд Университет: Владимир Даль, 2002. – 708 с.
4. Грицанов А. Новейший философский словарь. Пост-модернизм / А. Грицанов. – Мн. : Современный литератор, 2007. – 816 с.
5. Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гюсле ; пер. з нім. А. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.
6. Сторі Дж. Теорія культури та масова культура / Дж. Гюсле ; пер. з англ. С. Савченка. – К. : Акта, 2005. – 357 с.
7. Шелер М. Избранные произведения / М. Шелер ; пер. с нем. А. Денежкина, А. Малинкина, А. Филиппова. – М. : Гнозис, 1994. – С. 259–338.
8. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер ; пер. с нем. А. Малинкина. – СПб. : Университетская книга, 1999. – 120 с.
9. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпигельберг ; пер. с англ. группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. – М. : Логос, 2002. – 680 с.

Анотація

Алексеева К. І. Гносеологічний статус ціннісного а пріорі у філософській аксіології. – Стаття.

У статті висвітлюються актуальні перспективи щодо експлікації проблеми осягнення ціннісного а пріорі у філософській аксіології на прикладі феноменологічної етики

Макса Шелера та Ніколая Гартмана. Із критичних позицій проаналізовано сутнісні суперечності в контексті розуміння матерії цінностей і їх гносеологічного статусу в межах антропологічного й реалістично-феноменологічного підходів. Евристичний потенціал філософії цінностей виявлений у тому, що в дослідженні конкретизовано не лише умови можливості функціонування ціннісної свідомості, а й розглянуто принципи практичної і креативної реалізації аксіологічного виміру особистості. Проблематизовано ригідне уявлення про статистику ціннісної ієрархії на користь її екзистенційної мінливості. Виявлено фактичне тло ціннісного зміщення в контексті глобальних моральних викликів сьогодення. Загострено увагу на змістовому тлумаченні етики як складової частини практичної філософії.

Ключові слова: ціннісне а пріорі, ціннісна ієрархія, аксіологія, Макс Шелер, Ніколай Гартман.

Аннотация

Алексеева Е. И. Гносеологический статус ценностного а пріорі в философской аксиологии. – Статья.

В статье обсуждаются актуальные перспективы по экспликации проблемы постижения ценностного а пріорі в философской аксиологии на примере феноменологической этики Макса Шелера и Николая Гартмана. Из критических позиций проанализированы сущностные противоречия в контексте понимания материи ценностей и их гносеологического статуса в рамках антропологического и реалистично-феноменологического подходов. Эвристический потенциал философии ценностей состоит в том, что в исследовании не только конкретизированы условия возможности функционирования ценностного сознания, но и рассмотрены принципы практической и креативной реализации аксиологического измерения личности. Проблематизировано ригидное представление о статике ценностной иерархии в пользу ее экзистенциального изменения в контексте глобальных нравственных вызовов современности. Внимание акцентировано на содержательном толковании этики как составной части практической философии.

Ключевые слова: ценностное а пріорі, ценностная иерархия, аксиология, Макс Шелер, Николай Гартман.

Summary

Alekseieva K. I. Epistemological status of value a priori in philosophical axiology. – Article.

The article discusses and specifies the actual prospects for the explication of the problem of understanding the value a priori in philosophical axiology an example of phenomenological ethics of Max Scheler and Nikolai Gartman. The contradictions analyzed intrinsic understanding of matter in the context of values and their epistemological status within the anthropological and realistic-phenomenological approaches according to critical positions. Heuristic potential values found in the philosophy that was specified in the study not only provided opportunities operation value consciousness, but also deals with the principles of practical and creative implementation axiological dimension of personality. The rigid idea of static hierarchy of values in favor of existential variability is put as a problem. The actual background value shift in the global context of moral challenges is discovered. It focused on semantic meaning of ethics as a part of practice philosophy.

Key words: value a priori, values hierarchy, axiology, Max Scheler, Nikolai Gartman.

УДК 141.7(091)

Г. О. Арсентьєва

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри філософії

Запорізького національного технічного університету

ФІЛОСОФИ НОВОГО ЧАСУ ЩОДО ФЕНОМЕНА СПІЛКУВАННЯ

Теорія спілкування, незважаючи на те що феномен спілкування піддавався філософському осмисленню ще з часів Давньої Греції, так досі й не створена та перебуває й по цей час лише в стадії свого становлення. Низка питань розроблена недостатньо, зокрема й сама історія дослідження феномена спілкування. Тому мета публікації – оглядовий аналіз філософських досліджень феномена спілкування в історії філософії, зокрема доби Нового часу. Раніше нами був представлений такий огляд, починаючи з філософії Др. Греції, Середньовіччя й закінчуючи філософією епохи Відродження. Стаття є продовженням цієї роботи. Такий аналіз сприяє створенню історії вивчення феномена спілкування, виявленню різних зв'язків між авторськими концепціями, їх взаємному збагаченню. Об'єктом дослідження є аналіз розвитку теорії спілкування в історії соціально-філософської думки, а предметом дослідження – аналіз розвитку теорії спілкування доби Нового часу.

Завдання статті – простежити шлях філософського становлення осмислення феномена спілкування в Новий час і виявити нові, які раніше не використовувалися, ресурси у вивченні цього феномена. Ми зупинимось на авторських концепціях філософії доби Нового часу з подальшим їх узагальненням. У наступних публікаціях плануємо їх перевести в деяку картину стану філософської рефлексії XIX і XX століть.

Теоретичну основу цього дослідження становлять роботи Р. Декарта, Т. Гоббса, Ф.М. Вольтера, Д. Дідро. Проблемі спілкування присвячена значна кількість досліджень в історії філософії. Вивченню однієї з головних людських потреб – потреби в спілкуванні – приділяли увагу Платон, Августин, Ф. Петрарка, Дж. Бокаччо, Д. Дідро, Т. Гоббс, Р. Декарт, Л. Фейєрбах, К. Маркс, Ф. Шлейєрмахер, М. Бубер, Е. Мун'є, Г. Марсель.

Серед сучасних досліджень спілкування треба відзначити роботи Є. Левінаса, М. Дюфрена, Ю. Хабермаса, М. Мерло-Понті, Н. Аббаньяно, Г.С. Батіщева, Л.П. Буєво, М.В. Дьоміна, М.С. Кагана, Ю.Д. Прилюка.

На думку автора статті, відбувається становлення української школи дослідження феномена спілкування, до якої належать Ю.Д. Прилюк, Л.П. Злобіна, Л.А. Ситніченко, А.А. Довгань, А.О. Клепиков, Т.М. Кононенко та інші. Сутність спілкування аналізується в роботах Ю.Д. Прилюка й А.А. Довганя. В основі підходу Ю.Д. Прилюка до вивчення феномена спілкування лежить положення про інформаційну сутність спілкування. У роботах А.А. Довганя спілкування розглядається як засіб життєдіяльності особи.

У процесі аналізу будь-якого феномена дійсності постає питання про його сутнісну визначеність. Для цього необхідно з'ясувати, чим є цей предмет дослідження, які явища дійсності входять у поняття цього предмета, відокремити їх від багатьох випадкових відхилень і виявів, розкрити необхідні зв'язки та відношення, властиві йому, а також закони їх розвитку.

Вивчення й порівняння різних позицій із проблеми сутності спілкування виявило, що в соціальній філософії сформувалися три основні напрями.

До першого напрямку належать дослідження, в яких затверджується інформаційний статус спілкування, тобто воно розуміється як комунікація.

До другого напрямку належить група авторів, котрі розглядають спілкування як форму й засіб вияву суспільних відносин.

Прихильники третього напрямку визначають спілкування як особливий вид діяльності, в основі якої лежить суб'єкт-суб'єктна взаємодія.

Автор публікації у своїх поглядах на спілкування в багатьох аспектах поділяє точку зору представників третього напрямку. Отже, розрізняє передусім поняття «спілкування» й «комунікація». І під комунікацією вважає процес передачі інформації суб'єктом певному об'єктові (людині, комп'ютеру або технічному устрою). Спілкування ж – це така діяльність, у ході якої кожний її учасник звертається до іншого як до суб'єкта, як до рівного собі, як до вільної, унікальної істоти. Головною же відмінною рисою спілкування, що визначає всі інші його характерні ознаки, є діалогічний (міжсуб'єктний) зв'язок його учасників, діалог, що розуміється в його буттєвому, онтологічному змісті.

Ми вирішили внести це уточнення, перш ніж почати оглядовий аналіз філософських досліджень феномена спілкування в історії філософії, зокрема доби Нового часу.

Усупереч точці зору, що спілкування стало предметом філософського осмислення досить пізно (у XIX–XX століттях), з'ясовується, що це відбулося ще у філософії Давньої Греції. Так, Платона привертає проблематика досягнення цілісності людського «я» в особливому виді любові – платонічній. І хоча це ще й не названо спілкуванням, але, по суті, є ним. Ще одним кроком є філософський інтерес до особливого єднання людей, яке теж не названо спілкуванням, а, по суті, є ним, вважається дуже продуктивним у веденні політичних, навчальних або філософських діалогів (софісти). Аристотель, зробивши порівняльний аналіз у філософських вишукуваннях феномена дружби, розмежовує дружбу-спілкування і дружбу, засновану на перевазі однієї сторони.

У Середні віки поряд із методом порівняння і спостереження в дослідженні спілкування вводяться елементи абстрагування й метод ідеалізації в процесі утворення понять, наприклад, «*intimior intimius meo*», як початку людського «Я», людської суб'єктності. Спілкування розглядається лише як проблема спілкування людини з Богом (Августин).

В епоху Відродження вперше починає вивчатися спілкування людини з людиною. Філософська думка повертає до емпіричних методів спостереження, порівняння, доповнюючи їх описовим методом і методом експерименту. Розширено уявлення про характерні ознаки спілкування. Його називають «відношення-єднання», «справжня людська цілісність». До методу експерименту належить спроба філософів-гуманістів свої твори писати у формі спілкування (Дж. Бокаччо і Ф. Петрарка). Філософи не тільки самі спостерігають спілкування, а й надають можливість спостерігати це читачеві, доходять висновку, що спілкування здатне гармонізувати людину, є засобом розкриття потаємних глибин людського «Я».

Детальніше розглянемо, що зробили філософи Нового часу в осмисленні феномена спілкування.

Філософом, котрий звернувся до проблеми спілкування в Новий час, став Рене Декарт.

Саме новоєвропейське визначення людини як «суб'єкта» також не так однозначне, як хотілося б думати, поширенням є вживання понять: «суб'єкт», «суб'єктивність», «суб'єктивістський». Через Декарта й після Декарта «суб'єктом» стає в метафізиці виключно людина, людське «Я» стає тут рівнозначним сфері Я. Це перетворення і є початком нового мислення, через яке епоха стає новою, а період в історії людства – Новим часом.

Важко сказати, чи під впливом італійських гуманістів, або ж це було його власним самостійним відкриттям, як це завжди вважалося, але він по-своєму продовжив традицію Петрарки, узявши з італійського гуманізму тільки те, що стосувалося інтелектуального спілкування як спілкування

різних «Я» одного суб'єкта, що виражають різні відтінки власної думки.

Як відомо, в основу декартівської методології закладено протиставлення «Я» існуючому й усім іншим суб'єктам, а методичний сумнів є філософським відкриттям Декарта порівняно з традиційною метафізикою. Наріжним каменем його філософії є переконання, що мета сумніву полягає в досягненні абсолютної достовірності. Ми маємо тут замкнуте коло: достовірність припускає методичний сумнів, а методичний сумнів – можливість достовірності. Не природа, не Бог, не світ ідей, а саме «Я» є кінцевим пунктом (принципом) філософії. Тільки «Я» не можна взяти під сумнів, тому що воно саме – інстанція, що сумнівається.

Проблемі інтерсуб'єктивності присвячене третє з «Метафізичних медитацій» Декарта як обґрунтування зв'язаності різних «Я».

Міжсуб'єктна взаємодія, або інтерсуб'єктивність, тут виражається в категорії досвіду. Утіленням самого достовірного досвіду для Декарта є арифметика й геометрія, «тому що тільки вони займаються предметом настільки чистим і простим, що не припускають нічого з того, що досвід приніс би недостовірному, або загалом складаються з розумно введених наслідків», – говориться в роботі Декарта «Міркування про першу філософію» [1, с. 82]. Звідси випливає, що інтерсуб'єктивність утримується в розумно введених наслідках, у суб'єкті, у спроможності чистої уяви.

Вихідна теза «Я мислю» має у філософії Декарта міжсуб'єктний характер. Ми розділяємо тут оцінку значення інтерсуб'єктивності у філософії самосвідомості. Самосвідомість у цьому випадку розглядалася як визначене міжсуб'єктне положення єдності живої світоглядної самосвідомості особистості, критико-рефлексивна спроможність якої дає кожному окремому суб'єкту змогу оцінювати і свій внутрішній світ, і власне місце в дійсності із зовнішньої, об'єктивної, загальної точки зору, тобто з позиції пізнавального відношення.

Отже, ми дійшли висновку, що проблема спілкування вирішувалася Декартом в обґрунтуванні можливості взаємодії різних «Я» мислячого суб'єкта. Методологія ж досвіду інших «Я» іншого суб'єкта в декартівській філософії відсутня.

Але тема міжсуб'єктної взаємодії різних особистостей стане однією із центральних тем у соціальних ідеях його сучасника – Томаса Гоббса.

Характерно, що задум його «суспільного договору» за своєю сутністю становить соціальне спілкування. І насамперед тому, що кожний громадянин суспільства може сказати: «Так, я домовляюся, узявши на себе певні обов'язки». Якщо кожна індивідуальність (а не тільки монарх) заявляє про себе, про своє «так» або «ні», то ж подібне тільки й можливо в міжсуб'єктному просторі. І Т. Гоббс надає цьому основне значення. У його роботі «Про громадянина» про це чітко сказано: «Кожна людина, що претендує на якісь права, повинна визнавати ці права за будь-якою іншою людиною» [2, с. 331]. Отже, він обґрунтовує можливість спілкування через визнання єдиного міжсуб'єктного поля й рівності суб'єктів. За Т. Гоббсом, подібне спілкування потребує компетентного суб'єкта. Тобто освічена, знаюча, спроможна аргументувати і сприймати аргументи людина є одночасно умовою можливості спілкування (договору) й наслідком такого спілкування.

Томас Гоббс зафіксував стан кризи спілкування в кризовому суспільному бутті в «Левіафані» [3, с. 152]. А в роботі «Про громадянина» пише, що, навіть якщо б індивід від народження прагнув до громадського життя, звідси ще не випливає, що він народжується спроможним до спілкування. Для нашого дослідження це є важливим положенням. Саме нездатність до спілкування і є підставою конфлікту дій, «війна всіх проти всіх». Тобто Т. Гоббс постулює стан природного хаосу або такої війни, що через свою природність не розуміє своєї спроможності до спілкування. Звідси висновок, що спілкування треба навчати, це потрібно ввести в систему виховання й освіти, щоб людина була переконана в перевагах цього виду людської взаємодії.

Проте Т. Гоббс намагався розробити «раз і назавжди» умови суспільного порядку. Ця спроба сформулювати раціональні норми регуляції людського спілкування й універсалізувати їх, ігноруючи екзистенціальні відмінності, являє собою поворот від спілкування до керування. Не вірячи в людину як у суб'єкта, Т. Гоббс тим самим позбавив спілкування його головних носіїв, надавши особливий статус суб'єкта лише державній владі, що регламентує соціальне буття.

Отже, гоббсівська концепція соціального спілкування має свої внутрішні обмеженості. І хоча «теорія суспільного договору» матиме великий резонанс, вона втратить свою споконвічну сутність спілкування, стане поворотом до раціонального новоєвропейського технократизму. Хоча варто відмітити, що загалом у цей період відновляється осмислення філософських категорій, пов'язаних із проблемою спілкування, зокрема понять «свобода» і «воля». Особливо багато уваги приділяв цьому Вольтер. У «Метафізичному трактаті» ним сформульовано визначення свободи: «Свобода – це виняткова можливість діяти, я маю волю, мені властива спроможність діяти, пересувати моє тіло, докладати зусиль моєї думки до того або іншого розуміння тощо... Виявляти свою волю й діяти – це саме й означає мати свободу» [4, с. 259–260]. І хоча свобода визначається Вольтером як сутнісна спроможність людини, вона не завжди однаково можлива для всіх. Вольтер вважає, що ми вільні лише дуже невеличкою мірою, якби ми завжди були вільні, ми були б тим, що є Бог. На нашу думку, така думка про обмеженість своєї свободи свободою іншого має вихід на проблему спілкування. Вольтер був близький до цього висновку, але так свою думку далі й не розвинув.

У цей час єдиним, хто у філософії став висувати ідею спілкування, був Дені Дідро. Але, на відміну від Т. Гоббса, його цікавить не соціальне спілкування, а міжособистісне.

У роботі «Про гідність і чесноту», присвяченій етичній проблематиці, разом із пов'язаними з нею творами 1746–1747 років показана потреба людини в спілкуванні, висловлено розуміння його як соціальної цінності, хоча спілкування ще не фіксувалося як специфічне, таке, що потребує спеціального осмислення, і мало описовий характер. Проте заслуга Д. Дідро вже й у тому, що він з усією серйозністю заявив про значимість спілкування в житті людей: «Людина мимоволі тягнеться до спілкування, шукає близькості й поваги від подібних собі: сила її суспільних афектів настільки велика, що їй не перешкоджає ні її власне рішення, ні опір, ні насильство, ні заборона; якщо вона не поступить силі цієї пристрасті, то впаде в жахливу пригніченість і меланхолію, яка може виявитися смертельною» [5, с. 142]. Так, як приклад Д. Дідро наводить страждання високопоставлених осіб через дистанцію з людьми, якої вони повинні дотримуватися, виконуючи службовий обов'язок; потреба в спілкуванні настільки велика, що Д. Дідро порівнює її з всепоглинаючою пристрастю, яка змушує шукати довірених осіб, і найчастіше вони вибирають не найпорядніших. Дені Дідро підкреслює, що сила потреби в спілкуванні дуже глибоко вкоренилася в наше єство, так різноманітно переплітається з іншими пристрастями й до такої міри необхідна для організації схильностей і нашого щастя, вона є міцним і головним засобом примирення із самим собою, а відсутність її приносить нещастя.

Підсумовуючи, виокремимо основні моменти статті.

Осмислення феномена спілкування в історії філософії має певну спадкоємність теоретичних ідей, у результаті якої склалася традиція вивчення цього феномена.

Паралельно з описовим вивченням феномена спілкування в історії філософії відбувалося аналітичне дослідження категорій, які лише згодом стануть вихідними для аналізу сутності спілкування.

Ми вважаємо, що такі обережні спроби вивчення спілкування в Новий час пов'язані не стільки з повальним захопленням вивченням розуму, скільки зі складною природою феномена спілкування, яка первісно, з найперших дослі-

джен феномена спілкування, розумілася не на побутовому рівні, а на буттєвому, онтологічному.

У добу саме Нового часу відбулося визначення категорії людини як «суб'єкта» і її здатності до такої взаємодії, яка ще й не завжди називалася спілкуванням, але за сутністю своєю була ним, бо передбачала в основі своїй суб'єкт-суб'єктну взаємодію її учасників. Завдяки Р. Декарту у філософії «суб'єктом» стає виключно людина, людське «Я» стає рівнозначним сфері Я. Це перетворення і є початком нового мислення, через яке епоха стає новою, а період в історії людства – Новим часом. І хоча Р. Декарт узяв з італійського гуманізму тільки те, що стосувалося інтелектуального спілкування як спілкування різних «Я» одного суб'єкта, що виражають різні відтінки власної думки, він доповнив ці дослідження дедуктивним методом раціоналістичної філософії доби Нового часу. Самосвідомість у цьому випадку розглядалася як визначене міжсуб'єктне положення єдності живої світоглядної самосвідомості особистості, критико-рефлексивна спроможність якої дає кожному окремому суб'єктові змогу оцінювати і свій внутрішній світ, і власне місце в дійсності із зовнішньої, об'єктивної, загальної точки зору, тобто з позиції пізнавального переконання в перевагах цього виду людської взаємодії.

Тема суб'єкт-суб'єктної взаємодії підхоплена Т. Гоббсом. Він був переконаний у перевагах цього виду людської взаємодії й уважав, що саме така взаємодія спроможна вивести з кризового суспільного буття, не доводячи його до стану «Левіафана». На жаль, «теорія суспільного договору» втратила цю ідею, в результаті чого стала поворотом до раціонального новоевропейського технократизму.

У добу Просвітництва відновився інтерес до осмислення філософських категорій, пов'язаних із феноменом спілкування, в основі котрого лежить суб'єкт-суб'єктна взаємодія його учасників, зокрема понять «свобода» й «воля», а вони, як відомо, є атрибутами «суб'єкта». Особливо багато уваги приділяв аналізу цих категорій Вольтер. І, хоча це й не мало в нього прямого виходу на проблему спілкування, Вольтер був близький до цього висновку, але так свою думку далі й не розвинув. Замість нього, це зробив Дені Дідро. Він уважав, що потреба в спілкуванні настільки велика в людини, що порівняння з успішливою пристрастю. Д. Дідро, на відміну від Т. Гоббса, цікавило не соціальне спілкування, а міжособистісне. І, хоча спілкування ще не фіксувалося Д. Дідро як специфічне, таке, що потребує спеціального осмислення й мало описовий характер, заслуга Д. Дідро вже й у тому, що він з усією серйозністю заявив про значимість феномена спілкування в житті людей.

Низка питань щодо феномена спілкування так і залишається не з'ясованою. Це питання й про сутність феномена спілкування, і про відмінність його від схожих видів соціальної взаємодії, передусім відмінність від феномена комунікації. До кінця не з'ясовані функціональні можливості спілкування, критерії типології цього феномена, його структурні складники.

Література

1. Декарт Р. Собрание сочинений : в 2 т. / Р. Декарт. – М. : Мысль, 1994. – Т. 2 : Размышления о первой философии. – 1994. – 591 с.
2. Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1965. – Т. 1 : О гражданине. – 1965. – 412 с.
3. Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1965. – Т. 1 : Левифан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. – 1965. – 678 с.
4. Вольтер Ф.М. Метафизический трактат / Ф.М. Вольтер. – М. : Наука, 1988. – 753 с.
5. Дидро Д. Собрание сочинений : в 2 т. / Д. Дидро. – М. : Мысль, 1986. – Т. 1 : О достоинстве и добродетели. – 1986. – 590 с.

Анотація

Арсентьева Г. О. Философы Нового часу щодо феномена спілкування. – Стаття.

У статті здійснено оглядовий аналіз досліджень феномена спілкування філософами Нового часу. Розглянуто соціально-філософське осмислення феномена спілкування Р. Декартом в обґрунтуванні можливості взаємодії різних «Я» мислячого суб'єкта, коли міжсуб'єктність міститься в суб'єкті, у спроможності його чистої уяви. Виявлено, що міжсуб'єктна взаємодія різних особистостей аналізується в соціальних ідеях Томаса Гоббса, яким зроблено висновок, що спілкування треба навчати, його потрібно ввести в систему виховання й освіти, щоб людина була переконана в перевагах цього виду людської взаємодії. З'ясовано, що Ф.М. Вольтер, котрий багато зробив у дослідженні категорії свободи, дійшов висновку про обмеженість своєї свободи свободою іншого, і це мало вихід на проблему спілкування. Але Ф.М. Вольтер так свою думку далі й не розвинув. Підкреслено, що саме Д. Дідро продовжив дослідження Т. Гоббса щодо міжсуб'єктної взаємодії, але, на відміну від Т. Гоббса, приділив увагу не соціальному спілкуванню, а міжособистісному.

Ключові слова: спілкування, суб'єкт, міжсуб'єктна взаємодія, соціальна взаємодія, міжособистісна взаємодія.

Аннотация

Арсентьева Г. О. Философы Нового времени о феномене общения. – Статья.

В статье осуществлен обзорный анализ исследований феномена общения философами Нового времени. Рассмотрено социально-философское осмысление феномена общения Р. Декартом в обосновании возможности взаимодействия различных «Я» мыслящего субъекта, когда межсубъектность содержится в субъекте, в способности его чистой воображения. Выявлено, что межсубъектное взаимодействие различных личностей анализируется в социальных идеях Томаса Гоббса, которым сделан вывод, что общению нужно учить, его нужно ввести в систему воспитания и образования, чтобы человек был убежден в преимуществах этого вида человеческого взаимодействия. Установлено, что Ф.М. Вольтер, много сделавший в исследовании категории свободы, пришел к выводу об ограниченности своей свободы свободой другого, и это имело выход на проблему общения. Но Ф.М. Вольтер так свою мысль дальше и не развил. Подчеркивается, что именно Д. Дидро продолжил исследования Т. Гоббса о межсубъектном взаимодействии, но, в отличие от Т. Гоббса, уделил внимание не социальному общению, а межличностному.

Ключевые слова: общение, субъект, межсубъектное взаимодействие, межличностное взаимодействие.

Summary

Arsentjeva G. O. Philosophers of New Time about the phenomenon of communication. – Article.

In the article the observation analysis of achievements of the communication phenomenon, done by Philosophers of New Time, was investigated. The socio-philosophical understanding of the phenomenon of communication was considered by R. Dekart via the rational interoperability of the various "I" of thinking subject, when intersubjectivity existed in the subject, as the ability of pure imagination. It was revealed that the interaction of different personalities is analyzed in social ideas of Thomas Hobbes, who concluded that the communication should be taught, it must be added to upbringing and education in order a man was convinced of the advantages of this kind of human interaction. The author of the article found that F.M. Volter, discovered much in the study of category of freedom and he concluded that there is his freedom restriction by other one's freedom and this had impact on the problem of communication. But F.M. Volter didn't develop his study. The article stressed that it was D. Didro, who continued Hobbes' researches about persons interaction, but on the contrary from T. Hobbes, he paid attention to interpersonal, but not social communication.

Key words: communication, subject interaction, social interaction, interpersonal interaction.

УДК 336(476)

Багирли А. Х.
*докторант кафедры международных отношений
Азербайджанского университета туризма и менеджмента*

ПРОБЛЕМА БЕЗРАБОТИЦЫ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Одной из самых важных, решаемых и непосредственно влияющих на решение других социальных проблем в Азербайджане считается проблема безработицы. Безработица сама по себе создаёт условия для возникновения других проблем. Безработица – это социально-экономическое явление, отражающее невозможность применения своей рабочей силы определенной части трудоспособного активного населения. Экономический кризис, высокий уровень инфляции, структурная перестройка экономики, технический прогресс, демографическая политика государства и т. д. – это факторы, вызывающие безработицу. Согласно теории английского экономиста Т.Ф. Мальтуса, одной из важных причин безработицы является демографическая ситуация. Он считает, что рост населения приводит к созданию армии безработных. Так, в произведении «Опыт о законе народонаселения» он отмечает, что население растёт слишком высоким темпом – в геометрической прогрессии, а прирост продовольствия и средств существования не поспевает за ним, увеличиваясь лишь в арифметической прогрессии. Этот разрыв в темпах прироста населения и жизненных благ является причиной бедности, и здесь бессильны различные революции и социальные реформы, он также влияет на увеличение числа безработных. Безработица проявляется в различных формах [6].

Вопрос безработицы как следствия разрыва между спросом и предложением на рынке труда всегда находился в центре внимания экономистов и социологов. Проблему занятости в Азербайджане исследовали многие экономисты, в том числе Э. Гасымов, Т. Шахмамедов, А. Гулиева и многие другие. Проблему занятости в целом по регионам и странам изучают в рамках макроэкономических процессов в условиях глобализации. Однако проблема выходит на азербайджанские реалии и с точки зрения социологии ещё требует своего исследования и решения.

Нас интересует проблема безработицы в Азербайджане в рамках общих социальных процессов в условиях независимости после развала Советского Союза. Условия, в которых находится страна, которые связаны с непрекращающимся карабахским конфликтом, падением уровня жизни после развала СССР, способствуют возникновению ряда социальных проблем, требующих своего решения.

Поскольку Азербайджан относится к странам с переходной экономикой, то мы рассмотрим мнения специалистов именно по данной категории стран. Исследователи считают, что необходимо усиление роли государственных мер в социальной политике стран с переходной экономикой, поскольку серьёзные потери в социальной сфере, связанные с ослаблением государственной политики в этой области в период «шоковых» реформ, оказывают отрицательное влияние на социальное самочувствие людей. Исследователи проблемы социальной помощи и связанной с ней социальной политики предлагают пути реструктуризации финансирования социальных мер, повышения действенности инструмента прожиточного минимума как главной гарантии, универсализации предоставления льгот учреждений социальной инфраструктуры (Р. Макинтайр).

Считается, что характерной чертой экономической политики в странах с переходной экономикой является минимизация роли государства, хотя надо отметить, что в Азербайджане ответственность и роль государства в период независимости, т. е. с последней трети XX столетия, наоборот, увеличилась. В немалой степени это произошло благодаря личностным качествам нашего идейного лидера Гейдара Алиева. Теперь уже всем ясно, что в условиях переходного периода, обладающего затяжным характером и

сложной природой, ответственность государства должна скорее увеличиваться, чем уменьшаться. Вмешательство государства должно быть активным в те важные области, где рыночные силы не могут обеспечить эффективное размещение ресурсов или где доступ к основным, наиболее важным благам и условиям для жизни людей является несправедливым. Это суждение справедливо и для более развитых стран, поскольку все они в равной степени подвержены мировым экономическим кризисам и потрясениям.

Рассмотрим проблемы безработицы с точки зрения их содержания. Фрикционная безработица считается такой формой безработицы, где для личности есть работа и она сможет работать. Но это займёт некоторое время, пока она найдёт её. Экономисты считают, что такая форма безработицы считается желательной. На предприятии при внедрении новых технологий или не требуется работник, или же работник не в состоянии использовать новые технологии. Созданную при этом безработицу характеризуют как структурную безработицу. Иногда спад производства в промышленности является результатом снижения спроса на рабочую силу. И это называется периодической (циклической) безработицей.

После приобретения независимости страна перешла к рыночной экономике. Одной из главных целей перехода к рыночной экономике является повышение уровня и качества жизни населения за счёт интенсификации производства и эффективного использования возможностей каждого человека.

В каждой стране уровень занятости населения, имеющегося там всего трудоспособного населения или одной его части, занимающейся трудовой деятельностью, свидетельствует об уровне участия населения, принадлежащего к различным классам, социальным группам в общественном производстве.

План действий, направленных на решение проблемы безработицы в Азербайджанской Республике, осуществляется на государственном уровне. Одной из важных работ в этой области является принятие 2 июля 2011 года закона Азербайджанской Республики «О занятости». Для решения вопросов, вытекающих из закона от 9 августа 2001 года, Президентом Азербайджанской Республики был подписан указ.

Одной из мер, проводимых для преодоления безработицы, являлась Стратегия занятости Азербайджанской Республики, охватывающая 2006–2015 годы. Стратегия «О мерах по ускорению социально-экономического развития в Азербайджанской Республике» основывается на Указе Президента Азербайджанской Республики от 24 ноября 2003 года, на Государственной программе по социально-экономическому развитию регионов Азербайджанской Республики (2004–2008 годы), утвержденной Указом Президента страны от 11 февраля 2004 года. Кроме того, эта Стратегия согласована с Государственной программой по сокращению бедности и устойчивому развитию Азербайджанской Республики в 2006–2015 годы, что свидетельствует о комплексном подходе к решению проблемы.

Целью Стратегии является обеспечение эффективной занятости населения за счёт более верного использования трудовых ресурсов. Здесь перед нами должны быть поставлены такие цели, как соответствие предпринимательства, в частности малого и среднего предпринимательства, потребностям, создание необходимых условий для развития занятости населения, усиление социальной защиты для лиц, ищущих работу, и безработных граждан, подготовка кадровой системы в соответствии с требованиями рынка труда и др. вопросы.

В Азербайджанской Республике также функционирует структура, осуществляющая мероприятия, направленные на обеспечение занятости населения. В соответствии с Постановлением Кабинета Министров Азербайджанской Республики от 22 июля 1991 года за № 211, в стране с 1 августа 1991 года начала действовать Государственная служба занятости. В Конституции Азербайджанской Республики нашли своё отражение статьи относительно обеспечения занятости граждан Азербайджана.

Как известно, с 1992 года Азербайджанская Республика является членом Международной организации труда (далее – МОТ) и полностью ратифицировала 57 Конвенций этой организации, в том числе 7 важных Конвенций: «О принудительном труде» № 29, «О дискриминации в сфере труда и занятости» № 111, «О политике в области занятости» № 122, «Об организации службы занятости» № 88, «О профессиональной реабилитации и занятости инвалидов» № 159.

С целью обеспечения и осуществления социальной защиты безработного населения в нашей стране в определённой последовательности осуществляются меры в соответствии со статьями закона о занятости. Согласно закону, если гражданин получил статус безработного, тогда не менее 26 календарных недель в течение 12 месяцев, предшествующих его привлечению к работе, его пособие по безработице должно быть выплачено на последнем рабочем месте за 12 месяцев, рассчитанное на сумму 70% от средней заработной платы. Если время работы меньше, чем 26 недель, то расчёт пособия определяется соответствующим органом исполнительной власти.

Размер пособия не должен превышать среднемесячную заработную плату и не должен быть меньше утверждённого минимального пособия.

Согласно статистическим данным, в течение 2015 года в Азербайджане было зарегистрировано 29 003 безработных, из них 1 705 человек получили пособие в размере 268,5 манатов. Для получения статуса безработного каждый безработный, невольно потерявший работу, обязательно должен обратиться в Государственную службу занятости Министерства труда и социальной защиты. Не всем обращающимся Государственная служба занятости выдаёт статус безработного. Прежде всего, она старается обеспечить их работой или принимает различные меры по улучшению их трудоспособности.

Отметим, что не все люди, получившие статус безработного, получают пособие по безработице.

Служба занятости осуществляет активную трудовую деятельность, а именно: квота на трудоустройство («Биржи труда», «Ярмарки труда»), консультирование по вопросам карьеры, профессиональная подготовка, организация курсов переподготовки и повышения квалификации, организация оплачиваемых общественных лиц и другие. С социальной точки зрения для использования потенциальной возможности уязвимых слоёв населения важно их трудоустройство. В соответствии с порядком, утверждённым постановлением Кабинета Министров «Введение квот для граждан, нуждающихся в социальной защите и испытывающих трудности в поиске работы» от 22 ноября 2005 года № 213, предусматривается привлечение этих групп к работе.

К категории граждан, испытывающих трудности в поиске работы и нуждающихся в социальной защите, относятся инвалиды, семьи шехидов, молодёжь до 20 лет, одинокие и многодетные родители, воспитывающие несовершеннолетних детей, родители, воспитывающие детей-инвалидов, лица, которым осталось менее 2 лет до достижения пенсионного возраста, лица, освобожденные из мест лишения свободы, вынужденные переселенцы, ветераны войны. Кроме того, в нашей Республике с 1999 года с целью обеспечения сезонной работой наших граждан, временно ищущих работу, созданы Биржи труда. Биржа труда получает заказ о спросе на временных работников и на основе этого направляет туда лиц определённых профессий для выполнения работы. Для обеспечения занятости неработающего населения в Республике организованы Ярмарки труда. Основной целью ярмарок является информирование о вакантных рабочих местах безработных и ищущих работу граждан, обеспечение общения работодателей с безработными и ищущими работу гражданами.

Разрабатывается проект Концепции занятости с 2016 по 2025 годы. Решение вопросов, предусмотренных в проекте, относительно решит проблему безработицы.

Проблема безработицы уже не является глобальной проблемой. Сегодня даже в самых развитых странах мира есть безработные люди. В дополнение к вышеуказанным причинам в современном мире главной причиной появления безработицы является экономический кризис. Согласно статистическим данным МОТ 2013 года, для большего закрытия своего дефицита бюджета страны создают условия для развития безработицы. Сегодня принимаются меры для ликвидации безработицы во Франции. Французские официальные лица отмечают, что для выведения страны из этой чрезвычайной ситуации они подготовили бюджетный план мероприятий. В двухгодичном государственном плане отмечается, что компании, имеющие менее 250 сотрудников, в случае принятия ими на работу молодых людей или безработных со стороны государства будут иметь определённую поддержку и льготы. В 2016 году во Франции уровень безработицы продолжает составлять 10,6%; в Германии этот показатель составляет 4,2%; а в Азербайджане в 2016 году – 4,9%.

Одним из наиболее важных факторов, которые помогут в сокращении безработицы, является развитие свободного предпринимательства, и в этой сфере есть многочисленные законы и постановления, направленные на реализацию данных указов. Эти законы осуществляются поэтапно. В течение 2016 года со стороны государства осуществлён ряд мер для поддержки предпринимателей. Доступ к средствам социальной защиты больше не считается всеобщим правом. Использование теста бедности и выборочных, адресных форм поддержки уровня доходов, пересмотр роли государства в социальной политике на последующие десятилетия представляют собой наиболее острую проблему в будущем. Эта тенденция поддержана международными финансовыми организациями.

Расчёт дохода, соответствующего прожиточному минимуму, использовался для установления уровней социальной помощи посредством теста бедности. Во всех странах эти

Таблица 1

Число безработных в Азербайджане по годам
(со ссылкой на официальный сайт Государственного комитета по статистике)

№ п/п	Население	2000	2005	2010	2011	2012	2013	2014	2015
1	Женщины	24456	29078	16987	16479	15493	15018	11307	
2	Мужчины	19283	27265	21979	21851	21298	21188	17383	

Таблица 2

Число безработных в Азербайджане по годам (в процентах)

№ п/п	Население	2000	2005	2010	2011	2012	2013	2014	2015
1	Женщины	1.16	1.38	0.75	0.73	0.68	0.65	0.48	
2	Мужчины	0.85	1.20	0.94	0.93	0.89	0.87	0.70	

методы характеризуются низким уровнем обращения за помощью: многие из тех, кому в действительности положены льготы, не заявляют на них свои права. Это может происходить в результате действия вышеназванных причин (незнания, боязни потери социальной репутации, плохой работы административных служб, произвольных действий со стороны местных официальных лиц, которые работают с этими схемами). Если правительство берет на себя обязательства по сокращению или ликвидации бедности, необходимо проводить регулярные проверки доли населения, получающего льготы. Ведь даже в странах с хорошо развитыми системами социальной защиты большая доля тех, кому положена помощь в соответствии с тестами бедности, ее не получает.

Литература

1. Алиев М. Пособие по безработице / М. Алиев // Актуальные проблемы государственной и правовой структуры в Азербайджанской Республике : сборник научных статей. – 8-й выпуск. – Баку : Адильоглу, 2004. – С. 217–219.
2. Государственная служба занятости, направления деятельности и её перспективы / Министерство труда и социальной защиты. – Баку, 2009. – 118 с.
3. Мамедли О. Экономическая теория / О. Мамедли, Ф. Исмаилов. – Баку : MBM, 2007. – 799 с.
4. Раджабли Г. Система социальной защиты в Азербайджанской Республике / Г. Раджабли. – Баку: MBM, 2012. – 343 с.
5. Захаров М. Право социального обеспечения России : [учебник] / М. Захаров, Е. Тучкова. – М. : Bolter Lkuver, 2005.
6. Экономическая теория Т. Мальтуса [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.zavtrasessiya.com>.
7. Гасымов Э.А. Социально-экономические преобразования и проблема занятости / Э.А. Гасымов // Экономика Азербайджана: проблемы и перспективы. – Б. : Наука, 2002.
8. Гулиева А. Влияние статуса международного сотрудничества на социально-экономическое положение населения / А. Гулиева // Экономика Азербайджана: проблемы и перспективы. – Б. : Наука, 2002.
9. Шахмамедов Т. Объективные и субъективные причины насильственной миграции / Т. Шахмамедов // Знание. – 2003. – № 2. – С. 14–22.

Аннотация

Багирли А. Х. Проблема безработицы в Азербайджане. – Статья.

Одной из основных социальных проблем, которая должна быть решена и решение которой будет иметь влияние на другие социальные проблемы, является безработица в Азербайджане. Безработица является социально-экономическим процессом, в результате которого определенная часть активных людей не смогла найти возможность применения своей рабочей силы. Правительством осуществляется план действий с целью решения проблемы безработицы в Азербайджанской Республике. В результате уровень безработицы снизился до 5% в 2016 году.

Ключевые слова: социальный, безработица, занятость, закон, стратегия.

Анотація

Багірлі А. Х. Проблема безробіття в Азербайджані. – Стаття.

Однією з основних соціальних проблем, яка повинна бути вирішена й вирішення якої матиме вплив на інші соціальні проблеми, є безробіття в Азербайджані. Безробіття є соціально-економічним процесом, у результаті якого певна частина активних людей не змогла знайти можливість застосування своєї робочої сили. Урядом здійснюється план дій з метою вирішення проблеми безробіття в Азербайджанській Республіці. У результаті рівень безробіття знизився до 5% у 2016 році.

Ключові слова: соціальний, безробіття, зайнятість, закон, стратегія.

Summary

Bagirli A. Kh. The problem of unemployment in Azerbaijan. – Article.

One of the main social problems that should be solved and its solution will have an effect on other social problems is unemployment in Azerbaijan. Unemployment is socio-economical process which describe that some part of active people could not find an opportunity to apply their work-force. An action plan is being implemented by government in order to solve unemployment problem in the Republic of Azerbaijan. As a result of this unemployment rate decreased to 5% in 2016.

Key words: social, unemployment, employment, law, strategy.

УДК 111.1:316.774:004:303.7

Я. Д. Барінова*соискатель кафедры философии и основ общегуманитарного знания
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова*

НОВЫЕ ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ В ЭПОХУ НОВЫХ МЕДИА: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Актуальность темы статьи объясняется тем, что современная эпоха характеризуется стремительностью социальных изменений, в значительной мере связанных с процессами виртуализации современного общества. По-прежнему недостаточно осмысленными остаются новые формы человеческого бытия, порождаемые информационными технологиями и новыми медиа, которые, в отличие от «старых», базируются не на механических, а на цифровых технологиях.

Целью статьи является проведение социально-философского анализа трансформации условий существования человека в эпоху господства новых медиа. Нам представляется важным определение их антропологической соразмерности. Как справедливо отмечает П. Вирильо, ментальные образы долгое время не были предметом научного осмысления «в том числе и тогда, когда появление фотографии и кино повлекло за собой беспрецедентное нашествие новых образов, вступивших в конкуренцию с привычным содержанием нашего воображения» [5, с. 108]. Каковы теоретические и практические следствия этого нашествия для нашего «мировидения»?

В исследовательской литературе последних лет медиализация как явление в современном обществе, культуре, искусстве и жизни получила новое осмысление. К старому и непродуктивному подходу мы относим критику информационного общества, в рамках которой утверждается, что ничего качественно нового оно не предлагает, что культура, которую создают новые медиа, является культурой примитивной. В данном случае происходит расширение культур-критики (критики массовой культуры) на новые области. Как заметил Н. Больц, наш критический дух «препятствует нам внимательно рассмотреть в технически Реальное новых медиа» [4, с. 163]. Сложившиеся на протяжении первой половины XX века философско-культурологические стереотипы в отношении повседневности и массовой (популярной) культуры создают преграды для адекватной оценки ситуации человека в новой социокультурной реальности. Констатация кризиса культуры и ценностей должна сопровождаться рекомендациями по выходу из него.

Медиареальность – важнейший регион человеческого опыта. Без ее анализа сложно осмыслить специфические черты и особенности бытия современного человека, говорить о социальности как таковой. Для понимания этой сферы, фундированной человеческой деятельностью и реализующейся через разнообразные культурные практики, важными представляются исследования М. Маклюэна, Н. Лумана, Н. Больца, Д. Кампера, В. Флюссера, В. Савчука, Л. Мановича, Н. Соколовой.

Понятие «новые медиа» широко употребляется академическими исследователями, журналистами и практиками, однако по-прежнему остается дискуссионным. Эксперты журнала “New Media & Society” в 2004 году в ответах на вопрос редакции «Что изменилось в понимании новых медиа?» за пять лет высказали больший скептицизм по поводу «новизны» новых медиа, чем в предыдущем опросе [13, с. 21]. Еще через пять лет медиатеоретики замечают, что действительно новое в новых медиа еще предстоит обнаружить [19, р. 14].

Вместе с тем «истину» о том, что нет ничего нового под солнцем, вряд ли стоит применять при описании социальной и культурной составляющей новых медиа. Наоборот, понятие «новые медиа» как раз и используется, чтобы указать на специфику нового культурного опыта, подчеркнуть радикальность перемен. Важные характеристики новых ме-

диа – это иммерсия (immersion, погружение), характерная для виртуальных пространств, и интерактивность; неограниченный диапазон контента и глобальный характер коммуникации [13, с. 22].

Парадокс времени состоит в том, что медиа из средства становятся целью. Именно анализ новых медиа дает основания для такого вывода. Медиареальность – реальность всех, а не для всех. Именно в этом качестве она становится онтологическим условием существования человека [12, с. 14].

Идентичность в эпоху глобализации и информатизации общества отличается гибкостью, подвижностью, множественностью, незаконченностью, контекстуальностью. В условиях информационного общества формирование идентичности приводит к множеству внутренних противоречий между личностью и виртуальной средой. Фундаментальной причиной кризиса идентичности является обнаружение человеком внутри своего бытия новых возможностей. Определенный позитивный момент содержится в том, что в виртуальной реальности в условиях «сетевой жизни» человек свободен конструировать собственную идентичность. Чаще всего мы говорим о формировании «смешанной идентичности» в условиях информационно-компьютерной реальности.

Новые средства коммуникации порождают новую конфигурацию субъекта, отличительной чертой которого является децентрация. Один и тот же человек в киберпространстве выступает под разными масками; его коммуникация с Другим тотально симуляционна [12, с. 20].

Превращение экранных изображений в самоценную реальность привело к тому, что человек уже не ищет за знаком значение, не стремится сравнивать образ с «самим предметом». «Поражает парадоксальное возрождение сегодня какой-то примитивной магической, оккультной, магнетопатической техники производства визуальных знаков, которые не имеют никакого смысла и не требуют рефлексии, зато эффективно вызывают те или иные психические реакции. Фантастический поворот к образам, к образной культуре становится сегодня реальной возможностью благодаря масс-медиа, которые продуцируют визуальные знаки в сфере рекламы и политики, знаки, которые ничего не обозначают, за которыми ничего не стоит и которые, вопреки реалистической теории познания, оказывают непостижимое воздействие на поведение людей» [11]. Электронные масс-медиа властно вторгаются в жизнь людей. Они вытесняют «медиаимперию», основанную на письме и чтении. Последние веками овладевали искусством влиять на поведение людей понятиями и рациональными аргументами. Теперь сложилась иная техника, основанная на образах. Культура интерпретации и понимания письменных текстов находится в кризисе. Российский философ Б. Марков относится к этому с тревогой: «Книга учит думать, а экран – манипулировать. Современные обучающие программы рассчитаны на подготовку «видиотов». Самые серьезные опасения вызывает также политическое использование новых медиумов. И раньше газеты и журналы использовались для формирования общественного мнения, однако письменные тексты-идеологии становились объектом критики, и таким образом от них можно было дистанцироваться. Современные масс-медиа вовсе не стимулируют обсуждения теоретических проблем» [11].

Современная медиареальность действительно существенно влияет на изменения человеческого восприятия. П. Вирильо говорит о том, что наступило время синтетического зрения, время автоматизации восприятия, которая

угрожает способности понимания [5, с. 137]. Нарушается связь между восприятием и мышлением. Можно также заметить, что усложняется процесс синтезирования ощущений и собственного опыта, преимущественно развивается непроизвольное восприятие и внимание. Быстрота и разноплановость получаемой информации вызывают кризис смысла, невозможность установить смысловые связи между блоками информации порождают проблемы с усвоением и анализом глубинной информации.

Беспрецедентное расширение наших чувств под влиянием электронных медиа, с одной стороны, угрожает способности понимания, а с другой – обещает некоторые возможности. Поставленные философами проблемы настоятельно требуют дискуссий о новой медиальной культуре. Главным становится вопрос о том, как люди ориентируются в образах. Изменению подлежит сама традиционная рефлексивная установка, опирающаяся на образ человека как носителя универсального разума, которая перестала быть эффективной в новых условиях. Важнейшей философской проблемой становится специфика визуального мышления и анализ новых форм чувственного и текстуального опыта, нового опыта индивидуального и социального восприятия времени и пространства, новой конфигурации отношений телесности и технологий и др.

Интернет «второго поколения» становится пространством социального взаимодействия, что демонстрируют феномены онлайн-сообществ и социальных сетей. Исследователи даже отмечают, что новый этап развития Интернета отличен от этапа «киберпространства». Термин «киберпространство» имеет технократические коннотации, тогда как новая Сеть стала пространством повседневной коммуникации, пространством реального социального взаимодействия [13; 16]. Здесь подтверждается мысль, что медиа проявляют себя не в мире вещей, но лишь в мире отношений, они раскрывают себя через свои эффекты.

Социальная коммуникация сегодня не определяется предварительно поставленными целями. Однако это не повод отнести ее к «неподлинной жизни», как ее описывал М. Хайдеггер. В. Беньямин видел в таком существовании возможности для будущего: так, «жадность зрения» мыслитель описывал, подчеркивая, что оно обогащает возможности восприятия. «Любители медиа рассеяны – они смотрят все, практически ничему не уделяя внимания. В этом нет ничего утопического, в этом есть взаимодействие – это способ принять искусственный опыт, технически сконструированный, апроприровать абстрактную реальность, то есть понятия, реализованные технологиями. Это не смешение далекого и близкого, фигур и фона, но каждый раз складывающаяся установка, что смотреть, что оставить в зоне фона и что выдвинуть на передний план. Так в самом повседневном и рутинном можно разглядеть новое, хотя верно и обратное: и новое можно просмотреть как известное» [14, с. 68].

Критики медиа (С. Зонтаг, Ж. Бодрийяр) считают, что изображение события с помощью медиа оставляет зрителя равнодушными, поскольку не затрагивает телесно. Поэтому, например, Д. Кампер ищет альтернативу господствующему проекту модерна и порожденному им медианасилию. Он ищет точку опоры в древних, домифических, способах восприятия, в искусстве, поскольку в своих радикальных жестах оно доносит стратегии тела, которое старше человека как разумного существа и потому воздействует непосредственно [6]. В данном подходе под медиа понимают инстанции, которые предполагают дистанцирование от чувственно-телесного опыта (язык, письмо и все технические и культурные средства коммуникации). Причем степень дистанцирования возрастает от одного вида медиальности к другому. Но существует и противоположная точка зрения, согласно которой массмедийное любопытство трактуется как непосредственное восприятие интеллектуальных продуктов, телесное видение научных парадигм [14].

Нам ближе позиция Маклюэна, утверждающего, что любая форма восприятия уже является медиальной, поскольку опосредована нашими органами чувств. А также

компромиссная позиция В. Савчука: медиа препятствуют непосредственному контакту, но по-новому провоцируют некую затронутость. В целом медиа развивают новые формы опыта, изменяют и развивают наше восприятие. Речь идет не о классической проблеме отчуждения, а о беспрецедентной экзистенциальной революции [15, с. 93].

В электронную эпоху свобода человека подвергается серьезным рискам. От медиафилософии ждут создания теории свободного использования медий [12, с. 38]. Эту проблему обозначил уже Маклюэн (которого незаслуженно обвиняют в абсолютизации технических средств коммуникации и игнорировании социальной и ценностной составляющей культуры): «Мы хотим обрести точку опоры в собственной культуре и нуждаемся в принятии отстраненной позиции по отношению к принуждению и давлению, которое оказывает на нас любая техническая форма человеческого самовыражения, ... будущее современного общества и стабильности его внутренней жизни зависят в значительной степени от сохранения равновесия между мощью технических средств коммуникации и способностью человека к индивидуальной реакции» [10, глава 1]. Выход здесь – классический: не быть безучастным, нести ответственность за каждый свой шаг. «В эпоху электричества, когда наша центральная нервная система, технологически расширившись вовне, вовлекает нас в жизнь всего человечества и вживляет в нас весь человеческий род, мы вынуждены глубоко участвовать в последствиях каждого своего действия. Нет более возможности принимать отчужденную и диссоциированную роль письменного человека Запада» [10]. Безучастность отныне становится невозможной.

Новые технологии принесли новый масштаб в наши дела. Электрические средства коммуникации беспрецедентно повысили осознание человеком своей ответственности уже тем, что превратили мир в «глобальную деревню», вовлекли индивида в жизнь различных социальных групп, призывая их к участию. Каждый новый медиум изменяет физические и социальные координаты существования человека, стремясь преодолеть границы и предшествующие стандарты культуры. Если мы, подобно Маклюэну, взглянем на новые медиа по-новому и исследуем их как свое продолжение, найдем в каждой технологии принцип понятности, станем медиакомпетентными, то это позволит придать их применению упорядоченный характер.

Кроме того, искусство, по мнению медиатеоретиков, способно привить обществу и культуре иммунитет для безболезненной адаптации к вызовам новых технологий. Художники владеют средствами предчувствия и избегания последствий технологической травмы, и именно у них следует учиться свободе и творческому участию в обществе. В. Флюссер рассматривает фотографа как Прометея, как свободного деятеля, который сопротивляется автоматическому программированию. Речь идет именно о тех фотографах, которые пытаются создать информативные образы, а именно фотографии, не заложенные в аппаратной программе, и тем самым стараются освободить пространство для человеческого намерения в мире, охваченном аппаратами [15, с. 88]. Продумывать современное и наступающее бытие человека Д. Кампер поручает «философу как художнику». Он видел в доверии опыту художников, в совместном мышлении с ним возможность преодолеть узкие рамки рационалистического подхода к понятию существа человека.

Подведем итоги исследования. Интернет и цифровые технологии не только существенно изменили всю систему масс-медиа, но и серьезно меняют социальную реальность в целом. Феномену новых медиа неадекватна традиционная критика, ведущая свое начало из индустриального контекста. Новая критика делает предметом осмысления автоматичность и автономность медиа. Пока не сложилось единой магистральной медиатеории, скорее можно говорить о дополняющих друг друга проектах. Результатом различных теоретических подходов стало содержательное наполнение концепта «медиа». Перспективным является тот вектор размышления, который позволяет увидеть в медиа само-

стоятельную, самовоспроизводящуюся (аутопоэтическую) реальность. Человек, использующий медиа, перестает быть самостоятельным и независимым. Это новая страница в понимании природы знака. Возникает тенденция систематизации медиа и включения их в широкое проблемное поле. Особая роль сегодня возложена на философию.

Несмотря на расхождения в трактовке новизны новых медиа, исследователи признают, что их распространение привело к трансформации традиционных и появлению новых форм чувственного и текстуального опыта, нового опыта индивидуального и социального восприятия времени и пространства, новой конфигурации отношений телесности и технологий и др. Достижение свободы в качественно новой – цифровой – среде становится важнейшей проблемой. Медиафилософия разрабатывает теорию свободного использования медиа и выявляет условия возможности быть не агентом саморазвития медиа, а их субъектом. Путем взаимодействия медиафилософии и медиапрактики можно оптимизировать процесс формирования идентичности личности.

Большое значение придается искусству, которое признается способным привить обществу и культуре иммунитет для безболезненной адаптации к вызовам новых технологий. Искусство в контексте информационной среды является одной из важнейших форм познания и самопознания. На искусство также возложена роль сформировать медиакомпетентность, культуру адекватного отношения к современной медиареальности.

Литература

1. Антология медиафилософии / редактор-составитель В.В. Савчук. – СПб. : Издательство РХГА, 2013. – 339 с.
2. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа / Ж. Бодрийяр // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук / Центр гуманитарных технологий. – М. – СПб. : Институт экспериментальной социологии, 1999. – С. 193–226. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/82>.
3. Больц Н. Азбука медиа / Н. Больц ; перевод с немецкого Л. Ионина и А. Черных. – М. : Европа, 2011. – 136 с.
4. Больц Н. Ваше внутреннее возне и ваше внешнее внутри: мифический мир электронных медиа / Н. Больц / Логос. Философско-литературный журнал. – 2015. – Том 25. – № 2 (104). – С. 162–173.
5. Вирильо П. Машина зрения / П. Вирильо ; пер. с французского А.В. Шестакова под редакцией В.Ю. Быстрова. – СПб. : Наука, 2004. – 143 с.
6. Кампер Д. Тело. Насилие. Боль : сборник статей / Д. Кампер ; перевод с нем. ; составление, общая редакция и вступительная статья В. Савчука. – М. : Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – 174 с.
7. Кириллова Н.Б. Медиакультура: от модерна к пост-модерну / Н.Б. Кириллова. – М. : Академический проект, 2006. – 448 с.
8. Кртилова К. Медиа теория / Е. Кртилова // Медиа философия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/krtilova_mediathory/.
9. Луман Н. Реальность массмедиа / Н. Луман ; пер. с нем. А.П. Антоповского. – М. : Праксис, 2005. – 256 с.
10. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / М. Маклюэн ; пер. с англ. М. Николаева. – М. : Жуковский, КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – 464 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3528/3529>.
11. Марков Б.В. Проблема человека в эпоху масс-медиа / Б.В. Марков // Перспективы человека в глобализирующемся мире / под ред. В.В. Парцвания ; Центр гуманитарных технологий. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 62–84. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2007/1785>.
12. Савчук В.В. Медиафилософия: формирование дисциплины / В.В. Савчук // Медиафилософия I: Основные проблемы и понятия : материалы Международной научной конференции «Медиа как предмет философии» : сборник 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/books/mediaphilosophy_1/.
13. Соколова Н.Л. Популярная культура Web 2.0: к картографии современного медиаландшафта : [монография] / Н.Л. Соколова. – Самара : Самарский университет, 2009. – 204 с.
14. Сосна Н.Н. Потенциально «человеческое»: Вирно и медийное / Н.Н. Сосна // Философский журнал. – 2013. – № 1 (10). – С. 64–75.
15. Флюссер В. За философию фотографии / В. Флюссер ; пер. с нем. Г. Хайдаровой. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – 146 с.
16. Черных А. Мир современных медиа / А. Черных. – М. : Территория будущего, 2007. – 312 с.
17. Hayles N.K. How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics / N.K. Hayles. – Chicago ; L. : The University of Chicago Press, 1999. – 293 p.
18. Manovich L. The Language of New Media / L. Manovich. – N.Y. : The MIT Press, 2002. – P. 18–30.
19. New Media: A Critical Introduction / ed. J. Dovey. – L. & N.Y. : Publisher: Routledge, 2009. – 464 p.

Аннотация

Барінова Я. Д. Нові грани людського буття в епоху нових медіа: соціально-філософський аналіз. – Стаття.

В статті розглядаються соціальні аспекти сучасної технологічної революції в засобах масової комунікації. Обозначені актуальні напрями сучасних медіа досліджень. Існуючі концепції можна розділити на дві групи. В першій концепції медіареальність розуміється як симулякр і викликає негативні конотації. Во другій – як можливість. Автор займає другу позицію. Ньюмедіа відображають нову онтологію співвідношення потенційного та актуального. Віртуалізація соціальної реальності є закономірним етапом історичного розвитку соціальності, пов'язаним з ускладненням і глобалізацією комунікативних зв'язків і відношень.

Ключевые слова: ньюмедіа, віртуальна особистість, медіа теорія, медіа філософія, медіареальність, медіа арт, медіа компетентність.

Анотация

Барінова Я. Д. Нові грані людського буття в епоху нових медіа: соціально-філософський аналіз. – Стаття.

У статті розглядаються соціальні аспекти сучасної технологічної революції в засобах масової комунікації. Визначені актуальні напрями сучасних медіа досліджень. Існуючі концепції можна поділити на дві групи. У першій групі медіареальність розуміється як симулякр і викликає негативні конотації. У другій – як можливість. Автор займає другу позицію. Ньюмедіа відображають нову онтологію співвідношення потенційного та актуального. Віртуалізація соціальної реальності є закономірним етапом історичного розвитку соціальності, що пов'язана з ускладненням і глобалізацією комунікативних зв'язків і відношень.

Ключові слова: ньюмедіа, віртуальна особистість, медіа теорія, медіа філософія, медіареальність, медіа арт, медіа компетентність.

Summary

Barinova Y. D. New facets of human existence in the era of new media: social-philosophical analysis. – Article.

The article discusses the social aspects of the modern technological revolution in mass communication. The author outlined the current trends in contemporary media and communication studies. Existing concepts can be divided into two groups: 1) mediareality is understood as a simulacrum and has negative connotations; 2) it is treated as an opportunity. The author divides the second position. New media represent a new ontology correlation potential and the actual. Virtualization of social reality is a logical step in the historical development of sociality associated with the increasing complexity and globalization of communication links and relations.

Key words: new media, virtual personality, media theory, media philosophy, mediareality, media art, media competence.

УДК 930.1

А. И. Бузаров*магистр внешней политики,**член общественных советов при комитете по иностранным делам
Верховной Рады Украины и Министерства внутренних дел Украины***ГЛОБАЛИЗАЦИЯ, ДЕМОКРАТИЗАЦИЯ И АРАБСКОЕ ОБЩЕСТВО: СООТНОШЕНИЕ ЯВЛЕНИЙ**

В Украине процесс демократизации на сегодняшний день пустил корни во всех сферах украинского общества. Этот неоспоримый факт детерминирован как самим выбором, который сделали украинцы, так и теми глобализационными тенденциями, которые происходят сегодня в мире. Одним из тех регионов, где глобализация вызвала неоднозначные последствия, является Арабский Восток. В самом арабском мире к глобализации двойное отношение. С одной стороны, прогрессивная часть арабского общества воспринимает глобализацию как позитивный объективный процесс. С другой стороны, многие арабы остаются верными своим традиционным принципам и обычаям во всех сферах общественной жизни и негативно воспринимают проникновение любых иностранных трендов в свое общество.

Следует подчеркнуть, что среди отечественных и зарубежных учёных сложились различные взгляды относительно оценки влияния глобализации на арабское общество и возможности демократизации в нем. В частности, отмечает следующее.

Непосредственно к вопросу соотношения глобализации и арабского мира обращался в исследованиях украинский учёный А. Волович. По его мнению, «в отношении к глобализации среди определённой части арабского сообщества преобладают опасения перед глобализационными изменениями, которые могут привести к уничтожению культуры, разрушению традиционных принципов арабского общества. Апологеты такого подхода призывают к почти полной изоляции, замкнутости и сопротивлению западной гегемонии.

Другой подход к глобализации среди арабской общности характеризуется её восприятием как многопланового и разностороннего объективного процесса. Последователи этого подхода предлагают отбросить западную идеологию и использовать лишь достижение новейшей технологии для развития собственного общества. Почти полная поддержка глобализации характерна для вестернизированных арабских стран – Египта, Ливана, Иордании, Туниса. Подавляющее большинство интеллектуалов в этих странах считают, что глобализация открывает арабам путь к прогрессу и сотрудничеству с другими народами мира» [1].

Если брать религиозный аспект в условиях глобализационных процессов в арабском обществе, то, например, А. Кудин, проведя глубокий анализ многих работ философского содержания отечественных и зарубежных авторов о роли ислама в арабских странах и его перспективах в условиях глобализации, пришёл к выводу, что «в проанализированных трудах рассматриваются общие тенденции исламского мира, те процессы, которые происходят под воздействием проникновения в мусульманский мир западноевропейских идей и мировоззренческих ориентиров, а также реакции со стороны как сторонников реформ ислама, так и сторонников возвращения к исламу времён Халифата, политизирования ислама и использования его вероучения и мусульманской философии для создания современного видения мира с точки зрения ислама.

Это является важным в том плане, что они стали частью общемировых процессов. Глобализация – это освещение конфликта между модерном и постмодерном, между Западом и Востоком. Глобализация также предусматривает взаимодействие ислама с другими религиями в процессе регуляции их деятельности в разных сферах в едином мировом пространстве» [2, с. 172].

Некоторые арабские исследователи защищают свои научные работы в том числе и в Украине, что позитивно влияет на устранение информационного вакуума знаний про

Арабский Восток в украинском обществе. Так, например, в 2014 г. Утави Али Абдулкарим в Киеве в Межрегиональной академии управления персоналом защитил диссертацию по теме «Влияние глобализации на общественно-политические процессы в условиях революционных преобразований «Арабской весны». В указанной диссертации проводится глубокий анализ источников арабского происхождения, делается вывод, что в условиях социально-политических потрясений, характерных для развития арабского мира, в последние годы чётко прослеживается влияние, которое глобализация оказала на возникновение революций в арабских странах. Народные революции требовали свержения существующего строя, возникали в большинстве случаев в тех государствах, где политическая жизнь практически отсутствовала или присутствовала только формально, то есть не наблюдалось большой общественной активности масс.

В своих статьях Али Абдулкарим отмечает, что сила и потенциал партий и движений политического ислама определялись, прежде всего, следующим фактором. Они стали в условиях «Арабской весны» политическим авангардом тех глубоких трансформационных процессов, сущностью которых является возвращение Арабского мира к своей цивилизационной идентичности, цивилизационному коду. Речь идет о поисках взаимоприемлемой модели такого использования своего менталитета, исторических традиций и опыта, который сумеет адаптировать мощную глобализационную волну к потребностям прогресса арабского мира [3, с. 22–28].

Среди подобных исследований следует также выделить диссертацию Р. Мухаметова «Политическое самоопределение исламского мира в условиях глобализации (политические доктрины и действия)» [4], где отмечается, что в условиях глобализации, когда транснациональные и негосударственные акторы занимают все более значимое место, возрастает роль исламского мира, не только как суммы нескольких десятков государств, но и как нового целостного фактора глобальной политики, обладающего серьезным духовным, политическим, экономическим и финансовым ресурсом.

Можно приводить и другие примеры противоположных высказываний, однако суть их заключается в том, что одни авторы воспринимают глобализацию и демократизацию как негативное явление для арабского общества, как нечто западное и внутренне, не присущее арабской цивилизации. Другие же, наоборот, с оптимизмом смотрят на проникновение западных течений и веяний в арабские страны. Это в частности прослеживается во взглядах арабских мыслителей и реформаторов Нового времени, которые были проанализированы автором в одной из статей [5, с. 83–92].

В целом в научной литературе проблематика глобализации и демократизации в обществе представлена весьма обширно. Кроме того, в последнее время было проведено ряд исследований, касающихся вопросов глобализации, а также её влияния на арабские страны. Однако большинство исследований проводились под одним определённым углом (историческим, политологическим, культурным и т. д.), что не позволяет увидеть широту проблем социального, политического и иного характера арабского социума. В этой связи необходим более глубокий, социально-философский анализ различных взглядов учёных на процессы, которые происходят в арабском социуме. Это, в свою очередь, даст возможность увидеть всю палитру препятствий, которые мешают процессу демократизации арабского общества.

Существует множество научных определений понятия «глобализация». Как известно, в 1983 г. социолог Роланд

Робертсон впервые использовал термин «глобальность» (globality) в названии одной из своих статей. Позже он дал свою интерпретацию понятию «глобализация», подразумевая под ней «уплотнение мира и интенсификацию сознания мира в целом» [6].

Как метко отметил немецкий социолог и политический философ Ульрих Бек, без сомнения, глобализация является наиболее употребляемым и злоупотребляемым и наименее проясненным, вероятно, самым непонятым, затуманенным, политически эффективным словом (лозунгом, оружием в споре) последних лет и останется таковым в ближайшее время [7, с. 34].

Для целей работы в ней будет использоваться одно из академических определений этого понятия, которое существует в украинской науке. Под глобализацией понимается объективный социальный процесс, содержанием которого является растущая взаимосвязь и взаимозависимость национальных экономик, национальных политических и социальных систем, национальных культур и окружающей среды. Существуют две главных тенденции современного процесса глобализации, а именно: беспрецедентно плотная взаимозависимость новейших социально-экономических явлений и процессов (глобализация экономического развития), глобальный характер экологических проблем и национальный (локальный) характер других социальных явлений и процессов (политические системы, культурная специфичность) определяют характер глобальных трансформаций, порождают определенные противоречия мирового развития, устранение которых возможно лишь при условии познания их сути и при условии эффективного и справедливого использования большими и малыми странами всех имеющихся у человечества ресурсов [8, с. 8].

Другими словами, в процессе глобализации происходит стирание (полное или частичное) культурных, политических, социальных и иных ограничений (границ) между странами, социумами, различными социальными группами и т. д. Феномен глобализации по своей сути противоречив. С одной стороны, он приносит явные позитивные тенденции для общества. В частности, отмечается: «Во-первых, глобализация не порождает бедность, а способствует ее преодолению. Включение бедных стран в международное разделение труда, не в пример развитию автаркичного планового хозяйства, увеличивает потребность в труде низкоквалифицированных рабочих, составляющих большинство бедного населения... Таким образом, свобода торговли обеспечивает такой тип экономического роста, который увеличивает потребность в неквалифицированном труде и позволяет более эффективно бороться с нищетой... Во-вторых, следствием хозяйственного прогресса и экономической открытости оказываются развитие демократических процессов и упрочнение законности» [9, с. 16].

С другой стороны, та же глобализация влечет за собой некоторые негативные явления. Как отмечает британский социолог Зигмунт Бауман, интеграция и раздробленность, глобализация и территориализация – это взаимодополняющие процессы. Точнее, это две стороны одного процесса – процесса перераспределения суверенитета, власти и свободы действий в мировом масштабе, катализатором (но ни в коей мере не причиной) которого стал радикальный скачок в развитии технологий, связанных со скоростью. Совпадение и переплетение синтеза и раздробления, интеграции и распада отнюдь не случайно, и изменить эту ситуацию уже невозможно. Именно из-за этого совпадения и переплетения двух, казалось бы, противоположных тенденций, «запущенных» благодаря решающему воздействию новой свободы передвижения, так называемые процессы «глобализации» оборачиваются перераспределением привилегий и лишений, богатства и бедности, ресурсов и бессилия, власти и безвластия, свободы и ограничений. Сегодня мы стали свидетелями процесса рестратификации в мировом масштабе, в ходе которого формируется новая социокультурная иерархия, всемирная общественная лестница [10, с. 101].

Одесский исследователь арабского мира В. Попков, напротив, считает, что Запад в упадке и что на смену прин-

ципу доминирования Запада над Востоком приходит исторический «реванш Востока», итогом которого может стать утверждение принципа равенства культур Востока и Запада. «Сегодня все менее эффективными и влиятельными становятся западный секуляризм, атеизм и утилитаризм. В решении проблем глобального кризиса он скорее не помогает, а мешает. Парадоксальность современной секуляризации состоит в том, что забвение заветов великих мировых религий (христианства, магометанства, буддизма) не освободило мировое общественное сознание от мифов и утопий, а, напротив, засорило его гораздо более вредными мифами и утопиями общества потребления» [11, с. 119].

То есть, по мнению В. Попова, арабский мир может оказать влияние на западный мир или, по крайней мере, установить определённый баланс сил между двумя цивилизациями. При этом балансе сил обе стороны «столкновения цивилизаций» могут только выиграть.

Бернард Льюис кардинально иначе оценивает процессы секуляризации, которые происходили в Европе много лет назад. Критикуя их, он обращает внимание на несовершенство и пагубность того, как протекал этот процесс. «Секуляризм в христианском мире был попыткой разрешить долгую губительную борьбу церкви и государства. Отделение их друг от друга, установленное американской и французской революциями и распространившееся затем повсюду, должно было предотвратить две вещи: использование государством религии для укрепления и расширения собственной власти и использование духовенством государственной власти для навязывания другим своих учений и правил. Эту проблему долгое время считали сугубо христианской, не имеющей значения ни для иудеев, ни для мусульман. Глядя на современный Ближний Восток, как еврейский, так и мусульманский, следует задать себе вопрос: верен ли по-прежнему такой взгляд на вещи или же евреи и мусульмане подхватили христианскую болезнь и им следовало бы подумать о христианском лекарстве?» [12, с. 292].

Одним из наиболее негативных проявлений глобализационных процессов в арабских странах является возникновение искажённых форм исламского фундаментализма в виде ИГИЛ.

Некоторые украинские философы, проанализировав предпосылки возникновения и генезис ИГИЛ, пришли к логическому выводу, что всё это даёт основания говорить о цивилизационном измерении этого конфликта... Наиболее очевидно, это столкновение восточного и западного миров, где под Востоком подразумевается исламская цивилизация, а под Западом – секуляризированная или, точнее сказать, постсекуляризированная Западная Европа и США... Сегодня западная цивилизация позиционируется как сосредоточение антирелигиозности, которая стремится покорить традиционные культуры Востока и навязать им свою цивилизационную модель. Соответственно, антагонистом безбожной западной цивилизации считается исламский мир, от которого ожидают способность консолидировать население мусульманских стран в вопросе самозащиты и самосохранения [13, с. 176–177].

Западный исследователь Энн Нортон, напротив, считает, что «столкновение цивилизаций» – миф. Везде, где мы видим исламскую цивилизацию на Западе, мы находим не столкновение, а попытки построить общую жизнь. Свидетельств этого, может быть, мало в работах ученых и речах политиков, но их легко отыскать. Если вы отвернетесь от философов, политиков и журналистов, то обнаружите множество примеров совместной жизни. Каждый день, вопреки столкновению цивилизаций, обычные люди находят обычные способы жить сообща. Эта жизнь не без конфликтов. Это не утопия; это дом. Между соседями бывают трения. Бывают напряженные моменты, столкновения, а порой и кризисы [14, с. 225].

Подобный подход Энн Нортон, конечно, интересен, однако он вряд ли является научным. То, о чём она говорит, скорее умение решать конфликтные ситуации между представителями различных культур и конфессий. Это, в свою

очередь, зависит от способности договариваться и воли сторон конфликта.

Современный марокканский философ Мухаммад Абид аль-Джабири во многочисленных трудах подвел итог многолетнему спору арабских философов на тему соотношения ислама и демократии. Слова «демократия», «свобода», «единство» и другие стали, замечает аль-Джабири, расхожими, знаковыми, не нуждающимися в определении. Однако содержание, скрывающееся за этими словами, видится для разных людей, разных групп также разным. Одни усматривают в демократии институт, корни которого находятся в Европе, а другие прочитывают в этом слове исламскую «шуру» (совет). Традиционалисты ставят между данными понятиями практически знак равенства, предпочитая использовать в качестве противовеса иностранному понятию слово «шура», лучше, на их взгляд, выражающее смысл данного института в исламе. Однако слово «шура», означающее «совет», не покрывает, убежден аль-Джабири, содержания «демократии», поскольку ограничивает отношение между членами общины и властью порицанием абсолютного деспотизма и желанием справедливого правителя, но не означает обязательной, постоянной ответственности и правителя, и выборщиков... Создание демократического общества является трудным и постепенным процессом, но борьба за демократию как насущную потребность необходима – такой вывод делает Аль-Джабири [15, с. 69].

Таким образом, даже среди арабских учёных и мыслителей нет ясности в отношении того, как соотносить ислам, демократию и арабские традиционные понимания уклада общества. Если мы говорим о демократической трансформации арабского общества, то мы подразумеваем его конечное преобразование в тот социум, который может именоваться демократическим. Для имплементации подобных трансформаций должны существовать определённые условия, которые обеспечат этот процесс.

Несмотря на всю критику, процесс демократизации арабского социума не выглядит безнадежным. С помощью теоретических основ транзитологии Дэнкварта Растоу [16], были выделены три неотъемлемых элемента трансформационной модели любого переходного общества, стремящегося к демократии. Эти составляющие в своей специфической форме уже присутствуют в некоторых сферах общественной жизни арабского социума, а именно:

1. Существование чувства национального единства. Ислам (не радикальный) в такой ситуации является духовным стержнем арабов как конкретной страны, так и вне границ конкретного государства. То есть ислам является одним из стимулов для объединения общества в разных арабских странах.

2. Наличие социальных конфликтов (социально-политической борьбы). События «Арабской весны», результаты гражданской войны в Ливане, распад колониальной системы в Северной Африке можно рассматривать как специфические стадии демократизации арабского общества. В большинстве арабских стран уже ведутся научные дискуссии и вспыхивают целые общественно-политические конфликты в связи с принятием или не принятием демократии.

3. Осознание и принятие демократических ценностей самим обществом. Эта стадия является наиболее сложной, так как восприятие демократических систем в арабских странах проходит достаточно медленно.

Одной из основных причин слабого протекания процесса демократизации в арабских странах является игнорирование роли и значения ислама в демократических трансформационных процессах в арабском мире при попытке провести демократизацию в рамках конкретного арабского государства. Западные державы либо национальные арабские правительства стремились осуществить частичное или тотальное удаление ислама из различных сфер жизни общества (секуляризацию). Другие, внутренние, силы, прикрываясь демократическими лозунгами, в действительности исповедовали радикальный политический ислам.

Требования «демократизации», с которыми выступают оппозиционные группировки в таких арабских странах,

как Алжир и Иордания, тоже не внушают особых надежд на изменения к лучшему: ведь эти требования исходят, как правило, со стороны мусульманских фундаменталистов, не испытывающих ни малейшего уважения к подлинным ценностям демократии. Исламские группировки вовсе не намереваются передать политическую и военную власть гражданам своих стран; их цель – сосредоточить всю полноту власти в собственных руках. При наличии такой оппозиции трудно оценить, чей деспотизм страшнее: ныне властвующих правителей или тех, кто обещает «освободить» арабские народы от их гнета [17].

Таким образом, можно сделать следующие выводы. Глобализация представляет собой сложный феномен, который порождает противоречивые последствия для социума. В этом процессе есть как позитивные тенденции, которые легко адаптируются в обществе, так и негативные, к которым отношение может быть враждебным. На примере арабских стран наблюдается эта закономерность. Одним из составных элементов глобализации и её наиболее противоречивых феноменов является демократизация. Это явление тесно связано с процессами глобализации. Демократизация, активная фаза которой началась после событий Второй мировой войны, приобрела глобальные тенденции. С распадом колониальной системы, крахом советской империи, падением диктаторских режимов количество национальных государств значительно выросло, а глобальная демократическая волна охватила разные уголки планеты, в том числе арабский мир (Сирия, Ирак, Йемен).

Процесс демократизации на Арабском Востоке носит противоречивый характер. В условиях глобализации арабский мир проходит процесс трансформации и территориальной фрагментации. Некоторые арабские страны восприняли отдельные элементы демократических систем, сохраняя традиционный уклад общественной жизни. Другие же оказались втянутыми в масштабные социальные конфликты, которые в настоящий момент находятся в активной стадии в ряде арабских государств.

Чтобы понять, точнее, спрогнозировать, что нужно для выхода арабских государств из кризиса, необходимо чётко определить причины его возникновения, прежде всего, мировоззренческого порядка. К сожалению европейские и американские модели понимания арабского общества колеблются в «левой» и «правой» крайностях. С одной стороны, признаётся, что арабское общество имеет культурные особенности, к которым нужно привыкнуть, и лишь после этого интегрировать арабов в глобальное общество. Однако внимательное изучение истории арабских государств и арабского общества в целом указывает на то, что и одна, и другая концепции глубоко ошибочны и не способны генерировать правильную модель развития арабского мира. В этой связи ответ на вопрос о том, как демократизировать арабское общество с наименьшими потерями, лежит в плоскости разумного синтеза западных демократических идей и арабских традиционных пониманий общества, личности и религии.

Литература

1. Волович О. Глобалізація в арабському світі: виклики, втрати і надбання / О. Волович [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://philology.lnu.edu.ua/visnyk/53_2011/53_2011_volovych.pdf.
2. Кудін О.О. Іслам і сучасний світ: головні напрями дослідження / О.О. Кудін // Вісник Національного авіаційного університету. Серія «Філософія. Культурологія». – 2011. – № 1. – С. 169–172.
3. Утави Али Абдулкарим. К определению глобализации: позиции ученых Запада (теоретико-политологический анализ) / Али Абдулкарим Утави // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 22 «Політичні науки та методика викладання соціально-політичних дисциплін». – К.: Видавництво Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, 2013. – Випуск 10.
4. Мухаметов Р.М. Политическое самоопределение исламского мира в условиях глобализации (политические

доктрины и действия) : автореф. дисс. ... канд. филос. наук : спец. 23.00.04 / Р.М. Мухаметов ; Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. – М., 2007. – 21 с.

5. Бузаров А.И. Демократические идеи в социально-философской мысли Арабского Востока / А.И. Бузаров // Интелект. Особистість. Цивілізація : темат. зб. наук. пр. з соц.-філософ. пробл. / ред.: О.О. Шубін ; Донец. держ. ун-т економіки і торгівлі ім. М. Туган-Барановського. – Донецьк, 2007. – Вип. 5. – 246 с.

6. Globalization theories [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://sociology.emory.edu/faculty/globalization/theories03.html>.

7. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / У Бек ; пер. с нем. А. Григорьева, В. Седельника ; общ. ред. и послесл. А. Филиппова. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.

8. Глобалізація і безпека розвитку : [монографія] / [О.Г. Білорус, Д.Г. Лук'яненко та ін.] ; керівник авт. колективу і наук. ред. О.Г. Білорус. – К. : КНЕУ, 2001. – 733 с.

9. Bhagwati Jagdish. In Defense of Globalisation: (How the New World Economy Is Helping Rich and Poor Alike). – Oxford University Press, 2004. – 308 p.; Джагдиш Бхагвати. В защиту глобализации / Бхагвати Джагдиш ; пер. с англ. – М. : Ладомир, 2005. – 308 с.

10. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман ; пер. с англ. – М. : Весь Мир, 2004. – 188 с.

11. Попков В.В. Реванш Востока. Соотношение Запада и Востока в глобальных геополитических трансформациях (конец XX – начало XXI века) / В.В. Попков. – Х. : Бурун Книга, 2010. – 128 с.

12. Бернард Льюи. Ислам и Запад / Льюи Бернард. – М. : Издательство ББИ (Библейско-Богословский Институт св. ап. Андрея), 2003. – 320 с.

13. Вододіли секуляризації / Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації. – Вінниця : Нілан-ЛТД, 2015. – 240 с.

14. Нортон Э. К мусульманскому вопросу / Э. Нортон ; пер. с англ. А. Лазарева ; под науч. ред. И. Кушнаревой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 272 с.

15. Фролова Е. А. Дискурс арабской философии / Е.А. Фролова ; отв. ред. А.В. Смирнов. – М. : ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. – 312 с.

16. Бузаров А.И. Значение ислама в процессе демократизации общества в арабских странах / А.И. Бузаров // Наука. Релігія. Суспільство. – Донецьк : ІППІ «Наука і освіта», 2008. – № 4. – С. 196–201.

17. Нетаниягу Биньямин. Книга: Место под солнцем. Издание: 1996 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://jhist.org/zion/netanjahu22.htm>.

Аннотация

Бузаров А. И. Глобализация, демократизация и арабское общество: соотношение явлений. – Статья.

В статье производится социально-философский анализ различных взглядов учёных на процессы глобализации и демократизации на Арабском Востоке. В ходе анализа установлено, что среди учёных нет единого мнения относительно

влияние глобализационных процессов на арабский социум. Последствия глобализации для арабских стран носят противоречивый характер. В рамках глобализации происходит также демократизация некоторых арабских государств. Из-за высокого уровня консервативности арабского общества процесс становления демократических систем тормозится. Одним из негативных результатов глобализации и враждебного отношения к процессу демократизации является появление крайних форм исламского фундаментализма в виде Исламского государства. Дальнейшие демократические процессы в этом регионе возможны только с учётом специфики арабских исторических, религиозных и политических традиций.

Ключевые слова: глобализация, демократизация, арабский социум, ислам, Арабский Восток, исламский фундаментализм.

Анотація

Бузаров А. І. Глобалізація, демократизація й арабське суспільство: співвідношення явищ. – Стаття.

У статті проводиться соціально-філософський аналіз різних поглядів учених на процеси глобалізації й демократизації на Арабському Сході. Під час аналізу встановлено, що серед учених немає єдиної думки щодо впливу глобалізаційних процесів на арабський соціум. Наслідки глобалізації для арабських країн мають суперечливий характер. У рамках глобалізації відбувається також демократизація деяких арабських держав. У зв'язку з високим рівнем консервативності арабського суспільства процес становлення демократичних систем гальмується. Одним із негативних результатів глобалізації та ворожого ставлення до процесу демократизації є поява крайніх форм ісламського фундаменталізму у вигляді Ісламської держави. Подальші демократичні процеси в цьому регіоні можливі лише з урахуванням специфіки арабських історичних, релігійних і політичних традицій.

Ключові слова: глобалізація, демократизація, арабський соціум, іслам, Арабський Схід, ісламський фундаменталізм.

Summary

Buzarov A. I. Globalization, democratization and Arabic society: relation of the phenomena. – Article.

In the article the social-philosophical analysis of different looks of scientists is made concerning the globalization and democratization of Arab World. It is set during the analysis that among scientists there is no single opinion about the influence of globalization on Arabic society. The consequences of globalization for the Arabic countries are contradictory. Within the globalization there is also democratization of some Arabic states. Implementation of the democratic principles into Arabic society is broken because of conservatism of Arabic society. One of negative results of globalization and hostile attitude toward the process of democratization consists of appearance of extreme forms of Islamic fundamentalism such as ISIS. Further democratic process in this region is possible only when we taking into account historical, religious and political traditions of Arab world.

Key words: globalization, democratization, Arabic society, Islam, Arab world, Islamic fundamentalism.

УДК 141.4(477.81/.82)

І. І. Булига

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії

Рівненського державного гуманітарного університету

ОСОБЛИВОСТІ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ Й АТЕЇЗАЦІЇ ВОЛИНСЬКОГО РЕГІОНУ В КОНТЕКСТІ РАДЯНСЬКОГО МОДЕРНІСТСЬКОГО ПРОЕКТУ

Проблема секуляризації стала актуальною темою наукових дискусій у західній соціології релігії з другої половини XX століття. Довготривалі суперечки науковців (П. Бергер, Т. Парсонс, Д. Мартін, Р. Старк, Ю. Левада, Р. Лопаткін, Д. Узланер та інші) довкола цього складного, подеколи внутрішньо суперечливого й неоднозначного за наслідками процесу показують, що й нині ця проблема не залишається на маргінесі наукових студій. Відтак дослідження сутності й змісту секуляризаційних процесів, що відбувалися в радянському суспільстві, зумовлюється системною трансформацією тоталітарного українського соціуму в громадянське суспільство та є метою дослідження. Окрім того, наукова розвідка локалізована територією Волинського регіону (за релігійною регіоналізацією охоплює Рівненську та Волинську області, а також північ Тернопільської області). Адже нова суспільно-політична роль регіонів вимагає дослідження в максимально широкому міждисциплінарному контексті нагальних проблем релігійного розвитку в локальному вимірі, індивідуалізовано певним культурно-історичним ландшафтом.

Трансформаційні процеси в релігійних інституціях Волинського регіону досліджуваного нами періоду проходили у світській державі. Зокрема, послаблення впливу релігії виражалося в зміні її місця в суспільстві, відчуженні церковної власності на користь держави, у звільненні від сакрального санкціонування державно-правових відносин, вилученні освітньої складової з діяльності релігійних організацій. Проте питання, чи можна всі ці процеси означити явищем секуляризації, залишається в низці випадків дискусивним.

Беззаперечним залишається те, що з установленням радянської влади на території Волинського регіону істотно звужувались сфери, де донедавна релігія та її агенти відігравали роль суспільного регулятора. Із цієї позиції секуляризація поставала як наслідок втрати релігією регулятивної функції в суспільстві, а відтак і своєї соціальної значимості. Натомість релігія мала перейти у сферу приватних інтересів, залишивши при цьому публічну сферу. Де-юре це було так, хоча де-факто поняття приватної сфери в радянському соціумі було обмежене прагненням режиму встановити необмежений контроль над буттям своїх громадян, стерти хоча й хитку, проте демаркаційну лінію між приватним і публічним, що позбавляло громадян Радянської держави привілею оберігати, а часто-густо й обирати можливість жити у «своєму приватному просторі». У цьому контексті, на думку авторів монографічного видання «З історії повсякденного життя в Україні», простежується дихотомія радянського режиму, «сформована ідеологічною пропагандою, і сприйняття реальності на основі власного життєвого досвіду» [9, с. 319].

Практичне втілення регулятивної функції релігії здійснюється через діяльність релігійних організацій (останні намагаються контролювати не лише сферу релігійної діяльності індивіда, а й інші сфери). Наслідком секуляризації постає неможливість релігійних норм виконувати роль суспільного регулятора. Відтак функції, які раніше виконували релігійні інституції, переходять до інших соціальних інститутів. У цьому контексті секуляризація поставала у Волинському регіоні об'єктивним наслідком суспільних процесів.

З іншого боку, політичний проект побудови суспільства й держави, що намагалися втілити в життя комуністична

партія, у своїй основі був ідеологічним експериментом квазірелігійного характеру, який у низці випадків, безумовно, важко звести до параметрів досвіду секуляризації. Комуністична ідеологія була своєрідною «ною релігією» (термін, запропонований Н. Лебіною [4, с. 144–157]), хоча вітчизняна та зарубіжна історіографія використовують у цьому сенсі також і концепти «громадянської», «світської», «політичної» релігії в констатації радянської реальності [14; 15, с. 207–217], яка мала тотально формувати життя радянських громадян, суспільства й держави. Головною метою було побудова комуністичного суспільства, яке мало ґрунтуватися на «новій людині», повністю позбавленій впливу релігії та її агентів. Тому «боротьба проти релігійної ідеології, релігійних забобів і пересудів» поставала основним завданням у конструюванні нової соціалістичної/комуністичної реальності.

Проте релігійний фактор продовжував відігравати важливу роль у світському суспільстві, а релігійні інституції постали обов'язковим елементом радянського соціуму. Утім радянське поняття «світськості» не вписувалося в поняття режиму такого типу західного взірця. Тому, говорячи про Волинський регіон, ми ведемо мову не про західну («неокласичну») секуляризаційну модель, а про специфічну – радянську. Хоча й до сьогодні дискутується питання стосовно правомірності осмислення під таким оглядом радянського секуляризаційного проекту, але в цьому контексті ми будемо солідарні з теоретичними міркуваннями Д. Узланера та спробуємо говорити про єдину модель [11, с. 62].

Теоретичне становлення радянської моделі секуляризації починається в 60–80-х роках минулого століття (Ю. Левада, І. Яблоков, А. Твалтадзе, Р. Лопаткін, Д. Угрінович). Хоча утвердження цієї моделі багато в чому повторює західний досвід, проте різниця полягала в тому, що радянських учених здебільшого цікавила специфіка процесів секуляризації в умовах соціалістичних реалій. Вони були орієнтовані передусім на пошуки засобів, що пришвидшать позбавлення впливу релігії та її інституцій у суспільстві. Притім дослідження цих науковців ґрунтувалися на конкретно-соціологічних дослідженнях, які давали емпіричний матеріал, що давав змогу аналізувати тенденції змін релігійності. Волинський регіон також був включений в орбіту таких досліджень.

Так, зокрема, Р. Лопаткін, по-перше, отожднює релігію із соціальним пережитком. По-друге, процес секуляризації в соціалістичних умовах «усе більше перетворюється в процес поступової й повної емансипації суспільства та особистості від впливу не лише Церкви, а й релігії загалом». По-третє, процеси секуляризації сприяють утвердженню в суспільній та індивідуальній свідомості науково-матеріалістичного світогляду [6, с. 254]. Підсумовуючи, автор констатує, що секуляризація – це «процес звільнення з-під впливу релігії всіх сторін і рівнів життєдіяльності суспільства й особистості та утвердження в суспільній та індивідуальній свідомості матеріалістичного світогляду, заснованих на ньому систем, норм і цінностей як необхідної умови функціонування й прогресивного розвитку суспільства та особистості» [7, с. 18–19].

І. Яблоков, спираючись на дані соціологічних досліджень, формулює низку висновків: релігія в радянській країні має «периферійний статус» (до цієї «периферії» належали й волинські терени); населення та різні соці-

ально-демографічні групи звільнилися від впливу релігії; у суспільній свідомості панує науково-матеріалістичний світогляд; різко звужене поле дій функцій релігії, вони не є дієвими в загальносуспільному сенсі; проте релігія залишається впливовою на рівні сім'ї, в малих соціальних групах; на індивідуальному рівні релігія хоча й відіграє певну роль, проте її значимість зменшується [13, с. 146].

Акцентуючи увагу на дослідженнях класиків марксизму-ленінізму, ці автори допускають низку розбіжностей, однією з яких є трактування проблеми «подолання релігії». На відміну від позиції І. Яблокова (процес секуляризації як перехід «від релігії до наукового атеїзму»), Ю. Левада наголошує на тому, що цей процес не можна розглядати вузько, як наслідок спрямованих антирелігійних заходів або як результат впливу наукової ідеології. Він розглядає секуляризацію в широкому соціокультурному контексті – як відхід від «століттями вкорінених культурних систем» [5, с. 233]. Відтак процес секуляризації – це переорієнтація рутинних форм культури, можливість лібералізації суспільства, відмова від використання тих каналів дії на масову свідомість, що протягом століть торували культові системи й були використані у XX столітті тоталітарними режимами [1].

Д. Угринович розглядає секуляризацію як двобічний процес. З одного боку, це процес розриву з релігією та відхід від неї, з іншого – це засвоєння людиною наукового світогляду, нової системи цінностей і норм поведінки, що ґрунтуються на матеріалізмі й атеїзмі [10, с. 125]. Окрім того, вчений наголошує на особливостях радянського секуляризаційного проекту, адже, оскільки радянське суспільство стало на шлях соціалізму раніше за інших, відповідно, процес секуляризації зміщів тут значно глибше. А релігійність у цьому контексті є лише показником того, що «ще існує своєрідне відчуження окремих особистостей від суспільства й соціалістичного колективу» [10, с. 192, 203].

У цьому некритичному використанні ідей, на думку Д. Узланера, полягає одна з головних відмінних рис радянської моделі від західної, яка «дає змогу критично поглянути й навіть піддати ревізії деякі положення соціології Вебера, Дюркгейма, не кажучи уже про Маркса» [11, с. 63]. Окрім того, надзвичайно важливим у контексті дослідження є той факт, що на заході секуляризація була піддана суворій критиці з боку насамперед релігійних діячів різних конфесій.

Безумовно, об'єктивна детермінованість секуляризації робить її потенційно можливою, проте перехід в актуальний стан визначається у волинському суспільстві часів тоталітарного минулого насамперед суб'єктивним фактором. Зважаючи на це, саме йому належить визначальна роль у процесі позбавлення впливу релігії на всі сфери життя, суспільну та індивідуальну свідомість. Саме під ним розуміється цілеспрямована, організована діяльність комуністичної партії та радянської держави (ідеологічна, адміністративна, організаційна, виховна), спрямована на формування науково-матеріалістичного світогляду соціалістичного суспільства. У цьому аспекті ми наголошуємо на специфіці секуляризації радянського суспільства – насильницькому характері. Адже секуляризм у Радянському Союзі був не закономірним соціальним процесом, а революційним за задумом та антирелігійним за програмою, тотальним за масштабами.

Відтак, наголошуючи на насильницькому характері секулярних процесів, зазначимо, що секуляризація радянського типу у Волинському регіоні здійснювалася через фактичне придушення релігії/релігійності такими шляхами: інституційним (скорочення мережі релігійних організацій, культових будівель тощо); адміністративним (контроль за діяльністю релігійних структур); кримінальним (переслідування за «незаконну» релігійну діяльність); психіатричним (насильницьке «лікування» віруючих, передусім «релігійних дисидентів»); психологічним (громадський тиск на віруючих у школі, на роботі, в армії, в засобах масової інформації та ін.).

Отже, під суб'єктивним фактором ми означили комплекс пов'язаних і взаємозумовлених компонентів. Проте в цьому багатосторонньому процесі у Волинському регіоні насамперед необхідно розуміти ідеологічну, адміністративну, виховну, організаційну діяльність, спрямовану на атеїзацію суспільства. Саме поняттям атеїзації (утвердження атеїстичних поглядів, переконань і установок у суспільній та індивідуальній свідомості) радянські дослідники конкретизували/доповнювали поняття секуляризації. Низка радянських дослідників розглядали атеїзм як науку про об'єктивні закономірності й суб'єктивні умови історичної зміни релігії науковим світоглядом, як специфічну теорію формування такого світогляду, протилежного релігійному та покликаному замінити його в масовій та індивідуальній свідомості [8, с. 22]. Свого роду філософією, яка обґрунтовувала й визначала основні аспекти формування «нової людини» з новим світоглядом, стала система наукового атеїзму. Саме завдяки впровадженню системи наукового атеїзму передбачалась «смерть релігії» в радянській державі за допомогою арсеналу методів перевиховання та просвіти. З одного боку, він, на думку західних авторів, мав стати своєрідним замінником релігії в суспільстві. З іншого ж боку, на думку О. Панич, науковий атеїзм «намагався дати відповідь на суперечності радянського суспільного життя, в якому релігії не повинно було бути, але вона все ж таки зберігалася» [8, с. 23].

Відтак секуляризація, за твердженням радянських теоретиків, – це процес, що мав два аспекти – позитивний і негативний. Так, з одного боку, це розрив із релігією та звільнення з-під її впливу (негативний аспект). З іншого ж – призводить до засвоєння людиною наукового світогляду, нової системи ціннісних орієнтацій, принципів поведінки (позитивний аспект). Утім позитивний аспект вступити в силу може лише в соціалістичному суспільстві, адже саме в ньому є всі необхідні умови для засвоєння людьми наукового світогляду. Тому в межах радянської моделі соціалістичне суспільство проголошується досконалим, у якому вперше в історії створюються об'єктивні умови для відмирання релігії та утвердження атеїстичного (водночас він поставав і правильним) світогляду. Конкретні аспекти втілення такої практики стосувалися насамперед обмеження діяльності релігійних інституцій, уніфікації й централізації релігійного життя для посилення контролю над ним. Для цього були створені відповідні органи, які стали провідниками політики КПРС і радянської держави щодо релігійних об'єднань (РС РПЦ, РС РК, РСР).

Проте одним із першочергових завдань стало посилення «наукової» та атеїстичної пропаганди. Результатом такого рішення на загальносоюзному рівні була поява Інституту наукового атеїзму в складі Академії суспільних наук (1964 р.), а на регіональному – працювала розгалужена мережа спеціалістів серед філософів, істориків, журналістів. При цьому радянські дослідники не обмежувались простим теоретизуванням в осмисленні секуляризаційних процесів чи запобіганні цим процесам (як це було на Заході), вони самі стали активними прибічниками цього процесу, практично беручи участь в атеїстичній пропаганді й ідеологічній протидії спробам релігійних інституцій зберегти свій вплив на суспільство. Відтак вони не просто симпатизували секуляризації, а й були готові в міру своїх можливостей їй сприяти. Так, у м. Рівному, як і м. Луцьку, діяла Товариства для поширення політичних і наукових знань. Наслідком їхньої діяльності у Волинському регіоні став значне збільшення антирелігійних публікацій. Ці публікації здебільшого ґрунтувались на місцевому матеріалі й містили низку фактів, достовірність та адекватність яких, на нашу думку, у низці випадків є сумнівною. Для осмислення процесів боротьби релігії з об'єктивними тенденціями водилася шкала секуляризація-сакралізація (поширення, зміцнення та поглиблення культових зв'язків, надання матеріальним та ідеальним предметам, свідомості, поведінці, взаєминам людей «священного» релігійного сенсу й значення) [11, с. 67]. Відповідно, кожна подія релігійного життя підлягала оцінці з позиції цієї шкали.

Ще одним напрямом дії «амбітної секуляризаційної програми» (Н. Шліхта) було впровадження соціалістичної обрядовості як засобу подолання релігійності в нових поколіннях. Релігійні традиції, свята й обряди закономірно були пов'язані зі щоденним життям людей, вони мали поряд із богословським важливе соціокультурне значення. Нові ж радянські свята мали стати конкурентоспроможними альтернативами та протистояти всьому релігійному комплексу: релігійним уявленням, почуттям, культу, релігійним організаціям. Тому потрібно було «створити свята», які були б співзвучні секулярному світосприйняттю радянського громадянина, відтак і послабили б вплив Церкви. У підсумку нова обрядовість мала істотно обмежити вплив релігії та її інститутів, значно звузити канали її відтворення в майбутньому. Проте емпіричні дані дають нам підстави стверджувати, що, попри такі заходи, релігійність у Волинському регіоні залишалася досить високою.

Радянський секуляризаційний проект передбачав також релігійну деідентифікацію (втрату релігійної ідентичності та пов'язаних із нею традицій), оскільки «єдиноправильна» суспільно-політична ідентичність була радянською, яка базувалася на прийнятті марксистсько-ленінської – атеїстичної – ідеології й була несумісною з релігійним світоглядом. Відтак підлягали ретельній стерилізації компоненти релігійної ідентичності – віра в догми, знання Писання, релігійні переживання, здійснення обрядів і ритуалів. Останній факт сприяв тому, що низка релігійних обрядів і ритуалів стала основною мішенню секуляризаційних заходів (хрещення, вінчання, сповідь, причастя).

Проте були спроби узгодження теоретично взаємозаперечного «соціалістичного» та «релігійного», що існувало в щоденному житті й вилилось у конструювання подвійної «релігійно-радянської» ідентичності (вказує в контексті нашого дослідження на співвіднесення віри в Бога та лояльності до атеїстичного режиму, на можливість поєднання «нової соціалістичної реальності» (атеїстичного режиму) і трансцендентної) [12, с. 109–118]. Причому проблема конструювання такої «своєчасної» суспільно-політичної ідентичності (Н. Шліхта) періодично виникала перед церквою в процесі модернізації та секуляризації. Тому у Волинському регіоні вибір на користь подвійної ідентичності хоча й був логічним, проте не безпроблемним. Утім узгодити ідеологічно несумісну віру в Бога та лояльність «богоборчому» режиму було важко фізично й морально.

Відповідно до проголошеного гасла боротьби за створення нового, відтак абсолютно безрелігійного побуту, проводилася широкомасштабна робота щодо викорінення історичної пам'яті шляхом перейменування вулиць, площ, населених пунктів насамперед із «релігійним ухилом». Так, зникли з радянських топонімічних карт м. Рівного та м. Луцька назви: вул. Соборна, провулок Костельного, вул. Тринітарська, вул. Петра Скарги, вул. Бригідок (Бригідівська), вул. Кафедральна. Натомість ці вулиці були названі на честь радянських героїв, російських громадянських і суспільних діячів, російських письменників. Зрештою, така акцентуація на «російськості» відповідала концепту творення радянської ідентичності.

Проте, якими б радикальними не були зміни, принесені у Волинський регіон радянською владою, місцеве населення, переважно сільське, залишалося в більшості прив'язаним до традиційних обрядів народного благочестя, що сприймалися насамперед як обов'язок, який необхідно виконати. Відтак радянський секуляризаційний проект, що намагався втілити насильницьким шляхом у Волинському регіоні, ґрунтувався на ідеології, в якій світське було рівнозначне антирелігійному. Тому «амбітна програма секуляризації» у своїй основі не була закономірним соціальним процесом, а мала форму державної політики та передбачала ідеологічну, адміністративну, виховну, організаційну діяльність комуністичної партії й державних органів, спрямованих на атеїзацію суспільства.

Література

1. Гарас Л.Н. Основные направления изучения процесса секуляризации в современном мире / Л.Н. Гарас [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.nbuv.gov.ua>.
2. Колодный А.Н. Атеизм как форма мировоззренческого знания и самосознания личности / А.Н. Колодный // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI : Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины : сборник. – М. : ИД «МедиаПром», 2010. – Часть 1 : Феномен советского религиоведения: украинский контекст / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, А.Н. Колодного, Л.А. Филипович, В.В. Шмидта, П.Л. Яроцкого. – 2010. – С. 21–40.
3. Курилов В.А. Секуляризация и атеизация в Советском Союзе в 60-е и 80-е гг. XX в. / В.А. Курилов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://cyberleninka.ru>.
4. Лебина Н.Б. Повседневная жизнь советского народа: Нормы и аномалии. 1920–1930-е годы / Н.Б. Лебина. – СПб. : Журнал «Нева» ; Изд.-торговый дом «Летний сад», 1990. – С. 144–157.
5. Левада Ю.А. Социальная природа религии / Ю.А. Левада. – М. : Наука, 1965. – 261 с.
6. Лопаткин Р.А. Религиозность в социалистическом обществе / Р.А. Лопаткин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://cyberleninka.ru>.
7. Лопаткин Р.А. Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование / Р.А. Лопаткин // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества) : сб. ст. – М. : Мысль, 1970. – С. 7–24.
8. Панич О. Науковий атеїзм як культурна система / О. Панич // Українське релігієзнавство. – К. : УАР, 2016. – № 76. – С. 21–35.
9. Соціальні трансформації в Україні: пізній сталінізм і хрущовська доба : [колективна монографія] / відп. ред. В.М. Даниленко ; ред. упоряд. Н.О. Лаас. – К. : Інститут історії України НАН України, 2015. – 698 с.
10. Угринович Д.М. Принципы анализа религиозности и атеистичности в социалистическом обществе / Д.М. Угринович ; отв. ред. Т.В. Рябушкин, Г.В. Осипов. – М. : Наука, 1982. – Т. I : Советская социология. Социологическая теория и социальная практика. – 1982. – С. 122–236.
11. Узланер Д.А. Советская модель секуляризации / Д.А. Узланер // Социологические исследования. – 2010. – № 6. – С. 62–69.
12. Шліхта Н. Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр. / Н. Шліхта. – Х. : Акта, 2011. – 468 с.
13. Яблоков И.Н. Социология религии / И.Н. Яблоков ; под общ. ред. М.П. Гапочки и В.И. Гараджи. – М. : ИНИОН РАН, 1979. – 427 с.
14. Bercken W. Ideology and Atheism in the Soviet Union. – Berlin – New York : Mouton de Gruyter, 1989. – 191 p.
15. Lane C. Legitimacy and power in the Soviet Union through socialist ritual / C. Lane // British Journal of Political Science. – 1984. – Vol. 14, issue 2. – P. 207–217.

Анотація

Булига І. І. Особливості секуляризації й атеїзації Волинського регіону в контексті радянського модерністського проекту. – Стаття.

Низка авторів вважають, що секуляризація – це незворотний процес, що призводить до звуження сфер впливу релігії, зрештою, до її занепаду. Альтернативна думка наголошує на видозміні форм релігії, які вже себе вичерпали, причому релігія може навіть посилити в оновлених формах свій вплив на суспільство. У радянському суспільстві ідеологія марксизму стала своєрідною квазірелігією. Це був нетиповий «секуляризаційний проект», який насаджувався насильницьким шляхом і мав два аспекти – позитивний і негативний. З одного боку, розрив із релігією та звільнення з-під її впливу (негативний аспект). З іншого ж – засвоєння людиною наукового світогляду, нової системи ціннісних орієнтацій, принципів поведінки (позитивний аспект). Причому результати, що очікувались від радянської секуляризаційної програми Волинського регіону, не призвели до очікуваних.

Ключові слова: секуляризація, атеїзація, радянське суспільство, Волинський регіон.

Аннотация

Булыга И. И. Особенности секуляризации и атеизации Волинского региона в контексте советского модернистского проекта. – Статья.

Ряд авторов считают, что секуляризация – это необратимый процесс, который приводит к сужению сфер влияния религии, в конце концов, к ее упадку. Альтернативное мнение отмечает видоизменение форм религии, которые уже себя исчерпали, причем религия может даже усилить в обновленных формах свое влияние на общество. В советском обществе идеология марксизма стала своеобразной квазирелигией. Это был нетипичный «секуляризационный проект», который насаждался насильственным путем и имел две стороны – положительную и отрицательную. С одной стороны, разрыв с религией и освобождение из-под ее влияния (отрицательная сторона). С другой же – усвоение человеком научного мировоззрения, новой системы ценностных ориентаций, принципов поведения (положительная сторона). Причем результаты, ожидаемые от советской секуляризационной программы Волинского региона, не привели к ожидаемым.

Ключевые слова: секуляризация, атеизация, советское общество, Волинский регион.

Summary

Bulyga I. I. Peculiarities of secularization and atheization of Volyn region in the context of Soviet modernist project. – Article.

Some authors believe that secularization is an irreversible process that leads to narrowing of the spheres of influence of religion, and ultimately to its demise. An alternative view emphasizes on the modification of forms of religion that have already exhausted themselves, and religion may even increase its influence on society in updated forms. In Soviet society the ideology of Marxism has become a kind of quasi-religion. It was an untypical “project of secularization” that was propagated by force and had two sides – positive and negative. On the one hand it was a break with religion and liberation from its influence (negative side). On the other hand it was mastering by people the scientific outlook, a new system of values, principles of behavior (positive side). But the results that were expected from the Soviet program of secularization of Volyn regions fell short of the expectations.

Key words: secularization, atheization, Soviet society, Volyn regions.

УДК 930.85(470)«18»

А. Р. Бурій
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

БОРІТЬБА ТЕНДЕНЦІЙ У РОСІЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ ХІХ СТОЛІТТЯ. ЧАСТИНА II

«Будь-яка спроба подати російську культуру у вигляді цілісного, історично безперервного явища, що володіє своєю логікою й вираженою національною своєрідністю, нашоується на певні внутрішні складнощі та суперечності. Щоразу виявляється, що на будь-якому етапі свого становлення й історичного розвитку російська культура ніби двоїться, постаючи одночасно відмінними одне від одного обличчями. «Європейське» та «азіатське», осіле й кочове, християнське та язичницьке, світське й духовне – ці та подібні «пари» протилежностей властиві російській культурі з найдавніших часів і зберігаються фактично дотепер. «Двовір'я», «дводумство», «двовладдя», «розкол» – це лише деякі зі значущих понять, які виявляються вже на стадії давньоруської культури» [15, с. 417–418]. Ця думка якнайточніше відображає й культурно-історичний розвиток Росії як боротьбу двох взаємовиключних схильностей – *доцентрової* (орієнтованої на збереження національної своєрідності) й *відцентрової* (спрямованої на розмивання національної специфіки та вихід за межі такої детермінації), які відігравали в російській культурі чільну роль, у тому числі в її «золоту» добу – у ХІХ столітті¹. Їх аналіз є головною метою дослідження.

У попередніх розвідках уже йшлося про специфіку російської культури у ХVІІІ столітті [7; 10] й окремі чинники її функціонування у столітті наступному – ХІХ [5; 8; 9; 11] (у тому числі й у двох підручниках для студентів вишів [6; 12]). У першій частині статті, опублікованої в попередньому номері журналу [4], досліджено ключові бінарні смислові структури в російській культурі ХІХ століття: актуалізовано суперечливість полеміки західників і слов'янофілів, які пропонували ідеалізовані шляхи розв'язання реальних проблем культурно-історичного розвитку Росії; на підставі аналізу протистояння «консерваторів» і «прогресистів» осмислено роль літератури й літературної критики в російській культурі ХІХ ст., їх вплив на громадсько-політичну думку; обґрунтовано невдачу лібералізму як «третьої сили» російської класичної культури, що послідовно відтісняється й дискредитується водночас і охоронницькою, і радикальною сторонами культурного протистояння. Слабкість і млявість російської «золотої середини» – лібералізму – виявилася найяскравіше в тому, що найбільші постаті класичної культури – О. Пушкін і М. Гоголь, М. Глінка та П. Чайковський, І. Рєпін та І. Крамской, Ф. Тютчев та А. Фет, Л. Толстой і Ф. Достоевський, В. Соловйов і К. Леонтьєв – уникли спокуси «середини»: їхні світогляд і творчість –

суперечлива суміш демократизму й консерватизму, радикалізму та реакційності – тісне зближення виняткових протилежностей, а не «зняття» суперечностей у нейтральному третьому; переважання внутрішньої боротьби над духовним примиренням, гармонійною єдністю, цілісністю².

Щось подібне віддзеркалилося в персонажах найбільших російських письменників і мислителів другої половини ХІХ ст. – Л. Толстого й Ф. Достоевського, які також становили у своїй художній і філософській «взаємодоповнюваності» своєрідну смислову «пару». Толстовські герої, висловлюючи собою і своїм внутрішнім світом «толстовське» відкриття «діалектики душі», наочно репрезентують процес, у якому протилежності душевних станів, соціальних і філософських позицій непомітно змінюють один одного й утілюють так ідею нескінченності духовно-моральних пошуків людини на шляху до недосяжної досконалості, до Бога, їхню індивідуальну неповторність і варіантність. А герої Ф. Достоевського демонструють свою початкову та глибоко вкорінену роздвоєність; психологічні, соціальні й філософські протилежності співіснують у світі героїв цього письменника одночасно, у тому числі в душі кожного з них. Людина, за Ф. Достоевським, – нескінченна й чи не безвихідна боротьба: із самим собою та з іншими, боротьба особистостей і їхніх ідей, морально-релігійних і філософських позицій і поведінкових вчинків, суперечливих схильностей і пристрастей, ціннісно-смислових установок і оцінок³. Якщо Л. Толстой прагнув відобразити бінарність російської ментальності через тимчасову послідовність протилежностей, розвиток людини від одного душевного стану до протилежного, то Ф. Достоевський висловлював цю бінарність через просторову та смислову багатомірність, поліфонізм ідей і характерів, ситуацій і сюжетних ліній, вчинків і слів. При цьому Л. Толстой, тяжіючи до «всесвітньої чуйності»⁴, вселюдності, ніби компенсував свою виразну відцентровість монологізмом авторської оцінки, авторським «всвіданням», подібним до позиції деміурга; щодо Ф. Достоевського, то його слов'янофільські, «почвенницькі» симпатії до національної специфіки й обраності Росії доповнювалися поліфонізмом художнього світу, де принцип відносності, поширений не тільки на ідейні позиції персонажів, а й на авторські інтенції, тим самим, безумовно, розмивав доцентрове начало в його творчості – художній і філософській. Будучи багато в чому протилежними один одному художниками та мислителями, Л. Толстой і Ф. Достоевський кожен, сам собою, за принципом доповнюваності поєднували

¹ ХІХ століття в історії культури Росії посідає особливе місце. Це – століття небувалого злету, коли Росія висунула геніїв у всіх сферах духовної культури: в літературі, живописі, музиці, науці, філософії. Якщо в економічному й соціально-політичному розвитку Росія дуже відставала від передових європейських країн, то в культурних досягненнях вона йшла нарівні з ними.

² Бінарна структура російської культури ставала в результаті внутрішньою формою кожного її класичного прояву і способом виявлення її унікального національного змісту, «менталітету».

³ Подібний складний і суперечливий погляд на світ привів письменника до створення невідомого до того світової літературі та культурі «поліфонічного роману».

⁴ До речі, цей термін належить Ф. Достоевському (промова про О. Пушкіна). Інший варіант уживання словосполучення – «всесвітня чутливість». Йдеться про універсальну здатність відображати засобами своєї культури ідеї та образи інших культур – західних і східних, не зраджуючи при цьому національній специфіці, і тим самим включатися в історію світової культури на правах її органічного складника, який характеризується спільними з іншими ідеями, мотивами, образами, асоціаціями.

⁵ З погляду втілення характерної російської бінарності у творчості Л. Толстого й Ф. Достоевського показові два романні заголовки – «Війна і мир» та «Злочин і кара». У кожному випадку попарно зв'язані смислові протилежності граничного ступеня узагальнення, але якщо в Л. Толстого стани «війни» і «миру» (між державами, класами, окремими людьми, в душі однієї людини тощо) змінюють один одного в часі, то у Ф. Достоевського «злочин» і «покарання», здійснювані та пережиті чи не кожним персонажем роману, розвиваються паралельно, взаємно відтіняючи один одного й підсилюючи морально-філософське звучання кожного епізоду, кожного вчинку, кожного слова (так, покарання героя нерідко випереджає його злочин, а ідея злочину виявляється сама собою покаранням її автора). Водночас важливим було прагнення обох російських письменників бачити дійсність у вигляді смислової пари, діалектичної антиномії, боротьби протилежностей.

обидві тенденції, характерні для російської класичної культури, – відцентрову й доцентрову, причому робили це з філософським і психологічним масштабом, який надавав їм значимості виразників національної своєрідності російської культури та водночас вершинних явищ світової культури⁵. Пізніше не без впливу художньо-філософського досвіду Л. Толстого й Ф. Достоевського М. Бердяєв сформулює парадигму російської культури: «Потрібно пам'ятати, що природа російської людини дуже поляризована. З одного боку, смиренність, зречення, з іншого боку, бунт, який викликає жах і вимагає справедливості. З одного боку – співчутливість, жалісливість, з іншого – можливість жорстоко-сті; з одного боку – любов до свободи, з іншого – схильність до рабства» [2, с. 284]. Її відобразили у своїй творчості (кожен по-своєму) Л. Толстой і Ф. Достоевський – у літературі, К. Леонтьєв і В. Соловйов – у філософії.

Константин Леонтьєв відчув сильний вплив морфологічної концепції М. Данилевського з його теорією культурно-історичних типів, натуралістичним розумінням історичного життя цивілізацій, що проходять одні й ті самі цикли розвитку: від народження – до розквіту, а тоді – до постаріння й занепаду. К. Леонтьєв установлює трифазний цикл розвитку будь-яких організмів – від рослин до держав і національних культур: 1) первинна простота, 2) квітуча складність, 3) вторинне змішувальне спрощення [16, с. 186]. Будь-який органічний розвиток, за К. Леонтьєвим, має початок і кінець (народження і смерть) і досягає своєї кульмінації в епоху «складного цвітіння», коли суспільство приходить до максимально диференційованої, різноманітної та різноманітної будови; суперечності нерівності – соціальної, естетичної, релігійної, моральної – виявляють вищий розвиток і найбільш різке вираження; сильна державність і необмежене насильство утримують у цю пору культурно-цивілізаційну рівновагу. Пристрасть до рівності та змішання згубна для культур і цивілізацій і тягне за собою їх старість і вмирання. Особливу роль тут відіграє поняття форми. «Форма є деспотизм внутрішньої ідеї, що не дає матерії розбігатися. Розриваючи пута цього природного деспотизму, явище гине. Куполподібна чи еліптична форма, якої набуває рідина за певних умов, постає формою, деспотизмом внутрішньої ідеї. Кристалізація є деспотизмом внутрішньої ідеї. Одна речовина ... кристалізується призмами, інша – октаедрами тощо. Інакше вони не можуть, інакше вони гинуть, розпадаються» [16, с. 186], – наголошує філософ. У своєму самодостатньому естетизмі К. Леонтьєв виходив із того, що закони естетики є найбільш загальними, універсальними, всеосяжними не тільки порівняно з принципами релігійно-містичними («тільки для одновірців»), етичними та політичними («тільки для людини»), біологічними (тільки для «органічного світу»), а й навіть у зіставленні з фізичними, хімічними, механічними тощо законами, які хоча й володіють настільки ж «усеосязною екстенсивністю», але не настільки дивовижні, як естетичні, позаяк вони (закони фізики) «не приходять у зіткнення зі

законами моралі». Визначаючи красу як «духовну сторону матерії», а «основний загальний закон краси» як «різноманітність у єдності», К. Леонтьєв робить висновок, що «милосердя, доброта, справедливість, самовідданість – усе це тільки тоді й може виявлятися, коли є горе, нерівність становищ, образи, жорстокість тощо» [14]⁶. Філософ пропонує дивитися на світ (у тому числі на суспільство й людські стосунки), принципово відволікаючись від питання про «страждання і кривди», «відкидаючи весь моральний вимір людини», займаючи позицію природодослідника або навіть математика, «який приймає тимчасово для своїх цілей тільки довжину лінії, ігноруючи ширину». Як зауважує М. Бердяєв, К. Леонтьєв переконує, що необхідно брати «тільки пластичний вимір історії й навіть на біль і страждання ... дивитися тільки так, як на музичні красоти, без яких і картина історії була б неповна й мертва. <...> Для розвитку великих і сильних характерів необхідні великі несправедливості, тобто становий тиск, деспотизм, небезпеки, сильні пристрасті, заборони, забобони, фанатизм тощо, одним словом, усе те, проти чого бореться XIX століття» [1, с. 8]. Заради збереження естетичної картини світу в усьому його різноманітті К. Леонтьєв готовий пожертвувати не тільки ідеями соціальної рівності і справедливості в суспільстві, гуманізмом, співчуттям тощо, а й усіма принципами людської моралі, схвалюючи тиранію й війни, кріпосне право і жорстокі тілесні покарання, злочини та пороки як необхідні й «поетичні» явища, що становлять у сукупності «повноту» й «життєвість» дійсності. Філософ бачить світ у його протилежностях, крайностях, непримиренних полюсах життя. Йому однаково близькі елітарність аристократа і неосвічена простонародність; водночас йому ненависна середина: ліберали, демократи, різночинна інтелігенція, особливо «середній європеець», що є, за К. Леонтьєвим, «ідеалом і знаряддям усесвітнього руйнування»⁷. Демократія в будь-яких її формах і виправданнях викликала у філософа асоціацію з пустелею, наповненою «піском рівності» (улюблений ним вислів Наполеона). М. Бердяєв наводить і такі слова К. Леонтьєва: «Мученики віри були при турках, навряд чи вони можливі при бельгійській конституції» [3, с. 625]. Перенесення ідеалів рівності та справедливості в царину культури, на його думку, означає практично уніфікацію творчості, нівелювання індивідуальностей і стилів, інтелектуальне усереднення, підміну справжніх культурних цінностей плоскими банальностями, тиражуванням шаблонів культури, повсюдним пануванням сірості, посередності, міщанства⁸. Демократизація культури, її поширення «вшир» небезпечні для культури поступовим зниженням критеріїв цінності, розумових вимог, деградацією смаку, посиленням гнилого впливу, який чинить на культуру «натовп»⁹. «Рівність досконалого суспільства», за яке ратують європейські та російські демократи, на думку мислителя, – «рівність диких людей, які майже нічим один від одного не відрізняються у своїй порожнечі»¹⁰. «Зруйнувавши все старе, підкопавшись під усі попередні вірування, демократичний лібералізм не

⁶ Щоб запобігти «помірному й акуратному благоденству мільйонів і мільйонів безособових людей», а водночас «розлиттю вбивчої бездушності», видавалися виправданими будь-які засоби: «державність і війни», «вимоги позитивних релігій», «позезія життя й навіть (на жаль, що робити!) у багатьох випадках порочні пристрасті й погані схильності людського роду» [14]. Отже, добро і зло, краса й неподобство, здоров'я і хвороба, свобода й насильство виступають у нього як взаємодоповняльні й однаково необхідні елементи буття, які стимулюють один одного. При цьому саме негативні моменти людського та суспільного буття (на думку прихильників ідеї поступального прогресу) наділені, на думку К. Леонтьєва, силою, що стримує розпад, фактором, що підтримує в суспільстві стан «квітучої складності», різноманітня в єдиному.

⁷ «Що ж це за чеснота така, що встановила за ідеал для людства сучасного європейського трудівника середньої руки... і тільки!.. Жалюгідний ідеал!.. Жалюгідні люди... І що щиріші, що чесніші, що переконаніші, тим вони гірші й шкідливіші у своїй наївній помірності, у своїй тихо й покірно руйнівній «поступовіщині» [17, с. 409].

⁸ Пізніше подібні думки висловлював І. Ільїн: «Люди не захотіли більше вірувати, бо упевнили себе в тому, що віра є протирозумним, науково безпідставним і «реакційним» станом душі. Люди зреклися серця, бо їм почало здаватися, що серце стоїть на заваді інстинкту, що воно є різновидом «глупоті» й сентиментальності, що воно підриває людську діловитість і ставить людину в смішне становище; а «розумна» людина понад усе боїться виглядати смішною», вона бажає «робити справи» й утверджуватися в земному житті. Люди відкинули споглядання, бо їхній тверезий, прозаїчний «розум» зневажає людську «фантазію» й уважає, що найважливішим у житті є «емпіричне» та «прозаїчне». Вони витіснили із життя начало совісті, бо її живиносні поклики й докори геть не вкладаються в контекст готових розрахунків і ділових планів. І за всім цим поряд із черствим себелюбством і самосумнівом приховується удаваний сором і хибний страх: люди бояться залишитися в бідності та невідомості, вони бояться видаватися дитячими, несерйозними й смішними... Голодне самопочуття, марнославство й честолюбство поєднуються тут із боязкістю перед «суспільною думкою» [13, с. 734].

дав натомість нічого соборного й міцного... Бо хоч немає на землі нічого вічного, однак ж існують явища, порівняно дуже стійкі. *Стійким же у людей є якраз те, що за суттю своєю суперечить демократичній свободі й тому індивідуалізму, який вона зумовлює*» [17, с. 408–409]. Єдиний засіб порятунку світу від наступу європейського буржуазного лібералізму й руйнівної дії революцій, на думку К. Леонтьєва, – це Росія та її реакція⁹.

Іншу концепцію розвивав Володимир Соловйов, обстоюючи ідеал «всеедності». Якщо К. Леонтьєв ідеєю «квітучої складності» абсолютизував нерозв'язність суперечностей російської дійсності, поляризованість російської культури та суспільного життя й естетично виправдовував цей стан як ідеал розвитку в усій його повноті та різноманітності, то В. Соловйов, розвиваючи ідею «всеедності» щодо різних явищ і процесів російської дійсності й російської культури, шукав засобів запобігти роздвоєності національної культури або компенсувати її, абсолютизував її здатність з'єднувати народи, релігії, культури, синтезувати науку, мистецтво, релігію у філософії, пов'язувати воедино істину, добро (чи благо) і красу як *триєдиний Абсолют духовності*¹⁰. У цьому плані він розвивав улюблені ідеї Ф. Достоевського про те, що «краса врятує світ», що російська культура наділена «всесвітньою чуйністю», а тому – вселенською вибраністю (російський народ – «богоносець»¹¹). У ранній праці «Три сили» В. Соловйов уводить уявлення про дві полярні сили світової історії. Перша (на його думку, її репрезентує східний деспотизм, а в релігійному плані – іслам) «прагне підпорядкувати людство в усіх сферах і на всіх ступенях його життя одному верховному началу, в його винятковій єдності змішати і злити все розмаїття часткових форм, придушити самостійність особи, свободу особистого життя. Один пан і мертва маса рабів – ось останнє здійснення цієї сили» [18]. Друга сила (втілює Західну Європу й насамперед буржуазну цивілізацію Нового часу) протилежна першій: вона «прагне розбити твердиню мертвої єдності, дати скрізь свободу приватним формам життя, свободу особи та її діяльності; під її впливом окремі елементи людства стають вихідними точками життя, діють виключно із себе і для себе, загальне втрачає значення реального істотного буття, перетворюється у щось абстракт-

тне, пусте, у формальний закон, нарешті, й зовсім позбавляється будь-якого сенсу» [18]¹⁴. Цим двом негативним, руйнівним силам Сходу та Заходу протистоїть сила позитивна, творча. Адже сила Сходу, перша з двох, «виключає вільну множинність приватних форм та особистих елементів, вільний рух, прогрес»; так само і друга сила – сила буржуазного Заходу – по-своєму однобічна: вона «настільки ж негативно ставиться до єдності, до загального верховного начала життя, розриває солідарність цілого». Історіософська логіка В. Соловйова в чомусь аналогічна гегелівській «Філософії історії» з її тріадою Сходу, античності й германського світу, диктує внутрішню необхідність третьої сили, «яка надає позитивного змісту двом першим, звільняє їх від винятковості, примирює єдиність вищого начала з вільною множинністю часткових форм та елементів, творить так цілісність загальнолюдського організму й дає йому можливість внутрішнього тихого життя» [18]¹⁵. До цих двох підстав своєї філософії історії В. Соловйов додає третю, як йому видається, найсуттєвішу. Мотиви, завдяки яким слов'янству й насамперед російському народові надається таке виняткове, провіденційне значення, лежать не в площині містичного месіанства чи національної гордині. Радше підстави, до яких апелює В. Соловйов, споріднені з національним самозреченням, проklamованим західниками. Це обраність, так би мовити, від протилежного, але тим очевидніша для філософа, схильного до містичних осяянь та інтуїтивних «проривів», неминучість і непорушність такої вибраності. «Зовнішній вигляд раба, в якому перебуває наш народ, жалюгідне становище Росії в економічних та інших відносинах не тільки не можуть слугувати запереченням проти її покликання, а радше підтверджують його. Бо та вища сила, яку російський народ повинен провести в людство, є сила не від світу цього, і зовнішнє багатство й порядок щодо неї не мають ніякого значення. Велике історичне покликання Росії, від якого тільки й отримують значення і її найближчі завдання, є покликання релігійне в найвищому сенсі слова» [18]¹⁶.

До кінця XIX ст. в російському суспільстві окреслилися два полярні ідеали суспільного устрою, філософського світогляду, морально-релігійного служіння: з одного боку, леонтьєвський ідеал «квітучої складності», з іншого – со-

⁹ Водночас із демократизацією в культуру вторгаються орди «всепожираних середніх людей», яких К. Леонтьєв називає «цивілізовані хами».

¹⁰ Демократія як евідемонічна мрія Заходу (звернення всього світу у «вільно-рівний гуртожиток якихось «середніх» і розсудливих людей», абсолютно щасливих «одним мирним і справедливим поділом праці»), на думку К. Леонтьєва, суперечить усьому: естетичним ідеалам (що вимагає різноманітності характерів і становищ), релігійним віруванням (які пророкують кінець світу), моральним поняттям (вільний вибір добра і зла в гранично важких та небезпечних умовах), здоровому науковому раціоналізму (відповідно до якого будь-який еволюційний процес спочатку прагне до своєї найвищої точки, а потім падає й деградує).

¹¹ Вони зберігають відданість початковим принципам «візантизму» (міцне самодержавство, жорстка станово-класова будова суспільства, суворая православна церковність, імперська політика тощо).

¹² В. Соловйов мріяв не лише про здійснення культурного синтезу у формі «всеедності» галузей культури, доступних універсальному творчому суб'єктові, а й про синтез релігій, зближення різних конфесій, які об'єднуються в ідеал Вселенської Церкви; про єдність людської творчості й Божественного Творіння – у вигляді теургії; про єдність життя й культури, при якому культура – наука й (особливо) мистецтво – може перетворювати дійсність відповідно до ідеалів істини, добра і краси (завдання «життєбудівництва»).

¹³ Відповідно до цієї логіки, філософ надавав слов'янському світу й російському народові особливе, провіденційне, значення – «третьої сили» всесвітнього розвитку, медіативної, а тому найбільш результативної. Цю поширену тезу пізніше пристрасно спростовував Д. Мережковський, його погляди на російський менталітет можуть стати підставою для продовження наукової розвідки в історію культури Росії.

¹⁴ Загальний егоїзм і анархія, множинність окремих одиниць без будь-якого внутрішнього зв'язку – ось крайнє вираження цієї сили, яке може привести до кінця історії, до «війни всіх проти всіх», до «самознищення людства».

¹⁵ Надаючи слов'янству й насамперед Росії історичної та значною мірою трансцендентальної місії, пов'язаної з об'єднанням усього людства на засадах «солідарності цілого», переважання єдності, верховного елемента життя, пов'язаного з примиренням людства на загальному, вселенському шляху, яке не виключає ні свободи, ні прогресу, ні множинності й варіативності розвитку, ні багатства особистісних індивідуальностей, В. Соловйов свідомо вибудовував утопію, прекрасно складаючи собі звіт у тому, як мало годиться сучасна йому Росія для ролі рятівниці й об'єднаниці людства, носійки історичного прогресу, свободи, багатства особистості й духовного плюралізму. Радше філософ мав на увазі велику за своїм потенціалом, змістовим багатством і творчою неповторністю російську культуру, яка до цього часу вже посідала помітне місце в європейській і світовій культурі. Інша підстава історіософії В. Соловйова – геополітичне становище Росії між Сходом і Заходом – наптовхує на гіпотезу про її посередницький характер у стосунках між Європою та Азією в плані культурному, релігійному, політичному тощо.

¹⁶ Адже «зовнішній вигляд раба», який притаманний російському народові, – це вигляд Христа, який приймає свою хресну ношу заради порятунку людства. Така ж рятівна місія – «не від світу цього», виконувана Росією: безкорислива, мученицька, пов'язана зі спокутною жертвою, подвижництвом, самозреченням заради вищих загальнолюдських, усесвітніх ідеалів.

ловйовський – «всеедності». Ця антиномія отримає свій подальший розвиток і суперечливе розв'язання у XX столітті, коли Росію будуть потрясати революції, світові війни й жахи тоталітарного режиму, який парадоксально поєднав у собі ідеал «всеедності» й ідею «квітучої складності».

Література

- Бердяев Н.А. К. Леонтьев – философ реакционной романтики / Н.А. Бердяев // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство / К.Н. Леонтьев. – М. : Эксмо, 2007. – С. 3–27.
- Бердяев Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Судьба России: сочинения / Н.А. Бердяев. – М. : ЭКСМО-Пресс ; Х. : Фолио, 1998. – С. 267–476.
- Бердяев Н.А. Философия неравенства / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Судьба России: сочинения / Н.А. Бердяев. – М. : ЭКСМО-Пресс ; Х. : Фолио, 1998. – С. 479–730.
- Бурый А.Р. Борьба тенденций у российской культуры XIX столетия. Частина I / А.Р. Бурый // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – № 14. – С. 14–18.
- Бурый А.Р. До проблеми суперечливості російської культури XIX століття / А.Р. Бурый // Історичні, соціологічні, політологічні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Херсон, 23–24 вересня 2016 р.). – Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2016. – С. 10–15.
- Бурый А.Р. Культура XVIII–XIX століть. Академічний курс / А.Р. Бурый. – Дрогобич : Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. – 984 с.
- Бурый А.Р. Культурно-історичний розвиток Росії у XVIII столітті: боротьба тенденцій і труднощі прогресу / А.Р. Бурый // Молодий вчений. – 2016. – № 10 (37). – С. 157–161.
- Бурый А.Р. Про антиномію російської культури XIX століття / А.Р. Бурый // Нові завдання суспільних наук у XXI столітті : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, 19–20 червня 2015 року). – К. : ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2015. – С. 70–74.
- Бурый А.Р. Про деякі особливості російської культури XIX століття / А.Р. Бурый // Історичні, соціологічні, політологічні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Херсон, 17–18 жовтня 2014 р.). – Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2014. – С. 13–17.
- Бурый А.Р. Про особливості культурного розвитку Росії XVIII–XIX ст. / А.Р. Бурый // Творчість М.О. Лосського у контексті філософії та культури російського Срібного віку : матеріали Міжнародної наукової конференції 2015 р. – Дрогобич : ТЗОВ «Трек-ЛТД», 2016. – С. 227–249.
- Бурый А.Р. Про співвідношення лібералізму й радикалізму в російській культурі XIX століття / А.Р. Бурый // Сучасні виклики для суспільних наук в умовах глобалізації : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 29–30 травня 2015 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2015. – С. 8–11.
- Бурый А.Р. Світове мистецтво XVIII–XIX століть : [підручник для студентів ВНЗ] / А.Р. Бурый. – Дрогобич : Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2016. – 430 с.; іл.
- Ильин И.А. Путь к очевидности / И.А. Ильин // Ильин И.А. Почему мы верим в Россию: сочинения / И.А. Ильин. – М. : Эксмо, 2006. – С. 731–910.
- Кондаков И.В. Дихотомия русской культуры в XIX веке / И.В. Кондаков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.kulturolog.ru/library/culturology/i-v-kondakov-russkaya-kultura-kratkij-ocherk-istorii-teorii/8/4/>.
- Культурология: История мировой культуры / [Г.С. Кнабе, И.В. Кондаков, Т.Ф. Кузнецова и др.]. – М. : Издательский центр «Академия», 2003. – 607 с.
- Леонтьев К.Н. Византизм и Славянство / К.Н. Леонтьев // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство / К.Н. Леонтьев. – М. : Эксмо, 2007. – С. 127–237.
- Леонтьев К.Н. Из «Варшавского дневника» / К.Н. Леонтьев // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство / К.Н. Леонтьев. – М. : Эксмо, 2007. – С. 406–570.
- Соловьёв В.С. Три силы / В.С. Соловьёв [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html>.

Анотація

Бурый А. Р. Борьба тенденций у российской культуре XIX столетия. Частина II. – Статья.

У статті досліджено ключові бінарні смислові структури в російській культурі її «золотого» періоду. Доведено, що Л. Толстой і Ф. Достоевський поєднували обидві тенденції, притаманні класичній російській культурі, – відцентрову й доцентрову. Актуалізовано провідні тези філософії культури К. Леонтьєва, який тлумачить світ у його протилежностях, крайностях, непримирених полюсах життя. Із цієї позиції філософ критикує лібералізм і відкидає демократію в будь-яких формах як торжество натовпу й посередності. На противагу К. Леонтьєву, який абсолютизував суперечності російської дійсності й поляризованість російської культури, В. Соловйов шукав шляхи запобігання роздробленості національної культури, доводив її здатність поєднувати народи, релігії, культури. Установлено, що до кінця XIX ст. в російській культурі окреслилися полярні ідеали: леонтьєвський ідеал «квітучої складності» та соловйовський ідеал «всеедності».

Ключові слова: російська культура, лібералізм, демократія, «квітуча складність», «всеедність».

Аннотация

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

В статье исследованы бинарные смысловые структуры в русской культуре её «золотого» века. Доказано, что Л. Толстой и Ф. Достоевский представляли и сочетали обе тенденции, присущие русской культуре, – центристемительную и центробежную. Актуализированы главные тезисы философии культуры К. Леонтьева, который воспринимает мир в противоположностях, крайностях, непримиримых полюсах жизни. Исходя из этой позиции, философ критикует либерализм и отвергает демократию в любых формах как торжество толпы и посредственности. В противовес К. Леонтьеву, абсолютизовавшему противоречия действительности и поляризованность русской культуры, В. Соловьёв искал пути предотвращения раздвоенности национальной культуры, доказывая её способность объединять народы, религии, культуры. До конца XIX в. в русской культуре утвердились полярные идеалы: леонтьевский – «цветущей сложности», соловьёвский – «всеединства».

Ключевые слова: русская культура, либерализм, демократия, «цветущая сложность», «всеединство».

Summary

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

The article analyses the key binary structures of the “golden Age” of the Russian culture. The author proves that Leo Tolstoy and Fyodor Dostoevsky represented and combined in their intellectual heritage the two tendencies typical for the Russian culture, i.e. centripetal and centrifugal tendencies. The author accentuates the key notions of Konstantin Leontyev’s philosophy of culture, according to which the world is perceived in its contradictions, extremes, and irreconcilables. Taking this idea as a starting point, Leontyev criticizes liberalism and rejects democracy in principle as a triumph of the crowd and mediocrity. In contrast to Leontyev, who absolutized contradictions of Russian reality and polarization of Russian culture, Vladimir Solovyov searched for the way to prevent duality of the national culture, proving its ability to unite peoples, religions, and cultures. The author concludes with a statement that by the late nineteenth century Russian culture adopted two polar ideals: Leontyev’s ideal of the “blooming complexity” and Solovyov’s ideal of the “allunity”.

Key words: Russian culture, liberalism, democracy, “blooming complexity”, “allunity”.

УДК 141.144: 291.2:111.32

Р. А. Горбань
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри історії мистецтва та гуманітарних дисциплін
Косівського інституту прикладного та декоративного мистецтва
Львівської національної академії мистецтв

ПЕРСОНАЛІСТИЧНА ТРИНІТОЛОГІЯ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА БАРТНІКА

Тринітологія є християнським ученням про Бога, в основі якого лежить догма про єдність природи і троїчність Осіб Божих. Як зазначає український релігієзнавець О.М. Шепетяк, тринітологічна проблематика в силу своєї складності не надто часто порушується в богословських творах, якщо й порушується, то з осторогою щодо будь-яких переосмислень [3, с. 123]. Сучасний польський теолог і філософ-персоналіст, послідовник та однодумець папи Івана Павла II Чеслав Станіслав Бартнік у богословських і філософських працях протягом кількох десятиліть розробляє зазначену тематику з позиції персоналізму, виходячи із завдання переорієнтації католицької теології на створення філософії цілісної людини, задекларованого на II Ватиканському Соборі.

Незважаючи на майже 80-літню діяльність польського мислителя на теренах філософії й богослов'я, що справила вагомий вплив на формування нових обрисів католицької теології, ім'я Ч.С. Бартніка є маловідомим в Україні. Його науковий доробок, який становить 59 томів, залишається поза увагою вітчизняних перекладачів і дослідників. Виняток становлять дві монографії: наша [2] і фрагменти ще не надрукованої роботи П.Р. Василюка [1].

Наша стаття спрямована не лише на введення постаті Ч.С. Бартніка в наукове коло українських богословських і релігієзнавчих досліджень, а й має на меті висвітлити особливості персоналістичної інтерпретації католицьким теологом тринітології.

Тринітологія є християнським ученням, яке висвітлює питання істоти й дійсності Бога. Тринітологія, як зазначено раніше, ґрунтується на догмі про єдність природи і троїчність Осіб Божих, що була сформульована в межах Першого Нікейського (325) та Першого Константинопольського (381) Вселенських Соборів. Роздуми людства над питанням про істоту Бога та його дійсність починались, як доводить сучасний католицький богослов М. Русецький, від загальних уявлень, пов'язаних із теїзацією окремих явищ природи, і появи політеїзму в первісних релігіях до створення концепції монотеїзму, яка була найбільш розвинена й утверджена в іудейському середовищі [17, с. 22–25].

У двотомному теологічному трактаті «Католицька догматика» (1999–2003) Ч.С. Бартнік висловлює думку, що найважливішими в іудейському монотеїзмі варто вважати твердження, які вказують на особове буття Бога й наголошують на аспекті його існування (на кшталт «Я той, хто є», «Я є») чи персональної присутності Бога в історії Ізраїлю. Теолог зазначає, що в Старому Завіті вчення про Бога чимраз більше набуває особових рис, Ягве виявляє себе як «Хтось» чи «Я», причому ці формулювання виражають не лише дослівне лінгвістичне значення, а й указують на особове ество Божества. Бог Ізраїлю має власне ество і власне «Я», він є Особою, оскільки відзначається безмежною дійсністю буття суб'єкта самого в собі з відповідним ставленням до світу та належними зв'язками з ним. Ч.С. Бартнік указує на те, що іудейський Бог має всі структурні сфери особи: пізнання, волі, прагнення та дії. Ягве все розумно влаштував, розподілив, визначив, окреслив, має власний задум щодо світу й усього буття. Визначальною його рисою виявляється любов, передусім любов до людини, адже вся Божя Особа спрямована на людство, присутня в ньому та знаходить у ньому свою реалізацію, творячи спільноту любові з усім людством і кожною людиною окрема. Ягве присутній на кожному етапі життя людини: під час народження, у житті, екзистенції, бутті, історії. Він знає людину

до найпотаємніших її глибин, веде її, опікується її життям. Спочатку підкреслюється дія і присутність Бога Ізраїлю в спільноті осіб, але згодом усе більшого значення надається кожній окремій особі. Між Ягве й людьми існують персональні (особові) взаємозв'язки. Любов між Богом і людиною закладає основу любові між людьми. Головне, що в П'ятикнижжі Мойсея Бог складає з людиною як особа з особою Завіт, який є фундаментом своєрідної угоди, що корелює міжособові боголюдські взаємини [6, с. 66].

Найбільше особових форм Бог набуває в християнському вченні, яке виявило всю повноту його особового буття. Уже богослови Ранняго Середньовіччя, а згодом і вчителі Церкви, зокрема Тома Аквінський, давали метафізичне пояснення старозавітним формулюванням, висвітлюючи істоту Бога як абсолютне самодостатнє існування (*ipsum esse subsistens*), як повноту буття, екзистенції та життя. Вони розглядали Бога як Особу в повному розумінні цього слова, яка є джерелом, змістом і метою всього іншого існування й осіб.

У статті «Особа» у Святий Трійці Ч.С. Бартнік стверджує, що в християнстві, особливо останньої доби, дедалі виразніше звучить прозопоїчна концепція Бога, яка бере початок із факту людської особи та простує шляхом того, що в ній є найбільш абсолютним. На перший план, залишаючи й оминаючи непотрібні антропоморфні аспекти, виходить тематика персональності: особових структур, рис і властивостей, персональної суті й істоти людської та Божої. На думку польського мислителя, за допомогою такого очищення й підкреслення образу людської особи формується образ нествореної, вічної, істинно субзистентної та самодостатньої Особи, яка спричиняє життя й існування інших осіб, відносних і створених. Бог стає тим, Хто остаточно та повністю персоналізує всю дійсність [10, с. 69–70].

У першому томі «Католицької догматики» Ч.С. Бартнік наполягає на тому, що особа – це існування когось і в комусь і хтось, хто існує, здійснюється, реалізує себе за посередництвом і допомогою існування; це також абсолютна тотожність буття із собою, нескінченне самозаглиблення істоти всередину себе, у свою внутрішню глибину, цілісність; а ще це містерія ества, повна наповненість змістом суб'єкта. Польський теолог зазначає, що в Богові присутня абсолютна суб'єктність буття, тотожність буття з пізнанням, правдою, волею, прагненням, любов'ю, свободою, актом самовираження, дією та вчинками в межах власного ества й у виявах назовні стосовно іншого буття. Особа сама по собі – це хтось перворідний, первісний, первобутній, споконвічний. Не під силу цілком визначити її істоту, суть і повноту, можна лише частково її описати. Однак без поняття особи й особових категорій неможливо відтворити правдивий образ чи уявлення про Бога. Неймовірно, на розсуд Ч.С. Бартніка, виявляється поняття неособового Бога, оскільки такий не персоналістичний погляд виходив би за межі метафізичної аналогії щодо твореної суті людини, відтак людину не можна було б уважати створеною за образом і подобою Бога, адже не було б змоги пізнавати Бога, говорити про його любов, спільність і єдність із людською істотою. Бог не міг би бути взірцем і метою людських дій, вчинків, життя. Тому персональність буття й істоти Бога виявляється єдиною можливою та правильною. Вона дає змогу розуміти і сприймати Бога, а також стає способом і знаряддям будування теологічного образу Бога як буття абсолютно досконалого, існуючого, з яким людина могла б утворити властиві їй особові

взаємини та зв'язки (relatio) [6, с. 95]. Католицький філософ наполягає на тому, що Бог є особовою сутністю, себто кимсь – собою, суб'єктом, а не чимсь – якоюсь формою або ситуацією буття, об'єктом. Відзначається повнотою персоналістичного існування в собі, будучи Три-особовим, Бог виявляється спільнотним особовим буттям. Він має прозополічне (особове) існування, тобто становить особову дійсність, яка реалізує свою особовість. Натомість людина є лише віддаленим Божим віддзеркаленням, знаком, образом, іконою [6, с. 133].

Ключовим твердженням християнської теології є догма про Триособовість Бога, яка виходить із розуміння того, що Бог один у Трьох Особах: Отця, Сина і Святого Духа. Той, хто досліджує питання тринітології, повинен остерігатись профанного погляду щодо її мови, уявлень та образів.

Як засвідчує Ч.С. Бартнік, у усвідомленні тринітарних правд та образів Бога традиційна мовна семантика має бути перетворена «теологічним розумом», оскільки значення і площина тут зовсім інші [6, с. 217]. У сфері тринітології звичайні категорії й поняття можуть суттєво відрізнятись від теологічних. У цій сфері не існує рівнозначності, а панує аналогія й метафоричність, тобто подібність між цілком різними речами. Мова тринітології часто складна, умоглядна та абстрактна. Вона вимагає істотних перетворень у категорії і площини зовсім іншого плану та характеру, потребує семантичних операцій і відповідного пристосування.

Сучасна теологічна герменевтика вважає середньовічну теологію занадто спрощеною та реїстичною, зведеною до приземлених речей, рис і образів. Натомість персоналізм пропонує набагато кращі можливості представлення правди про Триособового Бога, зокрема про містерію Трійці. Основою тринітарної правди з персоналістичного погляду є твердження, що Бог реалізується й існує у трьох Особах, таким себе являє створеному світу та передусім людям, зав'язуючи з ними особові відношення (relatio), приймає до свого особового світу.

Адекватною моделлю представлення Триособового Бога Ч.С. Бартнік вважає модель реляції ества. Один Бог у своїй істоті творить три співвіднесення (relatio), жодне з яких не зливається з іншим, а залишається собою відповідно до Божих Осіб Пресвятої Трійці. Кожне зі згаданих відношень (relatio) виявляється абсолютно досконалим стосовно двох інших. Отець є Реляцією-Основою (засадою), Син – Зворотною Реляцією, яка підтверджує реляцію Отця, відповідаючи на неї, а Святий Дух стає Остаточним Здійсненням із утвердженням реляції Отця-Сина. У запропонованій моделі актуалізуються три абсолютні Ества: Пра-«Я» Отця, яке реалізується в «Я» Сина («Ти»), яке, у свою чергу, знаходить власну реалізацію в «Я» Отця («Ти»), ці обидва «Я» знаходять свою реалізацію в постаті «Я» Святого Духа, яка водночас стає «Я Спільнотним» або ж «Ми Спільнотні» Осіб Пресвятої Трійці, причому відносини-зв'язки (relatio) «Ти» стають ідентичними самореалізації «Я» [6, с. 220].

У Пресвятій Трійці не існує Трьох Індивідів, як уявляє дехто. Сучасна прозопологія відкидає ототожнення особи з індивідуумом як із якоюсь окремішністю, суб'єктивністю. Особа не заперечує спільного, колективного й об'єктивного буття в значенні існування багатьох буттів, груп, спільнот, навпаки, передбачає своє існування в цілості дійсності різних буттів, в універсумі буття. Особа є собою і стає собою завдяки внутрішній пов'язаності й відношенням (relatio) зі спільністю буття, завдяки універсальному характеру буття. Оскільки особа у своїй істоті та суті має реляційний характер, то вона спрямовується на когось, на іншу особу, подібно відбувається й у Пресвятій Трійці, де одна Особа спрямовується на іншу, і так твориться спільнота Осіб, зв'язаних поміж собою особовими взаєминами (relatio).

Із персоналістичного погляду у Пресвятій Трійці особова субзистенція ототожнюється зі своїм співвіднесенням до іншої особи. У Трійці особа є собою завдяки тому, що виявляється абсолютним співвіднесенням (relatio). Субзистенція «буття для» в послідовності ототожнюється з «буттям у собі», із цілим світом «Я», іншими словами, субзистен-

ція й відношення (relatio) в Божові ідентичні собі. Кожна Божа Особа вступає у відношення (relatio) з обома іншими Особами в їх відмінності від неї. Особа Отця реалізує себе тоді, коли вся є, існує для Особи Сина в Дусі і для Духа. Син здійснює себе, коли весь є для Особи Отця в Дусі і для Духа. Разом Отець і Син існують для Духа, творячи спільноту. Святий Дух реалізує себе, коли стає союзом, спільнотою, зв'язком любові, який пов'язує всіх в одну спільноту, комунію Трьох Осіб. У підсумку Трійця має спільнотний характер у персоналістичному аспекті [10, с. 74].

У статті «Теологічний персоналізм кардинала Кароля Войтили» (1979) Ч.С. Бартнік розглядає особові відносини-зв'язки (relatio) у тринітарній структурі. Він зазначає, що кожна Особа Пресвятої Трійці становить категорію «Я» зі структурою абсолютно для «Ти», тобто для іншого. Усі «Я» становлять у Божові тринітарне «Ми», будучи субструктурою стосовно абсолютного «Ви». При цьому кожна з Осіб абсолютно єдина у своїй суті. «Ми» не перетворюється тут у якесь спільне Ество, індивідуалізоване на засадах Комунії, воно будеється на основі реальної іншої Особи – тринітарного «Ти» й «Ви». На переконання католицького філософа, звичайне редукування Трійці до спільного загального «Ми» було б суб'єктивізацією Трійці та спрощенням категорії спільноти, де б губилося справжнє, цілісне «Ми», а виникало б якесь абстрактне «ми». «Ми» – це спільнотна особа в Трійці, а «Ви» – структуральне підтвердження й підкреслення. Також варто розуміти, що немає якихось двох різних Трійць: суб'єктивної й об'єктивної, оскільки між «Я» і «Ти», з одного боку, та «Ми» і «Ви» – з іншого, немає реального протиставлення. Тринітарна діалектика відзначається особливою містерією, де особа переходить у стан спільноти, а спільнота немовби «повертається» у своїх особових буттях у кожную особу, чим твориться реальна особова окремішність трьох «Я» [11, с. 54].

Розглядаючи особу як есхатос культури у філософсько-теологічному трактаті «Культура і світ особи» (1999), Ч.С. Бартнік наголошує на тому, що особа у своїй істоті спрямована на іншу особу, спільноту осіб, насамперед на Особи Божі. У питомих й абсолютних значеннях особа присутня тільки в Бозі, де кожна з Божих Осіб є даруванням себе іншій Особі, подібно як і всі Особи Пресвятої Трійці перебувають в абсолютній комунії – повній єдності та єднанні. Цілість стану і процесу, які мають місце в Божих Особах, можна назвати, на думку польського мислителя, «Тринітарна Персонація», тобто найвищим, абсолютним станом Особового Буття [8, с. 67]. Бог – це єдність Істоти, яка сформована й творить єдність Трьох Осіб: Отця, Сина і Духа. Причому Особи Пресвятої Трійці становлять найвищу розумну підставу, обґрунтування людської особи.

Можна говорити про метафізичну істоту Трійці, як це має місце під час тлумачення метафізичної істоти Бога, яка виявляється на фундаменті реального існування в здійсненні Особи за допомогою іншої Особи й у стосунках із нею. Тринітологія Августина й Томи Аквінського трактувала Бога в категорії одного суб'єкта, де кожна Особа реалізує сама себе і є самодостатньою, що, власне, й зумовило ідею одного суб'єкта. Ч.С. Бартнік пропонує доповнити ці основні теологічні твердження персоналістичним підходом, зокрема згаданою системою особових відношень (relatio) у Пресвятій Трійці, де кожна Особа є повним даруванням себе Іншій Особі та за посередництвом Іншої Особи. Так, у структурі тринітарних відношень (relatio) формується площина міжперсонального самодарування, створення комунічної спільноти. Трійця – це реалізація себе Богом у Трьох Особах. Даруючи себе іншій Особі, жодна з них не перестає бути собою, а, навпаки, утверджує себе, ще більше стає собою, Особою. Бог Отець перетворюється на Особу завдяки даруванню свого Божества, оскільки через акт дарування у своєму естві стає дійсністю, кимось, хто існує для інших Осіб. Він існує, «народжуючи» та «вдмухуючи» життя в усе, даючи життя й існування іншим Особам. Бог Отець одночасно набуває свою персональність у Сині, який приймає Буття Боже й віддячує взаємністю, вступаючи у відносини-зв'яз-

ки (relatio) з Отцем, чим реалізує Буття Боже. Завдяки акту дарування та відповіді на нього через механізм відношень (relatio) Бог Отець стає Отцем з особовими рисами, а Син стає Особою. Бог також уособлюється в Дусі, який є результатом відносин-зв'язків (relatio) і єднання та комунії Осіб, й існує в спосіб цього єднання як Особа (особове буття Боже). Ці взаємовідношення (relatio), за висловом Ч.С. Бартніка, «створять природу Бога» [10, с. 77] і мають прозопічний характер, включаючи в себе закорінену нескінчену Суб'єктність і цілий особовий світ. Вони відзначаються характерними особовими властивостями: особа пізнає себе, свою сутність і сутність інших Осіб, відчуває та бачить їхню красу і глибину, любить і захоплюється ними, творить себе та їх, прагне встановити зв'язок і єдність із ними, співдіє. Особа для Особи в Пресвятій Трійці кожна по-своєму невичерпна в глибині свого ества та завжди знаходиться в дії, єдності й творенні особових відношень (relatio).

Усе згадане шляхом зворотного руху взаємно співвідноситься й реалізує кожну Особу, тому кожна Особа Трійці є собою завдяки іншим Особам. Відтак метафізичною істотою Трійці є екзистенціальна спрямованість на іншу Особу. Тут присутня глибока діалектика передусім тому, що самореалізація Особи в Трійці ототожнюється із взаємним, безкорисливим самодаруванням. Дарування себе іншій Особі створює можливість самореалізації, здійснення свого «Я». При цьому жодна з Осіб не потребує доповнення з боку іншої, бо кожна окремо є цілковитим Богом, повнотою Божества. Син і Дух нічим не завдячують Отцю, кожен із них по-своєму творить істинність Отця.

Польський теолог пояснює, що Особи в Бозі не мають характеру чи рис довільності, а окреслені абсолютною конкретикою й водночас творять абсолютну творчу свободу. Бог у собі завжди є всім, тому кожна тринітарна Особа керується власним «Я» і жодне «Ти» чи «Він» не змушує до небажаної дії, не порушує свободи Інших Осіб. За цим принципом Божі Особи творять особу людську, надаючи їй за власним взірцем конкретності, субзисненції, самодостатності, нескінченності, надихають її свободою і творчістю, не жадаючи від людини нічого та ні до чого не примушуючи. Законом й укладом творіння керують любов і свобода, які відвічно є основою існування, життя, здійснення та завжди реалізують себе самих, постають як своєрідний стан сформованості, непохитності й водночас як постійний Акт, Дія.

У статті «Віра і теологія в персоналістичному розумінні» (1982) Ч.С. Бартнік зауважує, що в особовий спосіб відбувається й зв'язок (relatio) Бога зі Світом, тому дійсність постає як персональне буття Бога, де панують взаємний зв'язок, комунія, особова цілість і єдність [14, с. 46].

Із позиції персоналізму в сучасній тринітології виділяють два головні елементи, які визначають істоту Особи: реальне існування й суб'єктне «я». Особи Трійці такі ж реальні, як сам Бог, оскільки і творять його як триєдину сутність. Стосовно питання існування, то йдеться не лише про звичайне ствердження буття Бога як такого, а про значно глибшу площину – динаміку існування Трійці в повноті цього значення. У Бозі існування є чимось реально тотожним істоті Осіб Божих. У Богові існування є його сутністю, а «сутність полягає в існуванні в буквальному значенні» [6, с. 226]. Між існуванням в аспекті природи Бога та існуванням в аспекті Осіб Божих існує тільки уявна, умовна різниця, хоча й важлива. Між природою Бога та його існуванням існує умовна різниця, подібно як між кожною Особою Трійці зокрема та існуванням Трійці. Натомість реальна різниця існує тільки між особовими існуваннями, подібно як між відношеннями (relatio) в Бозі (Трійці).

Існування тісно пов'язане з природою Бога, тобто його істотою. Воно творить природу людини само по собі. Бог є існуванням так, як він себе об'явив у Старому Завіті іудеям. Існує реальна ідентичність між Особами Трійці (всіма разом і кожною зокрема) й Істотою Бога, тобто існує реальна тотожність Істоти Бога з Отцем, Сином і Святим Духом. Їх не потрібно вважати трьома учасниками якоїсь абстрактної «природи», подібно до людських осіб, які всі беруть

участь в одній природі людини. У Богові кожна з Осіб у своїй повноті має одну й ту саму природу, власну природу. Природа не є тим, що дає їм Божество, буття Богом, вони всі Троє творять природу Бога.

Існування Боже досягає своє реальне вкорінення суб'єкта в Особах, творячи «персональне існування» чи особове існування, тобто існування в Особах. Ч.С. Бартнік переконаний, що подібно до побутуючих тверджень про першість Осіб варто також стверджувати першість персонального існування. Найкраще це відображає Особа Отця, яку можна вважати Початком, Джерелом Божества. Першість персональності буття Бога становить першість існування, тобто вони тісно пов'язані, й існування Бога – це передусім особове існування, саме його потрібно ставити на перше місце під час розгляду питання Бога. Існування ототожнюється з Особою, оскільки саме Особа реалізує існування і здійснює саму себе на основі існування, зокрема відносин-зв'язків (relatio) для когось, із кимось чи разом із кимось. Тому Бог становить тринітарне особове існування, тобто буття особи, існування особи й в особі та екзистенціальний стан буття як особи (Esse Personale, Existere Personae et in Persona, Existencia ut Persona). Польський теолог пише: «Існування Боже (Esse Divinum) має іпостась не лише як Esse Naturae, але передовсім як Esse Personae, тобто як Особове Існування, Особотворче (Einaī prosopopietikon, Esse Personalia)» [6, с. 227–228]. Особа в Трійці має характер персонального існування у формі неповторного відношення (relatio) до двох інших Осіб, Реляцій, Існування.

Ч.С. Бартнік пояснює, що одне й те саме існування в Трійці закладається в безпочатковий спосіб в Отці, якого в теології прийнято називати «Початок без початку» або ж так, як у Старому Завіті, – «Той, Хто Є». Предвічне «народжування» Сина постає як «давання» йому Синівського Існування, а Святий Дух стає наслідком, уособленням, формою і постаттю комуніальної реалізації Існування Осіб Отця й Сина. Природа Божого буття ідентична кожній Особі, одночасно має реляційний характер і властива собі самій у особовій площині [10, с. 342].

Польський мислитель зауважує, що три «Я» в Богові – це не лише три способи одного й того самого існування, а й три реальні існування. Як кожна з трьох Божих Осіб, так і всі разом творять одне й те саме існування, але в площині відношень (relatio) представляють три окремі особові існування, тобто кожна з Осіб одночасно є власним особовим існуванням. Усе зазначене має не уможлидний, теоретичний, а дійсний, реальний характер. Тринітарне Існування Бога – це три Особові Реальності. На думку Ч.С. Бартніка, якби кожна з Божих Осіб не мала власного особового існування, співвіднесеного зі своїм «Я», то це була б не реальна, а есенціальна чи скриптуралістична, лінгвістична тринітологія. Існування в Трійці тісно пов'язане з особовим «Я» кожної тринітарної Особи. Існування стає аксіальним пунктом, де перетинаються потрійність (три Особи Божі) й одинність (один, єдиний Бог). Тому існування, зазначене людським «є», – це не просто ствердження реальності буття тринітарного Бога, а вираження нескінченності дійсності Бога як глибинної екзистенції, більше того, самої Екзистенції [10, с. 75]. На думку філософа, існування не потрібно зводити до звичайного есенціального факту, адже воно реально тотожне Істоті Бога й Особам Божим, позаяк у Богові існування є його сутністю, а сутність Бога полягає в існуванні. Відтак існування варто трактувати як сутність Божої природи. Отже, існування властиве Богові, належить йому на підставі природи його буття, воно зумовлене повнотою й абсолютністю Божого буття.

Персональне існування становить первинний синтез ества і субстанції. Прийняття такої концепції дає змогу уникнути прозопічного суб'єктивізму й екзистенціального релігізму. Пресвята Трійця має характер існування ества, тобто об'єктивно-суб'єктивний характер не завдяки звичайному зіставленню двох згаданих сфер, а з огляду на їх внутрішнє проникнення, яке дає змогу говорити про особи в Бозі, оскільки творить Особи.

У «Персоналістичному нарисі католицької теології» (1993) Ч.С. Бартнік вказує, що, згідно з християнською традицією, термін «особа» у вузькому значенні стосується лише Бога, радше Трійці, де Особа має абсолютно досконалий характер, існує завдяки самій собі та без обмежень з боку істоти [9, с. 104]. Стосовно людини згаданий термін можна використовувати тільки в значенні далекої аналогії, еталоном завжди залишатиметься Особа Божя, яка є «особою» в абсолютному значенні, тим часом у людині вона має тільки віддзеркалення як зародок для переходу в стан «особи» в повному значенні [10, с. 69]. Натомість багато теологів вимагають вилучити з ужитку тринітології термін «особа», мотивуючи змінами його семантики, зумовленими розвитком сучасної психології й соціології, та зведення до занадто приземленого стану чи навіть до антропоморфності Бога. Як, наприклад, це робить відомий кальвіністський теолог К. Барт, замінивши поняття «особа» на поняття «модус», тобто спосіб буття Бога. Ч.С. Бартнік наполягає на тому, щоб залишити цей термін і поєднати згадані позиції, доповнюючи їх і беручи до уваги персоналістичну систему. Тим часом одна з дослідниць персоналізму, Г.А. Юлдашева, відзначає, що вчення про три Особи в Бозі, яке становить складну діалектику трипостасної єдності Бога як Особи, стало основою персоналістичного утвердження категорії й поняття «особи» як найвищої цінності та буття [4, EP].

Бог є буттям завдяки персональності, стверджує Ч.С. Бартнік у статті «Розуміння реальності в персоналізмі» (1989). На його думку, безособовий Бог був би внутрішньою суперечністю, незрозумілою й абсурдною антидійсністю. У Бозі існує єдність об'єктна та суб'єктна, але об'єкт (природа й істота) отожднюється в потрібний спосіб із еством кожної Божої Особи, при цьому об'єктність не перейшла в стан суб'єктності, а суб'єктність – у стан об'єктності. Таке можливо завдяки Богу в трьох особах, у ньому першість належить особовому існуванню, яке не нівелює особової істоти Бога. Відбувається самоперсонація на основі тождності існування та істоти [12, с. 9].

Персональний Бог, що існує в Особах, є первинною основою і джерелом персонації (отримання особового існування) всього буття, зокрема людини. Бог дає свою особову властивість і буття похідним від нього особовим буттям, даруючи особове існування не лише як Бог Творець, а й як Особовий Бог. У цей спосіб завдяки персоналізації він позбавляє суперечності будь-яке буття. Те, що неперсональне у своїй суті, не може розрізнятися у категоріях буття й небуття. Усе, що створюється, отримує своє наповнення Творцем, стаючи реальністю у співвіднесенні до Особи, яка його створила, тому «Абсолютне та похідне від нього буття зумовлені категорією персональності» [12, с. 10]. Бог власне і є особовим буттям, інакше неможливим було б існування створеної особи, позаяк людина, будучи особовим буттям і водночас будучи твором безособового Бога, була б досконалішим за свого Творця буттям. Із цього приводу польський дослідник К. Гуджж зауважує, що безособовий Бог не міг би бути для людини метою особової реалізації, взірцем, до якого варто прямувати у власному здійсненні [15, с. 209].

Ч.С. Бартнік відмічає, що якби Бог був одноособовий, то це також суперечило б абсолютності й досконалості його буття, оскільки виявляло б його як самотнього індивіда, в якому немає повноти особового буття, що її створює зв'язок (relatio) з іншою особою. Адже сутність особи є її співвіднесення (relatio) до іншої особи, що дає змогу розвиватися й реалізувати своє особове буття. На цій підставі основою Бога є тріадна особовість, яка переходить у площину тісної, глибокої Особової Спільноти. Тому істота Бога є спільнотою Осіб, де кожна з Осіб існує на основі й «в» інших Особах, завдяки їм і для них. Кожна з тринітарних Осіб є собою на підставі інших Осіб, при цьому «три» означає не тільки число, а спосіб існування. Бог один у трьох Особах тому, що він являє собою «єдність особової комунії» [9, с. 108]. Особа – це не якесь окреме буття, а тринітарні

особові відношення (relatio). Конкретне існування, Боже й людське, осягає свою мету, гідність і сенс в іншій особі, у спільноті осіб. Тому Бог у християнстві становить єдність спільноти осіб. Він у своїй сутності має спільнотний характер, причому спільноти осіб. Особа існує для інших осіб і стає сенсом двох інших, у цей спосіб Пресвята Трійця постає як Хтось, найвища істота та найвище існування.

Як зазначає польський теолог Е. Озоровський, Ч.С. Бартнік не творить якоїсь нової концепції особи в Трійці, а лише систематизує, доповнює та вдосконалює її розуміння, спираючись на попередні концепції і твердження [16, с. 360]. Трійця й надалі залишається найбільш таємничим, до кінця не зрозумілим Буттям Бога, поряд із безліччю спроб дослідити й описати його. У своїх філософсько-теологічних працях Ч.С. Бартнік однозначно стверджує тезу про те, що Бога неможливо зрозуміти без категорії «особи». Попри приземленість терміна «особа», без його посередництва неможливо інакше уявити тринітарну сутність Бога. Для того щоб цей термін використовувався правильно, польський теолог пропонує застосовувати персоналістичний підхід і прозопоїчні категорії, які, власне, дають змогу максимально зберегти семантику поняття «особи» стосовно Трійці. Хоча Біблія не послуговується зазначеним терміном, але чимало теологів Ранняго Середньовіччя й учителів Церкви вживали його як найбільш адекватний ідеї Бога. Ч.С. Бартнік уважає, якщо в поняття «особа» вкладати відповідний зміст, то можна робити поступальні кроки у відкритті таємниці тринітарного Бога.

Таємниця Трійці стає виразним запереченням індивідуалістичного персоналізму, вказує на реляційний характер особи та кидає світло на дійсність створених осіб, передусім людських, виявляючи цим їхню сутність. Аспект співвіднесення, який міститься в бутті Осіб Божих, варто зарахувати до категорії людських осіб, які створені за взірцем Божих і мають ту саму структуру особового буття. У світлі Божих Осіб і тринітарних відношень між ними можна побачити правду про людину, її особову сутність і мету. У Трійці виявляється і спільнотна сутність особи, адже Божі Особи, становлячи абсолютну спільноту, стають основою та джерелом людського спільнотного буття. На це вказує навіть створення людини чоловіком і жінкою як спільноти буття.

Християнське розуміння і тлумачення людських дій і вчинків вказує на можливість особової реалізації людини посередництвом єднання з Божими Особами й тільки в такий спосіб. Особа здійснює себе через релігійно-моральні вчинки в Особі Христа. Як зауважує Ч.С. Бартнік, тільки в найвищій і найдосконалішій Особі можна досягнути власну повноту і звернення [7, с. 192]. Християнин постає перед обличчям здійснення себе в абсолютний, повний і трансцендентний спосіб у правді, любові та свободі. За словами польського мислителя: «Communitio personarum дає наслідок у постаті communitio sanctorum» [13, с. 476]. Усе це здійснюється на шляху реалізації себе за допомогою дії, а конкретно – вчинків.

У праці «Персоналістичне християнство» (2003) Ч.С. Бартнік вказує на те, що персоналістична концепція Трійці відкриває повноту правди терміна «особа», стверджуючи, що основу поняття «особа» творять субзистенції та відношення (relatio), які взаємно доповнюють і співіснують, будучи тісно пов'язаними. Звідси особа постає як буття в собі й буття для іншого, тобто реляційне буття. У Божові вони існують відвічно, так що кожна Особа окремо не може існувати без інших. Таке розуміння особи та застосування його до Бога сприяє відкриттю правди про те, що Бог існує як Спільнота Осіб і становить єдність потрібності. Єдність Осіб Божих створює повноту і глибину Божества [5, с. 201]. Отже, в інтерпретації Ч.С. Бартніка тринітологія набуває рис не іманентності, а трансцендентності. Дійсність світу постає перед величчю Бога, єдиного в Трьох Особах, а незбагненна містерія Трійці стає остаточною мірою й категорією дійсності, людини та світу, де все зростає до міри величчя й досконалості триособового Бога. Тому в остаточному

підсумку триособового буття Бога стає підставою будь-якого персоналістичного змісту, ідей і структур.

У «Персоналістичному християнстві» Ч.С. Бартнік описує роль, яку відіграє кожна Особа Бога в структурі тринітарних відношень. Бог Отець постає як Творець і Початок усього, надаючи зміст і буття кожному створінню. Він зав'язує міжперсональні відношення з людиною та веде її в екзистенції. В Особі Сина твориться нова дійсність людини. У його втіленні відбулось тісне, органічне поєднання людської та Божої природи як особове об'єднання двох центрів в одній особі зі збереженням істотної різниці між ними. У ньому започатковується і здійснюється реалізація людської особи до рівня Божества. Найбільш суб'єктивний і внутрішній характер єдності відбувається в Особі Святого Духа. Йому належить функція творення й наділення кожної людської особи необхідними силами та здібностями. Він стає Духом кожної людської особи. У співпраці з ним відбувається налагодження зв'язку й тісної єдності з Богом [5, с. 202]. У такий спосіб уся Трійця, становлячи основу особового єства людини, наповнює її екзистенцію та веде в процесі особового здійснення відповідно до Божого Буття. З погляду персоналістичної теології людська особа знаходить найближчий шлях своєї реалізації на взірці Трійці за посередництвом і через Особу Христа. У ньому й через нього, через його Особу людина приходить до спільнотного життя Трійці та може брати участь у житті Трійці як особовій спільноті любові і єдності. Польський мислитель зазначає, що відкритість людської особи на Бога не має якогось індивідуального, відокремленого характеру, а формується в містерійну спільноту осіб, у якій народжується та здобуває реалізацію свого буття, але повноту свого особового буття осягне тільки в Особах Божих [14, с. 47].

Отже, згідно з персоналістичною інтерпретацією Ч.С. Бартніка, догма про Триособовість Бога є основою в християнському вченні, оскільки відкриває не лише правду про Бога, а й сутнісну правду про людину, поглиблюючи розуміння самого поняття «особа» та розширюючи його зміст і семантику. Польський мислитель наполягає на тому, що тринітарну догму варто розглядати у світлі системного персоналізму, рішуче відкидаючи індивідуалістичний і натуралістичний підходи, які створюють приземлений чи антропоморфного образ Осіб Божих. На переконання католицького богослова, особи Пресвятої Трійці передусім утворюють істоту Бога, і лише в другу чергу Бог є Триособовим, адже природа Бога не вичерпується лише містерією Божих Осіб, у ньому присутні ще безліч інших істотних сфер і площин. Тринітарні особи становлять сенс і зміст існування й істоти Бога, його основу та суть, завдяки їм і з огляду на відношення (*relatio*), які відбуваються між ними, Бог у християнстві постає як Подія, Дія, Акт у фокусі любові і свободи. Попри обтяженість новими значеннями зі сфери психології й соціології терміна «особа», відтак утруднення розуміння поняття «особа» в сучасному богослов'ї, Ч.С. Бартнік не тільки не відмовляється від цього терміна, а бачить у самому понятті невичерпаний потенціал на шляху розкриття таємниці тринітарного християнського Бога. Цілком очевидно, що аналіз нових підходів, які впливають на розвиток сучасної теології, не може залишити поза увагою персоналістичну інтерпретацію тринітології, здійснену польським мислителем, тому філософсько-теологічна спадщина Ч.С. Бартніка має безумовний потенціал для подальшого дослідження як у ділянці богослов'я, так і в галузі релігієзнавства, зокрема, на українських наукових теренах.

Література

1. Василів П.Р. Любов у Христі. Персоналістична інтерпретація благодаті в універсальному персоналізмі та в догматичному богослов'ї Чеслава Станіслава Бартніка / П.Р. Василів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://evangelizacja.io.ua/s2439685/bogoslovski_pidstavi_pochitannya_moshchey_svyatih_yak_providnikiv_bojoe_blagodati.

2. Горбань Р.А. Реалістичний універсальний персоналізм Чеслава Станіслава Бартніка: [монографія] / Р.А. Горбань. – К.: Білий Тигр, 2016. – 484 с.

3. Шепетяк О.М. Тринітарне богослов'я Карла Барта і Карла Ранера / О.М. Шепетяк // Вісник Дніпропетровського університету. Серія «Філософія. Соціологія. Політологія». – Вип. 24 (2). – Дніпропетровськ: Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2014. – Т. 22. – № 9. – С. 118–124.

4. Юлдашева Г.А. К проблеме понимания и интерпретации исторического процесса как фактора самоопределения личности / Г.А. Юлдашева // Credo New. – 2000. – № 5. – С. 69–84. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://credonew.ru/content/view/198/52/>.

5. Bartnik Cz.St. Chrzęścijaństwo personalistyczne / Cz.St. Bartnik. – Lublin: Standruk, 2003. – 455 s.

6. Bartnik Cz.St. Dogmatyka katolicka / Cz.St. Bartnik. – Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999. – Т. 1. – 1999. – 861 s.

7. Bartnik Cz.St. Dotknąć Boga Żywego: różne szkice teologiczne / Cz.St. Bartnik. – Lublin: Standruk, 2004. – 450 s.

8. Bartnik Cz.St. Kultura i świat osoby / Cz.St. Bartnik. – Lublin: Standruk, 1999. – 566 s.

9. Bartnik Cz.St. Personalistyczny zarys teologii katolickiej / Cz.St. Bartnik // Roczniki Teologiczne. – 1993. – № 40. – Z. 2. – S. 103–114.

10. Bartnik Cz.St. Personalizm / Cz.St. Bartnik. – Wyd. 2 popr. i poszerz. – Warszawa: O. K., 2000. – 530 s.

11. Bartnik Cz.St. Personalizm teologiczny według kardynała Karola Wojtyły / Cz.St. Bartnik // Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. – 1979. – № 22. – Nr. 1–3. – S. 51–60.

12. Bartnik Cz.St. Rozumienie rzeczywistości w personalizmie / Cz.St. Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1989. – № 36. – S. 5–21.

13. Bartnik Cz.St. Teologia społeczno-polityczna / Cz.St. Bartnik. – Lublin: Agencja Wschodnia, 1998. – 543 s.

14. Bartnik Cz.St. Wiara a teologia w ujęciu personalistycznym / Cz.St. Bartnik // Przegląd Powszechny. – 1982. – № ½. – S. 37–48.

15. Góźdz K. Chryzologia „spełnienia osobowego” / K. Góźdz // Historia i Logos. Cz. S. Bartnikowi na 60-lecie / pod. red. K. Macheta, K. Góźdz, M. Kowalczyk. – Lublin: Standruk, 1991. – S. 208–215.

16. Ozorowski E. Wokół problemu osoby / E. Ozorowski. Wokół problemu osoby // Studia Teologiczne Białostoku, Drohiczyzna, Łomży. – 2003. – № 21. – S. 357–362.

17. Rusecki M. Istota i geneza religii / M. Rusecki. – Warszawa: Verbinum, 1989. – 268 s.

Анотація

Горбань Р. А. Персоналістична тринітологія Чеслава Станіслава Бартніка. – Стаття.

У статті розглядаються особливості інтерпретації польським філософом-персоналістом і католицьким теологом Ч.С. Бартніком тринітології – християнського вчення, в основі якого лежить догма про єдність природи і троїчність Осіб Божих. Незважаючи на те що сучасні теологи вимагають вилучити з ужитку тринітології термін «особа», мотивуючи змінами його семантики, зумовленими розвитком психології й соціології, польський богослов наполягає на тому, щоб залишити цей термін, доповнивши сучасне розуміння поняття «особа» персоналістичним системним підходом, оскільки вбачає в ньому невичерпаний потенціал на шляху розкриття таємниці тринітарного Бога. При цьому Ч.С. Бартнік не творить якоїсь нової концепції особи в Пресвятій Трійці, а лише систематизує, доповнює та вдосконалює її розуміння. Автор статті з'ясовує, що у своїх філософсько-теологічних працях польський мислитель однозначно стверджує думку про те, що без категорії «особа» неможливо зрозуміти істоту й дійсність Бога, уявити його тринітарну сутність, розкрити глибинний зміст відношень (*relatio*) в контексті спільнотного буття, як Божого, так і людського.

Ключові слова: персоналізм, тринітологія, теологія, особа, особові відношення (*relatio*), прозопоїчне існування.

Аннотация

Горбань Р. А. Персоналистическая тринитология Чеслава Станислава Бартника. – Статья.

В статье рассматриваются особенности интерпретации польским философом-персоналистом и католическим теологом Ч.С. Бартником тринитологии – христианского учения, в основе которого заложена догма о единстве природы и троичности Божеских Лиц. Невзирая на то, что современные теологи требуют исключить из употребления термин «личность», мотивируя изменениями его семантики, обусловленными развитием психологии и социологии, польский богослов настаивает на том, чтобы оставить этот термин, дополнив современное понимание понятия «личность» персоналистическим системным подходом, поскольку видит в нём неисчерпаемый потенциал на пути раскрытия тайны тринитарного Бога. При этом Ч.С. Бартник не создаёт какой-то новой концепции личности в Пресвятой Троице, а только систематизирует, дополняет и усовершенствует её понимание. Автор статьи выясняет, что в своих философско-теологических работах польский мыслитель однозначно утверждает тезис о том, что без категории «личность» невозможно понять бытие Бога, представить его тринитарную сущность, раскрыть глубинный смысл отношений (*relatio*) в контексте общностного существования, как Божьего, так и человеческого.

Ключевые слова: персонализм, тринитология, теология, личность, личностные отношения (*relatio*), прозопоническое существование.

Summary

Gorban R. A. Personalistic Trinitology of Czeslaw Stanislaw Bartnik. – Article.

In this article, the author considers interpretation peculiarities of Trinitology, a Christian doctrine based on the dogma of unity of nature and the tri-personality of God, by Czeslaw Stanislaw Bartnik, a Polish philosopher-personalist and Catholic theologian. Regardless of the fact that modern theologians demand that the term personality be fallen into disuse, giving reasons for its semantic change, determined by the development of psychology and sociology, the Polish theologian insists on its further use, expanding modern understanding of the concept of personality by the personalistic systematic approach, as he views it as an inexhaustible potential when revealing the mystery of the Trinity of God. Still, Czeslaw Bartnik does not create a new concept of a personality of the Holy Trinity, but systematizes, expands and improves its understanding. The author of the article finds out that in his works on philosophy and theology the Polish thinker clearly asserts the thesis that without a personality category it is impossible to perceive existence of God, imagine his Trinitarian entity, and provide insight into relationship (*relatio*) within the context of community existence of both God and a human being.

Key words: Personalism, Trinitology, theology, personality, relations (*relatio*), prosopoic existence.

УДК 128/129+130.31+159.9.016.1(045)

В. И. Гриб
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры правовых наук и философии
Винницкого государственного педагогического университета

ДУША И ДУХ В ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА

Предметом рассмотрения в статье является вопрос смешения духа и души, духовного и душевного, имманентного и трансцендентного в соотношении духа и души и, как следствие, проблема невозможности определения точной границы между душой и духом. Целью исследования выступают как общие атрибутивные, так и положительные свойства человеческой души, а также содержание и отношение понятия «дух» к природе человеческой души.

Когда говорят о специфике духа, то в самом высоком смысле имеют в виду его нематериальность, то есть отличие от явлений материальной жизни и тела, отличие, выражающееся в явлениях душевной жизни, или еще употребляют понятие «душа». В философии оно имеет два измерения – космологическое и антропологическое. Предметом нашего интереса является второе, присущее природе человека.

Свойства души как нематериальной стороны человеческой сущности – это единичность, простота и неделимость. Если бы душа состояла из разных частей, то каждое явление происходило бы в ней столько раз, сколько в ней частей, но этому противоречит единство сознания, которое мы наблюдаем постоянно. Если же речь идет о разных способностях, то это ни в коем случае не противоречит единству сознания личности, ибо эти способности являются не самостоятельными и первоначальными частями души, а всего лишь разными направлениями деятельности одной и той же души. Совершая различные действия или явления, душа, как и ее обладатель, всегда остается сама собой, то есть одной и той же душой, а человек – одним и тем же человеком. Не может быть такого, чтобы одна сторона человека действовала, а другая оставалась в покое; напротив, в каждом своем действии проявляется он в целом, как единое существо.

Нематериальность – существенная особенность человеческой души, но это скорее отрицательная, нежели положительная сторона духовной сущности как таковой. Более ценным будет обращение к исследованию положительных свойств человеческой души, ибо они определяют собственную природу путем обращения к внутреннему опыту и самонаблюдению. Эти свойства – самосознание, самоопределение, способность чувствовать себя (самочувствие). Когда мы говорим о положительном или, наоборот, отрицательном самочувствии, речь идет не об ощущениях внешних, материальных, объективных предметов, а о приятном или неприятном, то есть субъективном, нематериальном или духовном. Таким образом, это духовное начало сознает себя всегда одним и тем же в продолжение всей жизни, что и означает природу человека как единой личности, его самость, его самосознательность или, как мы часто говорим, его душу. Она отделяет себя от множества своих действий как их начало, сознает, что все это принадлежит ей одной, и среди всего разнообразия принимает себя, свое как единое и общее начало, из которого происходит все. Представления, содержащиеся в нашем сознании, постоянно меняются, различные состояния души наступают и проходят, но их общий источник – сознание – остается тем самым всю жизнь. Это означает, что не может быть такого, чтобы в какую-то минуту наше я где-то потерялось, ибо мы сознаем себя всегда одними и теми же самими, несмотря на постоянную смену душевных состояний. Жизнь проходит, сменяются возрастные периоды, но мы при этом не меняемся по существу, не становимся кем-то другим. Все прожитое по-прежнему принадлежит нам, даже то, что не нравится, что есть нехорошее и негативное в нашей жизни,

все же наше и принадлежит нам, принадлежит одной личности, нашему я, а не другому человеку. Это есть единство души, ее самосознание; оно и делает человека самим собой, лицом, в понятие которого входят как формальное тождество самосознания, так и все реальное его содержание, из которого складывается жизнь духа, хотя оно в данный момент остается для нас несознаваемым.

Душа свободна сама в себе, она заключает в себе свободную волю, основу для всех своих действий, она как бы существо самодеятельное. Будучи окружена возбуждениями и впечатлениями, она не поддается их механическому влиянию, а, наоборот, подчиняет их себе, направляет или даже прекращает их, исходя из собственных целей. Получая разные впечатления, душа переделывает их по-своему: подобно тому, как организм, принимая разнообразную пищу, превращает ее в себя, так и душа, принимая самые разные впечатления, перерабатывает их по законам своей природы. Если попробовать сравнить человека и животное, то можно зафиксировать их коренное отличие, заключающееся в том, что одни и те же впечатления, действующие на них, вызывают различные последствия. Человек, в отличие от животного, не только воспринимает впечатления от внешнего мира, но еще и переделывает их по законам своей внутренней духовной природы, преобразуя в состояния своей души. Поэтому душа и у человека, и у животного – это, конечно, же жизнь, но у души человека эта жизнь духовная, а у животного – организменная. О душе животного нельзя сказать известное: «... кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее» [3, с. 75], ибо только человеческой душе свойственны еще и духовные нетленные аспекты, которые мы расширительно иногда называем тем же словом – «жизнь».

Противоположность души животного и человека является противоположность первичных (врожденных) способностей к бытию (жизни), что затрагивает праксиологический, или деятельностный аспект. Мировоззренческий же аспект означает противоположность духовного и телесного. Именно в человеке душа и тело образуют единство противоположностей, в отличие от животных, где противоположности в таком аспекте не наблюдаются, а видно лишь их единство. У человека же это действительно две противоположные природы, соединенные в одно бытие. Они то и проявляются в отличных друг от друга явлениях души и тела.

Явления тела, или физиология, имеют пространственный характер. Так, например, пищеварение, дыхание, кровообращение происходят в пространстве: пища движется по гортани и пищеводу к желудку и далее через механические и химические разложения, которые вполне укладываются в пространственные представления о перемещении, расщеплении и соединении, постепенно частично усваивается организмом (телом) и частично выносятся за пространство тела через выделительную систему организма. То же можно сказать о процессах транспортировки и переработки воздуха органами дыхания и движении крови по артериям, венам и сосудикам в пространстве всего тела. В противоположность этому, явления душевной жизни развиваются только во времени. Мысли, чувства, желания следуют друг за другом, детерминируют или, наоборот, гасят друг друга. При этом никаких пространственных очертаний или фигур они не описывают и не локализованы в каком-то месте нашего тела: например, мысль о еде не локализована в желудке или кишечнике, а мысль о скорости не заключена в ногах и т. п.

Можно также заметить, что явления души и тела различаются по критериям духовных и органических законов. Тело, как любой организм, растет, достигает зрелости, стареет и потом умирает. В первый период жизни его силы увеличиваются, а во второй, наоборот, – угасают, затем оно разлагается на составные части. Это общий закон органической жизни, и нет организма, который бы избежал такой участи. Разговоры об органическом бессмертии противонаучны и лишены логического смысла. Закон двух периодов органической жизни проявляется не только в смертельном исходе, но и в периодическом ослабевании и восстановлении сил: это видно по состояниям сил утром и вечером, когда обесилившийся за день организм ночью отдыхает, восстанавливается и вот уже утром опять полон энергии и жизненных сил. Весна и лето после продолжительной зимней спячки не только оживляют природу, но и благотворно действуют на человека, возбуждая и укрепляя его силы. Научно установленный факт, что тело человека на протяжении жизни постоянно изменяется, клетки обновляются, в конце концов, обновляются все составные части организма. Таким образом, человек как телесное существо полностью подвластен органическим законам.

Но что же происходит с душой человека, как изменения тела сказываются на душевной жизни? На первый взгляд можно увидеть параллель в изменениях тела и души: устало тело, отсюда самочувствие не веселое, унылое, нет задора и желания дерзать, творить, то есть жить на полную. Но стоит отдохнуть, восстановить силы физические – и появляются силы душевные, как говаривали в древнем Риме: «В здоровом теле – здоровый дух». Свежие силы по утрам, а также весна и лето, благотворно действующие на наш душевный настрой, все эти случаи являются не прямыми следствиями, а следствиями, опосредованными общей связью души и тела человека как единого существа. Так, периодические обновления организма и его клеток непосредственно на душу не влияют. Клетки со временем меняются полностью, так что у старика, например, они уже переменились несколько раз, но душа у него не переменилась окончательно, а, наоборот, и в общем, и по существу осталась прежней, а именно его собственною душою, с теми же понятиями, желаниями, воспоминаниями детства, молодости и всей его жизни. Никоим образом не будем отрицать зависимость души от тела и тела от души, что можно, как показал еще в своей физиологической антропологии Декарт, увидеть в болезненных (патологических) состояниях души и тела, где зависимость их друг от друга наиболее очевидна: болезни души – почти всегда следствия значительных расстройств в организме [6, с. 333, 398, 615–616, 619]. Вообще следует заметить, что соединение двух противоположных природ в одно существо, в одну жизнь – большая загадка не только для науки, но и для всей человеческой мысли. Поэтому принимая это соединение как факт, данный в опыте, и не вдаваясь в разрешение вопроса о том, как возможно данное соединение, удовлетворимся исследованием границ или пределов, где оканчиваются возбуждения тела на душу и начинается собственно душевная жизнь и, наоборот, где заканчиваются душевные возбуждения тела и начинаются собственно физиологические процессы.

Связь души и тела можно увидеть в параллели телесных возрастов с ходом душевной жизни. На первый взгляд эта связь очевидна: душа ребенка также молода и свежа, как его тело, душа юноши богаче силами и знанием, душевная зрелость совпадает с физической зрелостью, а к старости равновесие между утратой и обновлением нарушается и душевные силы ослабевают. Вместе с одряхлением тела у стариков ослабевают память и воображение, желания стают ограниченнее и, наконец, совсем притупляются, действительность теряет свою привлекательность, их мысль и любовь обращаются к старому, поэтому, как к лучшему времени жизни, то есть старости их по душе также очевидна, как и по телу. Но очевидность эта лишь по форме, но не по существу, убедительна, ибо

надо различать, что свойственно душе по ее природе, от того, что она представляет по своей зависимости от тела. Жизнь души тоже распадается на два периода, но они имеют свой особый, отличный от телесной жизни, характер. Первая половина жизни души занята собиранием материалов, поэтому обращена наружу, а вторая – менее восприимчива к внешним впечатлениям и потому более занята их внутренней переработкой. Первая половина жизни полна неопределенных планов и надежд, которые мы надеемся легко исполнить, желаний, которые мы думаем осуществить. Вторая половина нашей жизни наполнена более отчетливыми понятиями и правилами, где действительность занимает более важное место, чем надежды, а желания становятся умереннее, человек поэтому делается более сосредоточенным и внимательным к самому себе, как бы более углубляется в себя. Такое равновесие мыслей и действительности длится довольно долго, весь период зрелости жизни человека. А затем, в старости, чаша весов склоняется в сторону погруженности в себя, человек становится замкнутее и ограниченнее. Его уже не интересуют, как прежде, никакие радости, не поражают даже самые поразительные новости или события. Когда заканчивается первый период жизни и начинается второй, нельзя определить с точностью, потому что граница определяется не годами, а зависит от того, что называют душевным самочувствием, а отсюда и душевным возрастом человека, которому столько условных лет, насколько он сам себя чувствует. Для одних этот переход совершается раньше, для других – позже. И самое важное, что следует изъяснить в этом вопросе, – это то, что собою представляет второй период жизни человека – упадок или приобретение? Что касается телесной жизни, то ответ очевиден, а что же с душевной жизнью? Здесь ответ не может быть простым и прямолинейным. С одной стороны, очевидными и невеселыми являются картины старческого бессилия и одряхления, тугости и неподвижности мысли и речи. Но если присмотреться внимательнее, то можно заметить определенный прогресс: хотя мышление старика теряет свою быстроту, но оно становится полнее, глубже и отчетливее; хотя воображение и память слабеют, но расшудок крепнет, воля приобретает больше устойчивости. В этой сосредоточенности человека заключается причина тех явлений, которые на первый взгляд кажутся упадком душевных сил. В этот период жизни в душе человека все мысли сопоставляются друг с другом, все поступки и действия оцениваются и подвергаются анализам и рассуждениям, а чувства становятся умереннее, как бы охлаждаются жизненным опытом, и самообладание берет верх над ними. Все это, с одной стороны, хотя и отворачивает душу от внешнего мира, с другой – усиливает и возвышает духовное богатство человека. Внешний мир, полный своего разнообразия и богатства, действительно закрывается для человека, но зато его мысли, понятия, правила, весь опыт его жизни сохраняются: тысячи прекрасных вещей как бы лежат в его душе и ждут, когда кто-нибудь вызовет их оттуда. Поэтому, когда внешние источники все менее действенны к пробуждению сознания, когда человек сосредотачивается в себе и замыкается от внешнего мира и сознание его постепенно гаснет, все же душа его не лишается своих приобретений, своей собственности, которая останется при ней на всю вечность. В этом состоит смысл веры, содержащейся во многих религиях, принимающих догмат бессмертия души, согласно которым когда душа вступит в новый мир, тогда для заключенного в ней духовного содержания откроется новый источник возбуждения в новых впечатлениях и начнется для нее новая жизнь, в которой старые богатства, добытые при прежней жизни, засияют новым блеском в новой и светлой жизни. Несмотря на наивность и даже нелепость многих религий, еще большей нелепостью является отвержение идеи неисчезаемости всего, что приобретено и сосредоточено в душе человека. «Если не пропадает бесследно малейшая микрочастица, воспроизводя в других ипостасях, как

может исчезнуть огромный массив информации, могущественный заряд психической энергии, фокус разнообразнейших эмоциональных состояний, носителем которых есть человек, проживший жизнь? В не постигнутом нами информационном пространстве, в «мировом разуме», где еще, не знаю и не могу знать, не дано это нам, земным, но этот пробытийствовавший сгусток энергии сохраняется, живет, обогащает Космос, неистребим бесследно...» [4, с. 252].

В отличие от души, тело образуется и развивается под влиянием общих законов жизни природы, но в тоже время приспособлено к жизни души, так что душа может направлять жизнь тела к выполнению своих идеальных замыслов, но при этом не сознает и не понимает способа своего действия на тело. Тело – орган деятельности души, этим, собственно, и ограничивается его значение для души и его влияние на нее, а она (душа) – «разумная субстанция, приспособленная для управления телом» [10, с. 22]. Но, с другой стороны, несмотря на связь, душевное и телесное начала нашей природы представляются такими несоизмеримыми в своих отдельных проявлениях, что выводить их одно из другого было бы крайне непоследовательно.

Картина человеческой природы и сущности ее души будет не полной, если не определить содержание и отношение понятия «духа» к ней. В древности считали дух особенной сущностью в человеке наряду с душой и приписывали ему все те особенности, которые отличают человека от животных, а именно: способности познания истины, нравственной деятельности, эстетического наслаждения природой и религиозного отношения к Богу. При этом душа рассматривалась как естественное образование, которое разрушалось вместе с телом, а дух, напротив, наделенный свойствами сверхчувственности и сверхъестественной божественной атрибутики в человеке, что и определяло его как бессмертный дух. Таким образом, душевная жизнь человека представлялась как имеющая не одно, а два начала, что неминуемо приведет к раздвоенности сознания и личности. Исходя же из фактического подтвержденного опытом единства сознания, нельзя допустить одновременное существование двух сознательных сущностей в одном человеке, также нельзя провести четкую границу между явлениями и действиями, которые бы принадлежали только духу или же, наоборот, душе. Так, к примеру, если считать душевными только действия, в которых она (душа) соприкасается с внешними чувственными раздражителями, то как же тогда быть с памятью, волей, мышлением, которые, как известно еще со времен Аврелия Августина, трактуются философской мыслью как не непосредственные, а опосредованные по отношению к чувственным возбуждениям [10]. Если же, наоборот, наделить душу способностями мышления, целеполагания и чувства удовольствия или неудовольствия, а дух – способностями разума, то это приведет к разъединению духа со всем разнообразием предметов и со всем содержанием душевной жизни, замкнет его в области принципов, в которую не проникают ни представления, ни желания, ни чувства души, в которой действуют только фантазия и свободная, ничем не ограниченная воля мысли. Нет логики в том, что после смерти человека дух как вечное и бессмертное останется вместе с теми приобретениями, которые сам не собирал, а душа, будучи смертной, лишится своих приобретенных опытом жизни богатств и вместе с телом уйдет в небытие. Поэтому с предположением о существовании двух сознательных начал в человеке – души и духа – нельзя согласиться.

Ошибочной также является попытка разделить душу и дух, аргументируя это сходством и различием душевных явлений человека и животного, приписывая сходные с животными явления душе, а отличные – духу, который, в свою очередь, провозглашается собственностью только человека. На самом деле дух действительно свойственен только человеку, но не по причине его независимости от души, а по причине коренного качественного отличия души человека от души животного. Это отличие заключа-

ется не только в общеизвестном факте превосходства ума, мышления и достижений современного цивилизованного человека по сравнению с животными. Ведь даже в первобытный период человеческой истории очевидным фактом было качественное отличие душевных явлений памяти, воображения, чувственных и «сердечных» эмоциональных отношений людей по сравнению с проявлениями души у животных. Поэтому все душевные явления человеческой жизни нет необходимости разъединять на два самостоятельных начала, а имеет смысл рассматривать их в плане эволюции или этапов развития души человека.

Дух – это высшая степень развития человеческой души, это душа, осознающая себя в своей деятельности, это деятельное начало и в тоже время рефлексия себя самой. Углубляясь в свое сознание и оценивая свою жизнь, следуя идеям истины, добра и красоты, человек достигает высшей истины, заключенной в душе, и тем самым приходит к Богу [1]. В этом, на наш взгляд, и состоит отличие духа от души, производное от него отличие человека духовного от человека, живущего по плоти и поэтому неспособного подняться над животным к жизни во всей ее с большой буквы Человечности.

Литература

1. Августин Аврелий. Исповедь / Аврелий Августин. – М.: Ренессанс, 1991. – 488 с.
2. Асмус В.Ф. Декарт / В.Ф. Асмус. – М.: Политиздат, 1956. – 372 с.
3. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. – SGA, 1996.
4. Горак А.И. Сорок сороков / А.И. Горак. – К.: Стило, 2009. – 365 с.
5. Гусев В.И. Західна філософія Нового часу. XVII–XVIII ст. / В.І. Гусев. – К.: Либідь, 2000. – 368 с.
6. Декарт Р. Избранные сочинения / Р. Декарт. – М.: Политиздат, 1950. – 712 с.
7. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г.Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 433 с.
8. Пацюрко О.Ю. Основоположні принципи філософії історії у творчості Августина Блаженного: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.05 / О.Ю. Пацюрко; Львів. нац. ун-т ім. І.Франка. – Львів, 2008. – 188 с.
9. Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII веков / В.В. Соколов. – М.: Высшая школа, 1984. – 448 с.
10. Творения блаженного Августина Епископа Иппонийского. – 2-е изд. – К., 1901–1915. – Ч. 1–8.

Аннотация

Гриб В. И. Душа и дух в природе человека. – Статья.

В философии понятие «душа» имеет два измерения – космологическое и антропологическое. Предметом статьи является второе, присущее природе человека. Единичность, простота и неделимость – общие атрибутивные свойства души. Самосознание, самоопределение, самочувствие – положительные свойства человеческой души. Душа человека и душа животного – жизнь духовная и жизнь органическая. В человеке душа и тело образуют единство противоположностей, две противоположные природы, соединенные в одно бытие. Временной характер развития явлений души, в отличие от пространственности физиологических процессов. Различие явлений души и тела по критериям духовных и органических законов. Следует отличать, что свойственно душе по ее природе, от того, что она представляет по своей зависимости от тела. Два периода жизни души человека: первая половина жизни занята собиранием материалов и обращена наружу, а вторая – более занята их внутренней переработкой. Идея неисчезаемости всего, что приобретено и сосредоточено в душе человека. Содержание и отношение понятия «дух» к природе человеческой души. Дух как высшая степень развития души человека и деятельное начало, которое создает и оценивает свою жизнь, следуя идеям истины, добра и красоты.

Ключевые слова: душа, дух, самосознание, антропология, аксиология, праксиология, духовность, материальность, рефлексия.

Анотація

Гриб В. І. Душа й дух у природі людини. – Стаття.

У філософії поняття «душа» має два виміри – космологічний та антропологічний. Предметом статті є другий, властивий природі людини. Одиначність, простота й неподільність – загальні атрибутивні властивості душі. Самосвідомість, самовизначення, самопочуття – позитивні властивості людської душі. Душа людини та душа тварини – життя духовне й життя організменне. У людині душа й тіло утворюють єдність протилежностей, дві протилежні природи, поєднані в одне буття. Часовий характер розвитку явищ душі, на відміну від просторовості фізіологічних процесів. Відмінність явищ душі й тіла за критеріями духовних і органічних законів. Варто відрізнити, що властиво душі за її природою, від того, що вона являє собою за своєю залежністю від тіла. Два періоди життя душі людини: перша половина життя зайнята збиранням матеріалів і обернена назовні, а друга – більш зайнята їх внутрішньою переробкою. Ідея незникненності всього, що придбано й зосереджено в душі людини. Зміст і відношення поняття «дух» до природи людської душі. Дух як вищий ступінь розвитку душі людини та діяльний початок, який створює й оцінює своє життя, слідуючи ідеям істини, добра і краси.

Ключові слова: душа, дух, самосвідомість, антропологія, аксіологія, праксеологія, духовність, матеріальність, рефлексія.

Summary

Gryb V. I. Soul and spirit in human nature. – Article.

In philosophy the concept of “soul” is had by two measuring: cosmological and anthropological. The matter of this article is second, inherent to nature of man. Singleness, simplicity and indivisibility as commons attributive properties of soul. Consciousness, self-determination, feel as positive properties of human soul. Soul of man and soul of animal is life spiritual and life organism. In a man a soul and body form unity of oppositions, two opposite natures united in one life. Temporal character of development of the phenomena of soul unlike spatialness of physiological processes. Distinction of the phenomena of soul and body on the criteria of organic acts spiritual and. It is necessary to distinguish, that incident to the soul on its nature from that she represents on the dependence on a body. Two periods of life of soul of man: the first half of life is busy at collecting of materials and extrorse, and the second is more busy at their internal processing. Idea of not disappearance of all, that concentrated and acquired in the soul of man. Table of contents and relation of concept of “spirit” to nature of human soul. Spirit as high degree of development of soul man and active beginning, which creates and estimates the life following the ideas of truth, good and beauty.

Key words: soul, spirit, mind, anthropology, axiology, praxeology, spirituality, materiality, reflection.

УДК 141.32

Л. В. Діденко
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії гуманітарних наук
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

КВАДРОРІВНЕВІСТЬ ЕКЗИСТЕНЦІЇ: ТЕРМІНОКАРКАС ПЕРЕХІДНОСТЕЙ

Філософія – єдина галузь знання, де суб'єкт уможливує креативність (від неіснування до ідеєспричинення) та втілює ментефакти. Онтологія – одна з найскладніших філософських царин дослідження через обмежений перелік головних термінів/понять і варіативність їх витлумачення, що ілюстроване текстами минулих епох. «Екзистенція» – термін помежівний: він одночасно «належить» онтології, метафізиці, теології й культурі. Проте що саме необхідно розуміти під терміном «екзистенція»?

На перший погляд його застосування цілком очевидне, оскільки поняття «включає» всі конотативи, дотичні до існування. Проте філософа цікавить, чим екзистенція особлива: як саме вона пов'язана з людиною; як саме вона формується та виявляється (якщо таке можливо), що саме її зумовлює; вона параметрально напередзадана або формована окремим суб'єктом; (не)векторована, елементна або рівнева; індивідуальна або спільна тощо. З іншого боку, напрацювання мислителів минулого: Сьорена Кіркегарда (Søren Aabye Kierkegaard) [1–2], Жан-Поля Сартра (Jean-Paul Sartre) [3], Моріса Мерло-Понті (Maurice Merleau-Ponty) [4], Ніколі Аббаньяно (Nicola Abbagnano) [5] та ін. – зумовили авторські розмірковування щодо «уточнення»/«оновлення» розуміння феномена екзистенції через зміни, яких зазнав світ і людина (та й людство загалом) упродовж 50–100 років: які з елементів постають домінувальними нині, на початку ХХІ ст., і які саме «зміщені акценти» в антропоіснуванні.

Пропоноване дослідження – це авторська розробка, що частково постає наближеною до міркувань окремого (-их) мислителя (-ів) минулого. Вона включає елементи традиції та/або є тенденційною, проте авторка аж ніяк не наголошує на «єдиній – власній – візії щодо досліджуваного феномена».

Тема екзистенції й екзистенційності є актуальною впродовж ХХ ст., оскільки самовизначення людини є головним завданням для кожного з нас. «Екзистенційні студії» включені в різні галузі наукового знання (філософія, психологія, соціологія, педагогіка, лінгвістика тощо), в яких можна виокремити таких дослідників: Людмилу Базиль [6], Олену Байдачну (Елена Байдачная) [7], Ерла Коні (Earl Conee) і Теодора Сайдера (Theodore Sider) [8], Жанну Латишеву (Жанна Латышева) [9], Едварда Тіріакіана (Edward Tiryakian) [10], Ірину Ядик [11] та ін. Екзистенціалізм перетворили на плюріверсний напрям, у якому співіснують різні підходи до розуміння самої екзистенції, її елементів, причин і наслідків.

Зазначена тема є новою саме в такому формулюванні. Це частина авторського бачення екзистенції через складові, якими є сама людина як спричинювальник (актор), комунікація як інтер– й інтраз'язок, аспектне ґрунтування, тобто антропопрактикування своїх умінь і навичок, які можна нескінченно вдосконалювати.

Мета дослідження – роз'яснити сутність екзистенції через розглядання головних термінів і виявлення можливого (-их) переходу (-ів) поміж ними. Завданнями окреслюємо такі: дефініціювати термін «екзистенція» з позиції представника ХХІ ст.; виявити головні терміни для конкретизування феномена екзистенції; запропонувати термінокаркас як послідовність понять, що ними характеризують антропоіснування; визначити, чи наявний перехід (-оди) поміж складовими екзистенції, та презентувати його (їх) дескрипцію. Головними методами, застосованими в дослідженні, є розмірковувальний, аналізуювальний, синтезувальний, герменевтичний, феноменологічний, реконструювальний, моделювальний тощо.

Феномен екзистенції є доволі непростим через свою етимологію та авторські візії-витлумачення, що були запропоновані в кожному історико-філософську епоху.

Етимологічна заувага. Латинський термін “*existentia*” часто пишуть у вигляді “*exsistentia*” або “*ex(s)istentia*”. Те саме стосується термінів “*existo*” (= “*exsisto*”) та “*existens*” (= “*exsistens*”). Усі вони походять від поєднання “*ex*” і “*sisto*” (тобто “*sto, steti, statum, stāre*”) [12, с. 25, 587–8]. У значення латинського терміна “*ex(s)isto*” включені непрямі посилання на антропоодиночність та її головні вияви через тілесний та інтелектуальний виміри (наприклад, одним зі значень “*ex-*” є вказування на «зміну якості», яка в тілесному вимірі антропотлумачення окреслюватиме «природні вікові коригування організму», а в інтелектуальному вимірі антропотлумачення – «(само)навчання-виховання-освічування»; одним зі значень “*sto, steti, statum, stāre*” є «бути повним», тобто в тілесному вимірі антропотлумачення – це «відновлення наближеного до природного функціонування організму шляхом медичного втручання», а в інтелектуальному вимірі – «цілісність, гармонійність інтрапростору; врівноваження можливостей інтрапростору та запитів інтерпростору».

Автори текстів Античної спадщини використовували термін “*exsisto*” в значеннях «видаватися» [Ціцерон. Листи до Аттика: X, 11, 3], «виявлятися» [Ціцерон. *De officiis*: I, 30, 107], «з'являтися» [Лукрецій. *De natura rerum*: II, 870–1]. Власне, ще в межах давньогрецької та римоміперської Античності виникають «різностлумачення» вихідних термінів, проте «поля інтерпретацій» постають за епохи Патристики, тенденцію продовжують у межах Схоластики: зокрема, у ХІІ ст. Рихард Сен-Вікторський [De Trinitate: IV, 12, 937C–983] перевів значення термінів “*exsistere*” та “*exsistentia*” в метафізичну та теологічну площину – в одну мислительську «існувати» (“*exsistere*”) або іменнику «існування» (“*exsistentia*”), можна зрозуміти й розглянути як те, що стосується певної речі, так і те, що стосується джерела її походження [13, с. 112–3]. Це «розрізнення-та-переведення» спричинило появу послідовників і виникання нових напрямів і течій, у межах яких дотримувалися то одного підходу тлумачення, то іншого. Завдяки Рихарду Сен-Вікторському маємо ще одну «загадку» щодо “*exsistere*”/“*exsistentia*”: питання причини (“*causa*”), розглядання якої/яких приділили увагу Франціско Суарес (“*existentiae*” є ні чим іншим, як тим буттям, завдяки якому формально та відразу конституюється певна сутність поза своїми причинами [Disputationes metaphysicae (1597): XXXI, Sectio IV, 6]), Готтфрід Вільгельм Ляйбніц (якщо сутність сама собою не має існування, то звідси випливає, що воно існує саме собою, проте це не означає їх рівності [Disputatio Metaphysica De Principio Individui (1663): § 10]; існування постає принципом індивідуальності [Disputatio Metaphysica De Principio Individui (1663): § 13], екзистенцію/існування Бога можна витлумачувати в аспекті дії та/або причини [Principes de la nature et de la Grâce fondés en raison (1714): 3, 11], окрім того, використання головних термінів і похідних від них можна знайти в його інших працях [Discours de Métaphysique (1686): 13, 19, 23, 26, 28, 30, 31, 36; Essais de Théodicée (1710); Principes de la nature et de la Grâce fondés en raison (1714): 6, 7, 8–11]) і Крістіан Вольф (екзистенція є реальністю (*existentia etiam Actualitas*) [Philosophia prima, sive Ontologia (1730): § 174]), тексти котрих «вплинули» на Іммануїла Канта й подальшу «хвилю німецького Просвітництва». Подальші «пошуки» були як «вертаннями» до вихідного схоластичного тлумачення, так само й «новаціями» в дусі авторських візій.

Авторська заувага. У філософії є неписане правило: ти або є прихильником окремої традиції, або своїми текстами починаєш нову. Історик філософії має бути обізнаним із

«розгортанням» терміна, проте на нього не мають впливати авторитетність попередників, тенденція слідування традиції, ідеологічне підґрунтя епохи тощо.

Етимологічна заувага уможливіє припущення-висновування: екзистенція постає характеристикою різновиявності антропобуття, іншими словами, це комплекс усіх можливих тематично згрупованих варіантів ситуацій, які по-своєму «переживає» кожна людина.

Передусім демаркуємо «життя» та «існування»: перше є характеристикою біологічною, якою пояснюють межі тривання організмів від моменту «рознулення» (формування новоутворення через злиття материнського й батьківського генетичних матеріалів) до моменту «онулення» (припинення всіх процесів організму, завдяки яким підтримується його функціонування); друге є складеним терміном для позначання різновиявів антропобуття в культурополі.

Усе, спричинене людиною до появи, є культуровиявами, що необхідно розмежовувати на ментефакти (намірковане, проте нереалізоване за життя окремого суб'єкта – ідеї, що не «вийшли» за межі інтрасвіту конкретної одиниці у вигляді слова, тексту, вчинку) та артефакти (реалізовані ідеї в різних формах – тексти, скульптури, будівлі, прикраси тощо).

Наповнення культурополю відбувалося поступово через привнесення значимих елементів у життєпростір людини. У відтинку «рознулення – онулення» акцент зроблено на «тривання», тобто процесуальність. Вона є потоковою та спільною для всіх організмів (у сенсі загального шаблону або мейнстріму), проте вона диференційована залежно від організму, який «задає» «вектор можливостей» антропоодиниці через елементи культури – мову, мислення, свободу, вибір, цінності, творчість тощо. Кожен із зазначених культуроелементів так само є складеним (наприклад, мова «розгортається» через феноменопослідовність: переживання – розуміння – ум – розум – інтелект – мислення – ідеї – конструювання – смисли – контексти – підтексти – значення – мовогрння – інтерсвіт (-и) – інший – правило – норма) і взаємозумовлюваним-взаємозумовленим (оскільки для коректного функціонування кожного з них необхідні інші елементи).

Саму екзистенцію дефініціювати одновекторно неможливо: вона є складним полішаровим утворенням, яким позначають різнорівневу якісність існування людини.

Буття в цьому контексті – це наявність і/або відсутність феноменів різного відджерелення (спричинення до появи з конкретного джерела). Буттєвий (-и) – це існувальне (-и). Кожне існувальне є «тим, що триває», тобто має своєрідний життєвий цикл (у біологічному сенсі – від моменту зародження до моменту смерті), що якісно «забарвлений» базовими та/або розширеними елементами. Терміном «існувальне» можна охопити і тривання (межі «життєвості», «життєцикловості»), і різновиявність (істотне й неістотне), і сутнісне (смыслосодержательне або смыслотривання). Усі існувальні підпадають під дію одновекторної причинно-наслідковості. Проте є особливе існувальне, яке потребує деталізування. Наразі йдеться про людину.

Людинення обуттєвлюють (спричинюють до появи) без його згоди. Його життєвий цикл визначений наперед тим особливим – непрогнозованим – набором спадковості, який отримано від міксування материнського й батьківського генетичного матеріалів. Після фізичної з'яви (народження) новому створінню залишається тільки єдине – самовдосконалюватися. Останнє і є найскладнішим, оскільки людина – це істота з умовно «відкритою програмою», що включає природний, інтерсуб'єктивний, інтрасуб'єктивний та антропосенсовий рівні.

Природний рівень (спадковість) змінити неможливо, він «піддається» тільки коригуванню шляхом самоконтролювання й піклування про свій організм задля подовження його функціонування. Параметри цього рівня задані наперед як біологічна програма, яка повністю залежить від способу життя антропоодиниці. Усі надмірні реагування на елементи, що оточують людину, скорочуватимуть три-

валість функціонування тіла. Аби цьому завадити, необхідно дотримуватися міри як у продуктовживанні, так само й у міркуваннях, словодемонструванні та вчиняннях, тобто керуватися правилом «у малих пропорціях усе може бути корисним». Деталізація кожного процесу в людському організмі є цариною міждисциплінарних досліджень природничих, медичних і соціогуманітарних наук. У пропонованому контексті основою рівня є *тілесність*, з одного боку, як комплекс біологічних бажань-переживань-натяків, що зашифровані у вигляді повідомлень-для-окремих-адресатів, а з іншого боку, це індивідуально-медіаторний спосіб існування антропоодиниці через проявлення *вчинку, слова, ідеї*. Тіло – суб'єкт-межа, завдяки якій кожен може презентувати свій інтрапростір назагал; медіатор світоосвоєння й демонстрування його результатів; ретранслятор індивідуальних бажань і почуттів, що можуть бути закодовані словами, мімікою, жестами, тілорухами, поглядами тощо задля спрощення/ускладнення розуміння іншого через відкриття/приховування смислів повідомлень; суцільне перцептивне поле. Тілесність передбачає не тільки наявність тіла, а й уміння/майстерність ним користуватися, тобто здійснення переходу від «тваринного рівня» (підвладного – підкореного – інстинктам створіння природи) до «антропного рівня» (керувальника власними інстинктами та бажаннями). Зазначений перехід уможливають у межах наступного рівня.

Інтерсуб'єктивний рівень є коригованим. У ньому об'єднані всі варіанти поіснування людини із собі подібними у вигляді «патернів поведінки» (шаблонів дії), які здебільшого постають простими та середніми за складністю розшифрування, що спрощує зв'язки-відносини-взаємодії антропоодиниць між собою. «Приборкування» тіла здійснюють через комплекс виховання-навчання, тобто людинення набуває вмінь і навичок, необхідних для подальшої життєдіяльності. Розмежовані по-дитячому *вчинок, слово та ідею* (на самостійні «царини») штучно «зближують» задля формування наступної антропоодиниці, що має бути «гідним представником спільноти» (у якій, за усталеною формулою, вчинок, слово та ідея мають бути в єдності, проте насправді це ідеалізування, яке рідко реалізовуване). Дитина починає отримувати задоволення від свободності, яку їй пропонують через комплекс виховання-навчання, і розуміння (перші спроби розрізнення феноменів, подивування розмаїтості світу, запитування, самостійні пошуки відповідей тощо). Проте їй насаджують зовнішню «згоду застосовності» окремого переліку дозволів і/або заборон, що їм надають статусу припису. На цьому рівні домінує *нормність*, що презентують через виховання-та-навчання, за допомогою яких «умонтовують» у нові антропоодиниці «правильні» шаблони (*емпатування, комунікування, творення*) для подальшого неускладненого керування ними. Кожен із «правильних» шаблонів має сприяти спільнотному єднанню: під *емпатуванням* прихована небайдужість і відкритість до самопожертви через страх утратити в складну ситуацію та залишитися її розв'язувати без допомоги інших (насправді, це зашифрований страх самотності); під *комунікуванням* замасковані міради зв'язків, відносин і взаємодій, які кожна антропоодиниця має вибудувати «про всяк випадок» задля усунення можливої майбутньої критичної ситуації (так закодовують страх рішеченеприйняття); під *творенням* нам умовно пропонують свободну царину для самовираження, проте її результати прискіпливо вивчають і висувають найпарадоксальніші версії щодо «прибаченого/намареного» (подібним чином криптограмують страх незначимості «поціновувачів», що своїми реагуваннями уможливають сумнівання митця). Інтерпростір вибудований за «шаблоном первісності»: прості коди для ліпшого керування антропоодиницями. Суб'єкт-стандартованість – це іншоназва запланованого для отримання результату, проте окремі одиниці «відхиляються» від «заданого курсу» через індивідуальні чинники (переважно відкритість до інших – нестандартних – варіантів розв'язування ситуацій, розвинуте критичне мислення, полівекторність у розгляді фено-

менів тощо) і «переходять» на інший рівень, у межах якого відбувається «індивідуальне налаштування».

Інтрасуб'єктивний рівень є постійно змінюваним, оскільки його головною метою є самовдосконалювання, необхідність якого усвідомлює окремий суб'єкт через періодично поновлювану жагу до усвідомлювання задля з'ясування свого призначення. Основою рівня постає *рішення-прийняття*, тобто оптимізування ситуативних результатів/наслідків залежно від «внеску» фігурантів (акторів у ситуації). Феномен рішення-прийняття неможливий без трьох головних елементів: *відповідальності* (попереднє перебирання на себе окремим суб'єктом ще нереалізованих результатів/наслідків окремої ситуації, в яку він (вона) залучений (-а); «визнана обов'язком турбота про інше буття, яке внаслідок загрози своїй уразливості вимагає «опікування» [14, с. 339]), *толерантності* (суб'єкт-дозвіл на інакшість-інакшість вияву (-ів) собі подібних одиниць у спільнопросторі; співіснування в комунікуванні різних зразків ідей, висловів, позицій, дій, світоглядів, що відображають окремі інтрапростори), *грання* (процес упричиненого розлезнавання суб'єкт-реагування незалежно від ситуації; суб'єкт-проявлення в конкретних ситуаціях і/або обставинах; «маскозмінювання», яке практикує суб'єкт задля віднайдення комфортного варіанта індивідуального вияву назгал). Акторність (діяльність) та акторність («різноманітність») суб'єкта є недемаркуваною (сам суб'єкт їх розрізняє, проте для загальнодіяльності і різноманітності постають переплетеними міріадами зв'язків) і терціарно-виявною (кожна антропоодинаця має «презентувати себе» через *вчинок*, *слово* та *ідею*, але ці три елементи зазвичай «розривають» суб'єкта: ідею спричиняють першою, далі її реалізують через вербалізування та/або вчинання, проте сумнівання щодо доцільності й/або реагування спільноти на подібні «новації» спричиняватимуть відмову від антропо-виявності). Можна наголосити на умовній відповідності елементів-феноменів: відповідальність пов'язана з вчинком, толерантність – зі словом, а грання – з ідеєю. Кожен перший передбачає прояву другого: *відповідальність* має випереджати *вчинання* задля мінімізування отримання майбутніх негативних результатів/наслідків, які можуть бути шкідливими/небезпечними для життя (у біологічному сенсі) іншого суб'єкта (це першочинність акторності/акторності); *толерантність* постає як утримання від образливих вербальних структур (*слів*) щодо іношості/інакшості культуровкорінення й вияву антропоодинаць (це друговиявність акторності/акторності); *грання* є процесуальним ідеєвтілюванням, яке, з одного боку, приховує небезпеку можливого втручання в інтрапростір через *комунікування* (йдеться про технології маніпулювання, яким можливо чинити опір через *толерантність* як «незв'язання на критикування власної візії іншим (-и) суб'єктом (-ами)» та/або створення брандауєра, в якому антропоодинаця встановлює м'які/жорсткі «умови реагування»), з іншого боку, постає інтелектуальним *творенням* іншовиміру, який буде – частково – втілено в реальності через окремі ролі суб'єкта з підбиранням найоптимальнішої «маски»-та-ролі для себе й моделювання текстів реплік (від звукоряду та смисловантажування до «емоційного забарвлення» й «тілесного демонстрування») задля (не)досягання мети (це третьовиявність акторності/акторності). *Грання* – один із небагатьох елементів, що мобілізує всі антропомовні й навички разом зі знаннями та досвідом. Він є небезпечним через можливості втрачання реальності практиковальником (на етапі формування іншовиміру, який може видатися автору ідеальним, проте в ньому відсутні реальні іншосуб'єкти: наявні «каркас-суб'єкти» мають тільки декілька базових характеристик для прогнозування та моделювання їх загальних векторів дій у реальності). Убезпечення *грання* можливе через окреслення мети, яку можна визначити наперед або під час розгортання ситуації. Власне, у *гранні* антропоодинаця спричиняє до появи власний інтелектуальний простір, який одночасно є «виходом за межі» буденності/узвичаєності (через поступове облаштування умов інтарозгортання суб'єктивності)

й «контуром унікальності», що має ще бути усвідомленим кожною із нас.

Антропосенсовий рівень – це дефініція власної унікальності («формула неповторності»), на основі якої суб'єкт себе усвідомлює (тобто самоідентифікує) та виявляє (через ідеї, слова, вчинки). Цей рівень є індивідуальним простором окремого суб'єкта. Перешкодою для вичерпної дескрипції цього рівня є нескінченний перелік формул від найпростішої «приносити користь іншим» до найскладніших структурованих утворень із десятками умов-розгалужень, які властиві життестилу окремої антропоодинаці. Формулу власної унікальності виводить кожна людина для себе. Допоміжними чинниками можуть бути позитивні та/або негативні життєприклади інших суб'єктів: саме на основі різноманітної поведінки кожна людина формує (ніби «збирає» з переліку ситуацій і залишає у своєму інтрасвіті необхідні саме їй елементи) структуру власного світогляду, який є не комплексом «теоретичних зразків» (тут: стандартів, які мають виконувати всі), а суб'єктивним розширенням постійно втілюваним набором дозволів-і-заборон (тобто світогляд і його елементи скеровують людину впродовж її тривання; коли ж вони (елементи) не спрацьовують, їх оновлюють і/або замінюють на інші). Домінуючим на рівні є *трансцендування* (вихід за межі ординарного загалом; віднайдення нових умінь-навичок; самовідкриття суб'єкта як сутнісної одиниці, яка не повторює розв'язки ситуацій задля перевіряння своїх нових можливостей). Проте «вихід за межі» має бути індивідуальним практикуванням (кожен суб'єкт виходить виключно за власні межі) без застосування допоміжних засобів для стимулювання організму (наприклад, «розширювачі свідомості» різних видів).

Кожен із рівнів складений зі структур (що, у свою чергу, включають елементи), які можуть бути спричинені на одному рівні та «перейти» на інший. Рівні вибудовані за принципом ускладнення (від базового до найдосконалішого). Переходи між рівнями можливі як «угору» (до антропосенсового), так само і «вниз» (до природного) через (не)вміння антропоодинаці «долати ситуації» з виявленням зисків для себе самого: під час «неподоланої ситуації» людина своєрідно «зависає» через намагання «узгодити» запити/виклики інтерпростору і власні світоглядні орієнтири. У більшості випадків відбувається «злам» (перша стадія деградування), який може призвести до негативних наслідків, що уможливають втрачання індивідуальності через підкорення рішенням інших.

Поняття «умовно відкрита програма» включає сталі (природний рівень і частково інтерсуб'єктивний рівень) і змінювані (частково інтерсуб'єктивний рівень, інтрасуб'єктивний рівень) параметри. Антропоодинаця є самоорганізовуваною системою, яка регулює своє внутрішнє трансформовування з подальшим – необов'язковим – зовнішнім демонструванням. Самоорганізованість у цьому випадку – це наголос на моментомитетовому самооновленні параметрального реагування на/у конкретні/-их ситуації/-ях.

Ситуаційне становлення суб'єкта неможливо повторити для декількох антропоодинаць через індивідуальні параметри самоорганізовуваної системи. Інакше: можна створити однакові умови для декількох суб'єктів, проте самовдосконалення може в кожного з них бути різноманітним (до того ж темпівості посилюватиметься й/або послаблюватиметься залежно від біологічних, соціальних та індивідуальних антропочинників). Людина «не приймає» «зовнішнього налаштування» через пряме/опосередковане впливання інших суб'єктів, оскільки в її інтрапросторі вмонтовані елементи є дисонувальними (вони не сприятимуть розбалансуванню структури, проте створюватимуть «зони турбулентності», що потребуватимуть першочергової уваги антропоодинаці), але нежиттєздатними в конкретному інтрапросторі.

Отже, запропоновані розмірковування зумовили такі узагальнення: 1) екзистенція – характеристика різноманітності антропобуття; це комплекс усіх можливих тематично згрупованих варіантів ситуацій, які по-своєму «переживає» кожна людина; 2) рівнями екзистенції є природний,

інтерсуб'єктивний, інтрасуб'єктивний та антропосенсовий; 3) перехідність між рівнями екзистенції можлива через інтра- й інтерсуб'єктивні чинники, які можуть спричинювати індивідуальні зміни як у деградувальний, так само й у прогресувальний бік.

Перспективи подальших досліджень є необмеженими натеper, проте найважливішим із них є виявлення векторів розгортання та деталізованого розглядання кожного елемента екзистенції.

Література

1. Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни : в 2 ч. / С. Кьеркегор ; пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб. : Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии : Амфора. ТИД Амфора, 2011. – 823 с.
2. Кьеркегор С. Заключение не научное послесловие к «Философским крохам» / С. Кьеркегор ; пер. с дат. Т.В. Щитцовой. – Минск : И.П. Логвинов, 2005. – 752 с.
3. Sartre J.-P. L'existentialisme est un humanisme / J.-P. Sartre [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.danielmartin.eu/Textes/Existentialisme.htm>.
4. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / М. Мерло-Понті ; пер. із фр., післямова та прим. О. Йосипенко, С. Йосипенка. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – 552 с.
5. Аббаньяно Н. Структура екзистенції. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм / Н. Аббаньяно ; пер. с итальянского, комментарий и именной указатель А.Л. Зорина. – СПб. : Алетейя, 1998. – 508 с.
6. Базиль Л.О. Методологічні засади екзистенціалізму в розвитку літературознавчої компетентності / Л.О. Базиль // Вісник Черкаського університету. Серія «Педагогічні науки». – 2011. – № 196. – Ч. II. – С. 5–9.
7. Байдачная Е.В. Экзистенция и экзистенциальность культуры / Е.В. Байдачная // Вестник КазГУКИ. – 2013. – № 4-1. – С. 51-6. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://cyberleninka.ru/article/n/ekzistentsiya-i-ekzistentsialnost-kultury>.
8. Conee E. Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics. 2nd edition / E. Conee, T. Sider. – NY. : Oxford University Press, 2014. – 272 p.
9. Латышева Ж.В. О некоторых особенностях понимания трансцендирования в экзистенциально-феноменологической традиции / Ж.В. Латышева // Ученые записки ОГУ. Серия «Гуманитарные и социальные науки». – 2012. – № 4. – С. 384-9.
10. Tiryakian E. Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society / E. Tiryakian. – Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1962. – 176 p.
11. Яцик І.С. Трансформаційність ситуативності у творчій спадщині філософів екзистенційного мислення (Н. Аббаньяно, Г. Марсель, К. Ясперс) / І.С. Яцик // Вісник Маріупольського державного університету. Серія «Філософія, культурологія, соціологія». – 2011. – № 2. – С. 28–34.
12. Латинсько-український словотвірний словник / укладач Г.В. Петрова. – Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2010. – 880 с.
13. Европейський словник філософії: Лексикон неперекладностей / пер. із фр. – К. : Дух і літера, 2009. – Т. 1. – 2009. – 576 с.
14. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас ; пер. з нім. А. Єрмоленка та В. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.

Анотація

Діденко Л. В. Квадрорівневість екзистенції: термінокаркас перехідностей. – Стаття.

Дослідження присвячене розгляду екзистенції через рівні, на кожному з яких існують головні елементи, що становлять термінокаркас. Екзистенція – різнорівнева якісність існування людини. Рівнями екзистенції є: 1) природний, тобто біологічна програма суб'єкта (елементи – тілесність, вчинок, слово, ідея); 2) інтерсуб'єктивний, тобто «патерни поведінки» суб'єктів (елементи – нормність, емпатування, комунікування, творення); 3) інтрасуб'єктивний, тобто «індивідуальне налаштування» суб'єкта задля з'ясування свого призначення (елементи – рішеннясприймання, відповідальність, толерантність, грання); 4) антропосенсовий, тобто дефініція власної унікальності або «формула неповторності» (елемент – трансцендування). Перехідність між рівнями екзистенції можлива через інтра- та інтерсуб'єктивні чинники, що можуть спричинювати індивідуальні зміни як у деградувальний, так само й у прогресувальний бік.

Ключові слова: екзистенція, існування, людина, Актор, самовдосконалення.

Аннотация

Диденко Л. В. Квадрорівневість екзистенції: термінокаркас перехідностей. – Стаття.

Исследование посвящено рассмотрению экзистенции через уровни, на каждом из которых существуют главные элементы, составляющие терминокаркас. Экзистенция – разноуровневая качественность существования человека. Уровни экзистенции: 1) естественный, то есть биологическая программа субъекта (элементы – телесность, поступок, слово, идея); 2) интерсубъективный, то есть «паттерны поведения» субъектов (элементы – нормность, эмпатирование, коммуницирование, созидание); 3) интрасубъективный, то есть «индивидуальное настраивание» субъекта для выяснения своего предназначения (элементы – принятие решения, ответственность, толерантность, игра); 4) антропосмысловой, то есть дефиниция собственной уникальности или «формула неповторимости» (элемент – трансцендирование). Переходность между уровнями экзистенции возможна через интра- и интерсубъективные факторы, которые могут спровоцировать индивидуальные изменения как в сторону деградирования, так и в сторону прогрессирования.

Ключевые слова: экзистенция, существование, человек, Актор, самосовершенствование.

Summary

Didenko L. V. A Four Leveled Existence: a Term Frame of Transitivity. – Article.

The paper is concerned with an investigation of existence. Existence is a qualitative human duration. There are four levels of existence and several basic elements at each. These basic elements form a term frame. The first level is a natural one or a biological program of human being (elements – corporeality, act, word, idea). The second level is an intersubjective one or the behavior patterns of different human beings (elements – norms, empathy, communication, creation). The third level is an intrasubjective one or individual configuration of human being to find out his/her own purpose (elements – decision-making, responsibility, tolerance, gaming). The fourth level is an anthropomaneaning or a definition of one's uniqueness formula (element – transcendence). A transitivity between levels of existence is possible due to intra- and intersubjective factors which can cause individual changes – degradation or developing.

Key words: existence, duration, human being, actor, self-improvement.

УДК 81'42:32

В. І. Додонова
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Донецького національного університету імені Василя Стуса

ПОЛІТИЧНА ДИСКУРСОЛОГІЯ Й ПРОБЛЕМА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЖУРНАЛІСТІВ ЗА ЯКІСТЬ ІНФОРМАЦІЇ

Інформаційний простір, у якому живе сучасна людина, постійно впливає на неї, в результаті чого прищеплюються стереотипи мислення, концептуальні настанови, формується та змінюється картина світу. І соціальним інститутом, який відповідає за тиражування такої картини світу, є засоби масової інформації (далі – ЗМІ). З одного боку, ЗМІ виконують функцію інформування особистості про суспільно значущі події, але з іншого – створюють мовними засобами особливу медіареальність, у якій пересічна людина часто губиться, дезорієнтується, починає видавати бажане за дійсне.

Сьогодні ЗМІ, які активно реалізують новітні методи інформаційного впливу, є одним із важливих інструментів політичної боротьби. Висвітлення подій у сучасному політичному житті України, коли активно використовуються емоційно-експресивні слова, категорична оцінка, відсутні всі табу на використання ненормативної лексики, а образа стає нормою політичного спілкування, призвело до того, що в українських ЗМІ превалює дискурс інтолерантності: конфліктний дискурс, дискурс образ, дискурс боротьби. Особливо це стосується ситуації, коли країна живе не тільки в політичному протистоянні всередині, а й в умовах війни. Новітні форми війни, яку досить часто називають гібридною, подарували світу й новітню зброю – дискурсивну. Мовні ігри стали невід’ємною складовою збройного протистояння. Вони обґрунтовують, підтримують і легітимують насилься, мобілізують маси, маскують справжні наміри та дії учасників конфлікту.

Метою статті є окреслення відповідальності журналістів за якість поданої інформації в межах політичного дискурсу.

Філософи завжди переймалися тим, що є світ і чи можливо пізнати його об’єктивно. Сьогодні, як і раніше, це питання постає досить гостро, оскільки ми живемо в ситуації ґносеологічного релятивізму й софістики, коли світ людини багато в чому визначається мовним середовищем. У цьому аспекті варто пригадати фразу представника аналітичної філософії Л. Вітгенштейна: «Межі мого світу визначаються межами моєї мови». Функція мови в епоху постсучасності полягає не стільки у відображенні світу, скільки в його конструюванні, яке відбувається завдяки такому феномену, як дискурс. Розмірковуючи про сутність дискурсу, М. Фуко наголошує на тому, що «дискурс – це тонка контактуюча поверхня, яка зближує мову й реальність, змішує лексику й досвід... Завдання полягає в тому, щоб ... тлумачити дискурси не як сукупність знаків (що означають елементи, які відсилають до змісту або репрезентації), а як практику, що систематично формує об’єкти, про які вони (дискурси) говорять. Безумовно, дискурс – це подія знаку, але те, що він робить, є дещо більшим, ніж просто використання знаків для означення речей» [1, с. 48–49].

Оскільки дискурс є живим утіленням мово-дій, то свідомі втручання в стихійний на перший погляд процес вільного обміну думок мають певні шанси на успіх. Саме в ході діалогу в учасників комунікації виникають різноманітні «психічні продукти»: думки, почуття, бажання, мрії, уяви, надії, вірування, знання. Ураховуючи те, що дискурс є «об’єктивно існуючою, вербально-знаковою побудовою, яка супроводжує процес соціально значущої взаємодії людей» [2, с. 8], М. Макаров стверджує, що дискурс завжди закарбовує в собі взаємодію, діалог. Позиції співтворців дискурсу – комунікатора й реципієнта – зумовлені багатьма факторами: їхньою належністю до певної етнічної, конфесійної традиції, попереднім життєвим досвідом, особливостями со-

ціалізації, рівнем освіти, виховання, професійними інтересами, політичними цілями, гендерними настановами тощо.

У демократичному суспільстві великого значення набуває політичний дискурс, який уможливорює зв’язок політичної свідомості, політичної комунікативної дії та мовленнєвої форми. Надмірно непропорційне й активне втручання в дискурс одного з учасників діалогу дає змогу нав’язувати власні переконання та погляди, маніпулюючи свідомістю опонентів і поступово змінюючи їхні цінності.

З декількох «можливих світів» політичні гравці намагаються запропонувати опонентові один, найбільш бажаний для себе, але подати справу так, що цей варіант відповідає його інтересам і цілям. «Ідеться про таке використання дискурсу, яке здійснюється владними структурами з метою лімітування свободи громадян, ідеологічної орієнтації, тотального контролю та маніпулювання свідомістю» [1, с. 22].

У лінгвістичній і політологічній літературі категорія «політичний дискурс» використовується у двох значеннях – вузькому та широкому. У широкому значенні це поняття включає такі форми спілкування, в яких до політичної сфери належить хоча б одна з його складових: суб’єкт, адресат або зміст повідомлення. Цієї позиції дотримуються О. Шейгал та А. Баранов. Зокрема, А. Баранов визначає політичний дискурс як «сукупність дискурсивних практик, що ідентифікують учасників політичного дискурсу як таких, хто формує конкретну тематику політичної комунікації» [3, с. 245–246]. О. Шейгал розглядає політичний дискурс у двох вимірах – реальному та віртуальному. Так, у реальному вимірі він розуміється як «текст у конкретній ситуації політичного спілкування, а його віртуальний вимір містить вербальні й невербальні знаки, що орієнтуються на обслуговування сфери політичної комунікації, тезаурус прецедентних висловлювань, а також моделі типових мовних дій і уявлення про типові жанри спілкування в цій сфері» [4, с. 16]. За такого підходу дослідження політичного дискурсу передбачає аналіз усіх семіотичних систем, а мовним матеріалом є заяви політиків, політичних оглядачів і коментаторів, публікації в ЗМІ, матеріали спеціалізованих видань, що стосуються різноманітних аспектів політики. Політичний дискурс розуміється як актуальне використання мови в соціально-політичній сфері спілкування й ширше в публічній сфері спілкування. Отже, розбіжності в тлумаченні поняття «політичний дискурс» досить значні. Однак більшість науковців, які досліджують проблему політичного дискурсу, єдині в тому, що головною метою політичного дискурсу, яка визначає його використання як інструмента політичної влади, є боротьба за владу. Свідоме втручання в поле дискурсу, започаткування нових тем для обговорення, зміна акцентів, оцінка певних політичних подій у масовій свідомості як справедливих чи несправедливих, важливих чи неважливих непомітно підштовхують людину до того, що вона самостійно робить висновок на користь інтересів владної еліти.

Як зауважує В. Дем’янюков, суспільне призначення політичного дискурсу полягає в тому, щоб навіяти адресатам – громадянам суспільства – необхідність «політично правильних» дій і/або оцінок, оскільки це вигідно тим, хто йде до влади [5, с. 384]. Т. Дедушкіна наголошує на тому, що «з проблемою інституціональності політичного дискурсу пов’язане питання про межі політичного дискурсу і його жанрові різновиди. За вузького розуміння політичний дискурс буде обмежений тільки інституціональними формами

спілкування (наприклад, інаугураційна промова, наказ, звітна доповідь, партійна програма тощо), тобто такими, які відбуваються в соціальних інститутах, де спілкування є складовою частиною їх організації. Широкий підхід спирається на два рівні у визначенні політики: перший рівень представлений інституційними формами спілкування, другий – неінституційними. Видається, що політичний дискурс не може бути обмежений тільки статусно-орієнтованим спілкуванням, отже, відкритим для всіх членів мовного простору» [6]. Виступи політичних лідерів та інтелігенції, зміст новинних блоків і коментарі експертів, політичні дебати й передвиборчі програми – усі ці джерела політичної інформації створюють політичний дискурс.

У політичному дискурсі відтворюється – «реконструюється» – мисленнєвий світ, у якому описується реальне та бажане (навіть не завжди досяжне), нереальний стан речей. У цьому світі ми знаходимо характеристики дійових осіб, об'єктів, часу, обставин подій (зокрема вчинків дійових осіб) тощо. Цей мисленнєвий світ включає також домислювані інтерпретатором (із його неповторним життєвим досвідом) деталі й оцінки. Саме цією обставиною й користується автор дискурсу, нав'язуючи власну думку адресату, бо, намагаючись зрозуміти дискурс, інтерпретатор хоча б на мить переселяється в чужий мисленнєвий світ. Досвідчений маніпулятор розпочинає «обробку» чужої свідомості буденними розмовами, щоб нове ставлення до предмета гармонізувало з повсякденними уявленнями. Розпливчата семантика мови сприяє гнучкому втіленню в чужу свідомість: новий погляд модифікується (це своєрідна мімікрія) під впливом системи ustalених думок інтерпретатора, а заодно й змінює цю систему.

Отже, політична дискурсологія вивчає особливий тип спілкування, для якого характерний високий ступінь маніпулятивності свідомості та поведінкою людини. Маніпулювання – це вид психологічного впливу на людей на кшталт таємного управління, обробки, примусу, що спрямовані на програмування їхніх думок, прагнень, психічних станів і поведінки з метою контролю й досягнення слухняності в інтересах маніпулятора. Важливою ознакою маніпулювання є несумісність кінцевих інтересів і цілей маніпулятора з актуально існуючими потребами та бажаннями об'єкта маніпуляції. «У цьому контексті маніпулювання є видом соціального шахрайства, шахрайських дій політичних лідерів, соціальних інститутів, державних установ із використанням ЗМІ, політичних заходів, різного роду афер тощо. Ці дії пов'язані з намаганням створити хибне враження, таємний примус, ілюзії самостійного рішення. Маніпулювання як таємне управління й обробка людей здійснюються за допомогою досить складних методів впливу, що вимагає певної майстерності, мистецтва, хисту під час їх виконання. Маніпулятивні дії спрямовані на те, щоб «приручити» іншого, «спіймати на гачок», «прибрати до рук», тобто перетворити об'єкт у маріонетку, слухняне знаряддя в руках маніпулятора» [7, с. 28]. Є. Доценко пише, що маніпуляція – це «вид психологічного впливу, майстерне виконання якого призводить до потаємного виникнення в іншій людини намірів, що не збігаються з її актуально існуючими бажаннями» [9, с. 59].

Із лінгвістичного погляду маніпулятивний мовний вплив виражається через мовленнєве насилля – неаргументований або недостатньо аргументований вербальний вплив на реципієнта, метою якого є зміна настанов поведінки. Ця зміна особистісних настанов відбувається завдяки такому психологічному феномену, як навіювання. Варто зазначити, що на початку ХХ ст. В. Бехтерев писав, що «навіювання діє шляхом безпосереднього щеплення психологічних станів, тобто ідей, почуттів і відчуттів, не потребуючи взагалі ніяких доказів і не відчуваючи потреби в логіці» [11, с. 2].

Маніпуляція свідомості й життям у сфері інформаційних фантомів відбувається завдяки діяльності політикуму, а також ЗМІ, бо поступово «ловиться на гачок» завдяки плідній діяльності журналістської «касти» все населення України. На думку М. Рожика, «журналісти мають розумі-

ти й добре освоїти складнощі переходу пізнавального стану людини в емоційний і чітко уявляти, як під впливом ЗМІ відбувається катарсис і діють такі психологічні фактори, як сенсація, сприйняття інформації та довіри до комунікатора. Методи переконування важливі в тому сенсі, що вони покликані забезпечити ефективність інформаційного процесу й зробити його соціально корисним і важливим» [12, с. 33]. У результаті інформаційного впливу на соціум свідомість пересічної людини починає жити ц світі інформаційних фантомів, які часто містять ц собі деструктивне начало, дезінформацію або антисуспільні настанови. Американський теоретик ц сфері масової інформації Р. Ентман писав: «У свідомості є вразливі точки, вони знаходяться в галузі, що пов'язана з невіглаством, неосвіченістю, забобонами. Виявити й використовувати їх у пропаганді – означає управляти поведінкою таких людей» [13, р. 71].

Наші політики в пресі, на телебаченні, в Інтернеті ніби змагаються в тому, хто з них більше завдасть своєму візаві імідажевої шкоди та перетягне на свій бік більшу частину його «електорату». Хоча якщо порівнювати російські пропагандистські технології, то неважко помітити, що з весни 2014 року рівень агресивності її експресії ЗМІ є набагато вищим порівняно з попереднім періодом. На думку професора О. Шевченка, у Росії відбувається синтез традиційних тоталітарних і новітніх дискурсивних прийомів, а саме: підміна опису явища його емоційною оцінкою, технологія евфемізму, занурення явища в більш широкий контекст і псевдоуточнювальна конотація, «логіка контрарності» з новітніми інформаційними технологіями, які націлені на створення віртуальної реальності – телереальності чи Інтернет-реальності [14]. Зазначимо, що російська пропаганда досягла величезних успіхів у цьому процесі, вона довела характеристику уявності до повного відриву від Реальності, яка стала фейковою.

Натомість в Україні роль візуальних образів є дещо меншою, оскільки не існує державної монополії влади на ЗМІ, а тому досить важко створити єдину візуалізацію подій для всіх споживачів телебачення, а ще складніше створити тотальну фейкову реальність і цілеспрямовано зомбувати населення. Масова свідомість у цьому плюралізмі думок заплутується та впадає в апатію, оскільки пересічний громадянин усе більше «нікому не вірить». Саме тому наші можновладці головну ставку роблять на «лінгвістичні зиски», на спробу створити пропагандистську картину за допомогою можливостей слова.

І в цьому процесі часто вдаються до різних мовленнєвих засобів, зокрема епітетів, гіпербол, метафор, технології евфемізмів, навіть ненормативної лексики і створення «нововозу». У сучасному медіапросторі все частіше вдаються до створення так званих лексичних фантомів, механізмом утворення яких є відрив слова від денотату, неспіввідношення між означуванням та означаючим. Такі мовні маневри спотворюють зв'язок між словом і реальністю, часом нагадуючи відомий оруелівський перл: «Мир – це війна». Подібні слова-фантоми заповнюють український політичний дискурс, зокрема все більше чути про «реформи», «боротьбу з корупцією», «децентралізацію», «європейський вибір», «єдину країну», натомість у суспільстві реально маємо сплеск корупції, імітацію реформ, розбудову авторитарної держави із сильною централізованою владою, яка набагато ближче до російського, ніж європейського варіанта, роз'єднану, розірвану ціннісно й територіально націю.

Якщо говорити про оцінку ситуації на Сході країни, то наша влада досі не назвала війну війною, а сором'язливо іменує її «операцією». Ми унітарно називати Росію загарбником, а її військовослужбовців вважаємо «сепаратистами», «диверсантами», «найманцями». Не окреслюємо зовнішнього ворога, натомість постійно культивуємо образ внутрішнього, створюючи все нові й нові стереотипи. Однак, підтримуючи стереотипне мислення щодо Донбасу, наша влада на кшталт давньокитайських легістів потихеньку намагається «укоротити балакучим язика», тим, хто прагне ці стереотипи спростовувати.

Беручи до уваги об'єктивні та суб'єктивні складові війни на Сході України, хочемо висловити думку, що всі мовленнєві «зиски» відіграють визначальну роль у конструванні конфлікту не тільки на його початку, а й сьогодні, вони його підтримують і підживлюють. Мовленнєво-конструктивістська «зброя» війни на Донбасі завдає людині шкоди не менше, ніж залпи «Градів». Як говорив російський політехнолог Марат Гельман, якщо ти працюєш у газеті, то це можна порівняти зі стрільбиною з автомата, а якщо ти працюєш на ТВ, то це все рівно, що управляти бомбардувальником. Журналісти – це бійці «мисленнєвого» фронту, бо вони змагаються за свідомість людини, за її ціннісні настанови і пріоритети. Саме тому одними із найважливіших проблем сучасної журналістики є проблеми об'єктивності інформації та відповідальності за СЛОВО.

Головним викликом і дилемою для журналістів в умовах війни на сході України залишається питання, як правильно висвітлювати військову інформацію. Українські медіаексперти вважають, що потрібно робити все, щоб не зашкодити жодному життю, як чужому, так і своєму. Отар Довженко, журналіст і медіаексперт, викладач школи журналістики Українського католицького університету, переконаний, що в жодному разі надати слово сепаратистові, який говорить неправду, не означає дотримуватися балансу думок: «Журналісти несуть відповідальність за те, що їхня аудиторія побачить і почує. А тому слід уникати будь-якого негативного впливу на аудиторію, не давати змоги розпалювати ворожнечу між народом єдиної країни» [15].

З іншого боку, варто навести думки журналіста «Нової газети» Ольги Мусафірової, яка зауважує: «На жаль, так склалися обставини, що частина колег свідомо, підсвідомо чи несвідомо цікавиться лише «дружньою», а не «ворожою» стороною – «ворожою» в контексті я називаю жителів Донбасу з іншими поглядами, а не зі зброєю в руках. Усі ми громадяни, більшість із нас патріоти України. Але також треба розуміти, що ставлення до населення, яке з різних причин не виїхало, залишилось по інший бік умовної лінії розподілу, формується й під впливом медіа. Ми займаємось додатковим «розлудненням» тих, котрі «самі винні», що їх громадянські права порушені. Тавруємо їх як колаборантів, пристосуванців, посібників бойовиків і цим самим поглиблюємо тріщину, яка існувала завжди... На відстані, з Києва, ми бачимо за блокпостами здебільшого однорідну масу «сепарів» і «ватників». Найбільша складність для мене полягає в тому, що дуже хочеться пробитися до свідомості «на тому боці» і все ж таки визначитися, чи зможемо ми колись збудувати з ними єдину країну, чи вони остаточно перетворюються зараз на відрізаний шматок. Поки що для мене питання залишається відкритим» [16]. Отже, маємо протилежні думки щодо висвітлення інформації з гарячої точки України. Можна припустити, що «сепаратист» може говорити не те, що хочеться чути й українському політикуму, й українському суспільству. Але чи дійсно він спотворює інформацію, чи, може, навпаки, доносить її об'єктивно?

Якщо вдаватися до наукових розмислів, то, врешті-решт, діяльність журналіста спрямована на пошук істини. Істина – явище складне. Вона має об'єктивно-суб'єктивний характер. Об'єктивність полягає в незалежності її змісту від суб'єкта, що її пізнає. Суб'єктивність істини виявляється в її вираженні, у формі, яку їй надає лише суб'єкт. Тобто об'єктивні події все рівно подаються суб'єктивно, тому важко уникнути власної оцінки, а якщо тобі за цю оцінку ще й платять, то, певно, неможливо. Політичні події необхідно розглядати комплексно, неодноразово, намагатися висвітлити весь спектр позицій з означеної проблеми, тоді може бути реалізована претензія на всебічність розгляду.

На проблемі відповідальності за подану інформацію зосереджують свою увагу багато українських журналістів. Так, Наталя Курдюкова наголошує, що «питання відповідальності – це основне питання журналістики та

будь-кого, хто бере до рук камеру або просто намагається розповісти якусь історію». «Журналіст, – пише Анастасія Канарьова, – має право висловлювати свою позицію, але в колонках. Несе відповідальність за формування свідомості населення». На думку Беттіни Руйгіс, «охопити всі потоки інформації та думок в соцмережах стає дедалі важче. Тому новий виклик для журналістики – вибрати з масиву інформації головне та надати не лише факти, а аналітику, статистику, допомогти побачити повну картину й зробити висновки» [17]. Отже, з одного боку, повна картина дасть шанс на об'єктивність, з іншого – може створити загальний образ події, який пересічний громадянин просто бездумно «проковтне». Проблема об'єктивності інформації також пов'язана з війною олігархів в українському медіапросторі, про що відзначає Діана Дуцик, наприклад, відверта політична та комерційна боротьба між «Інтером» та «Плюсами» на ринку новин. «Від цього також страждають етичні стандарти професії журналіста. А за рахунок цього витісняються суспільно важливі теми, які стосуються кожного з нас: як пережити зиму, прогнати родину, коли ціни щотижня мають тенденцію зростати, і на що» [17].

Ще одним із аспектів об'єктивності подачі новин, а відтак і маніпуляції новинами є замовчування тих новин, які не підпадають під певний «патріотичний наратив». Уважається, що якщо в тебе не провладна позиція, то вона не проукраїнська. Н. Курдюкова вважає, що «проукраїнська позиція – це в жодному разі не заклик до радикалізму і не підтримка влади. Як ті бійці, які наразі в АТО, зовсім не обов'язково підтримують чинну владу, вони просто захищають свою Батьківщину. Так само і журналісти відстоюють інтереси своєї країни» [17]. Для того щоб пересічний громадянин мав об'єктивне уявлення про події в Україні і світі й не стати об'єктом журналістської маніпуляції, необхідно вдаватися до серйозної аналітичної роботи, а саме: передивитися новини на всіх каналах, проаналізувати їх суперечливі моменти, скласти власне враження про ситуацію. І навіть у такий спосіб пізнавальної діяльності однаково можна не володіти об'єктивною інформацією. «Конструювання провокаційної реальності й гіперреальності, замість висвітлення реальних подій, – суть тотальної брехні як державної політики, сплетеної із сурогатом інформації. Маніпулятори образами реального створюють віртуальну реальність, яка доноситься так, що стає «реальнішою за будь-яку дійсність», – пише Микола Рожик [12, с. 33].

СЛОВО завжди мало велику силу, а в умовах гібридної війни набуває ще більшої. На нашу думку, силу слова можна «втиснути» в діапазон висловів відомих українських літераторів І. Франка та Л. Українки. Так, І. Франко сказав: «Якби ти знав, як багато важить слово, одно сердечне, теплеє слівце», наголошуючи на широті почуттів і думок. Натомість Л. Українка говорить: «Благословенне слово, що гартує». Її слово допомагає вистояти й перемогти. Українська журналістика має рухатися саме в такому діапазоні думок.

Підсумовуючи вищесказане, варто зазначити, що політичний дискурс, на тлі якого відбувається маніпуляція свідомістю, є сферою діяльності не тільки політиків, а й журналістів. Окрім політичного тексту, а саме політичних промов, що лунають з екранів ТВ та зі шпальт газет, великого значення набуває інтерпретація тексту, яка подається саме в репортажах журналістів, котрі дуже часто вдаються до різних мовленнєвих «зисків», аби сколихнути суспільство, створити в ньому резонансну ситуацію. Натомість треба завжди пам'ятати про відповідальність, яку вони мають нести перед суспільством. На жаль, у суспільстві, і на те є певні підстави, сформувалася думка, а відтак і стереотип сприйняття, що сучасна журналістика перетворюється на «мовленнєву» повію. Однак об'єктивно журналістика здатна створити дієву систему протидії інформаційним загрозам і захисту національного інформаційного простору, інформаційних структур, ресурсів захисту громадянина й особистого життя.

Література

1. Фуко М. Археология знания / М. Фуко. – К. : Ника-Центр, 1996. – 416 с.
2. Макаров М.Р. Основы теории дискурса / М.Р. Макаров. – М. : Гносис, 2003. – 280 с.
3. Баранов А.Н. Введение в прикладную лингвистику : [учебное пособие] / А.Н. Баранов. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 360 с.
4. Шейгал Е.И. Семиотика политического дискурса / Е.И. Шейгал. – Волгоград, 2000. – 431 с.
5. Демьянков В.З. Политический дискурс как предмет политологической филологии / В.З. Демьянков // Политическая наука. Политический дискурс: История и современные исследования. – М. : ИНИОН РАН, 2002. – № 3. – С. 32–43.
6. Дедушкина Т.А. Жанровое пространство политического дискурса / Т.А. Дедушкина // Studia Linguistica. – К., 2011. – Вып. 5. – С. 472–477.
7. Капитонов Э.А. Управление общественными отношениями / Э.А. Капитонов, Г.П. Зинченко, А.Э. Капитонов. – М. : Дашков и К; Ростов-н/Д : Наука-Пресс, 2008. – 368 с.
8. Fairclough I. Political Discourse Analysis: A Method for Advanced Students / I. Fairclough, N. Fairclough. – Routledge, 2012. – 266 p.
9. Доценко Е.Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита / Е.Л. Доценко. – М. : ЧеРо, Юрайт, 2000. – 344 с.
10. Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация / С.Г. Кара-Мурза // Книга первая. От начала до Великой Победы. – М. : Алгоритм, Эксмо, 2005. – 365 с.
11. Бехтерев В.М. Внушение и его роль в общественной жизни / В.М. Бехтерев. – СПб. : Издание К.Л. Риккера, 1908. – 144 с.
12. Рожик М. Психологічна складова – дієвий фактор новітньої української журналістики / М. Рожик // Журналіст України. – 2015. – № 11 (402). – С. 33.
13. Зарипов Р.И. Особенности метафорического манипулятивного воздействия в политическом дискурсе / Р.И. Зарипов // Вестник РУДН. Серия «Лингвистика». – 2014. – № 2. – С. 145–158.
14. Шевченко О. Слова-фантомы у пропагандистському дискурсі української влади / О. Шевченко // Філософська думка. – 2016. – № 1. – С. 56–63.
15. Кутовенко О. Маніпуляції в новинах та інші етичні виклики для українських журналістів / О. Кутовенко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ua.ejo-online.eu/1932/етика-та-якість/маніпуляції-в-новинах-та-інші-етичні-в>.
16. Леся Карлова «Ми не ідемо в зону АТО за сенсацією», – Іван Гребенюк, «1+1» // Журналіст України. – 2016. – № 3.
17. Громадянський журналіст – яка зона відповідальності? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.telekritika.ua/profesija/2015-10-28/112550>.

Анотація

Додонова В. І. Політична дискурсологія й проблема відповідальності журналістів за якість інформації. – Стаття.

Стаття присвячена аналізу інформаційного впливу на людину. Досліджується феномен дискурсу, розглядаються різні позиції щодо його розуміння, від європейських класиків до сучасних українських і російських науковців.

Аналізується політичний дискурс, виокремлюється його тлумачення у вузькому та широкому сенсі, доводиться, що політичний дискурс є тлом для маніпуляції свідомістю. Розкривається зміст маніпуляції свідомістю, описуються методи маніпуляції в українських ЗМІ в контексті конфлікту на сході України. Актуалізується проблема відповідальності журналістів за опубліковану інформацію. Досліджується роль мовних ігор у політичній боротьбі й застосування різних мовленнєвих засобів: епітетів, гіпербол, метафор, технології евфемізмів, ненормативної лексики. Доводиться, що сучасна журналістика має стати дієвим засобом захисту інформаційного простору держави та її громадян.

Ключові слова: дискурс, політичний дискурс, маніпуляція, відповідальність журналіста.

Аннотация

Додонова В. И. Политическая дискурсология и проблема ответственности журналистов за качество информации. – Статья.

Статья посвящена анализу информационного воздействия на человека. Исследуется феномен дискурса, рассматриваются различные позиции в его понимании, от европейских классиков до современных украинских и российских ученых. Анализируется политический дискурс, определяется его толкование в узком и широком смысле, доказывается, что политический дискурс является фоном для манипуляции сознанием. Раскрывается содержание манипуляции сознанием, описываются ее методы в украинских СМИ в контексте конфликта на востоке Украины. Актуализируется проблема ответственности журналистов за опубликованную информацию. Исследуется роль языковых игр в политической борьбе и применения различных речевых средств: эпитетов, гипербол, метафор, технологии евфемизмов, ненормативной лексики. Доказывается, что современная журналистика должна стать действенным средством защиты информационного пространства государства и его граждан.

Ключевые слова: дискурс, политический дискурс, манипуляция, ответственность журналиста.

Summary

Dodonova V. I. Political Diskursology and the Problem of Journalists Responsibility for the Quality of the Information. – Article.

This article analyzes the effects information's power on human. It explores the phenomenon of discourse, discusses the various positions in his understanding – from European classics to modern Ukrainian and Russian scientists. The political discourse is defined by its interpretation in the narrow and broad sense, it is proved that the political discourse is the backdrop for the manipulation of consciousness. The content of the manipulation of consciousness and described its methods in the Ukrainian media in the context of the conflict in eastern Ukraine. Urgency of the problems journalists responsible for the published information. We investigate the role of “language games” in the political struggle and the use of various means of speech: epithets, hyperboles, metaphors, euphemisms technology profanity. The modern journalism should become an effective means of protection of information space of the state and its citizens.

Key words: discourse, political discourse, manipulation, responsibility of the journalist.

УДК 141.7:005.44(53)

Ель Гуессаб Карім
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Запорізького національного університету

СПЕЦИФІКА СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ АРАБСЬКОГО СВІТУ В АСПЕКТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРАКТИК

Двадцять перше століття кидає арабському світу виклик, який, можливо, визначить його майбутнє для наступних поколінь. Араби дуже стурбовані збереженням своєї культурної самобутності й незалежності перед країнами Заходу та їхньої всеосяжної глобалізації. Свідченням цього є величезна кількість арабської літератури про глобалізацію та її небезпеку, а також сотні семінарів, практикумів і конференцій, присвячених ісламу й глобалізації, арабо-мусульманській спадщині та її національно-культурним особливостям.

У світовій філософській традиції проблема глобалізації як новітня міждисциплінарна сфера наукових досліджень спирається на низку теоретичних концепцій, серед яких варто назвати роботи З. Баумана, Д. Белла, З. Бжезинського, І. Валлерстайна, С. Гантінгтона, Е. Гідденса, М. Кастельса, К. Поппера, Р. Робертсона, Е. Тоффлера, Ф. Фукуями. Також арабські дослідники із різних галузей гуманітаристики, такі як Мухаммед Сабіла, Амін Джалаль, Жаміль Саияр, Адбельхамид Таалат, Абдельрахим Матар, Тарік Рамадан і багато інших, займались вивченням питань, пов'язаних із глобалізацією.

Мета дослідження полягає в здійсненні соціально-філософського аналізу впливу глобалізації на розвиток арабського світу й життєдіяльність арабів.

В основі сучасного підходу до діалогу арабської культури з іншими лежить реальний факт «глобалізації» суспільного розвитку. Дію цієї тенденції зумовлює зростаюча інтенсивність зв'язків і відносин – економічних, соціально-політичних, культурних, науково-технічних, комунікаційних, які ніби «стягують» суспільства сучасного світу. Ці зв'язки, відносини, контакти і причетності додають планетарній цивілізації, що формується, якусь системну якість: збільшується всебічна взаємозалежність різних суспільств, країн, регіонів, що все активніше впливають один на одного.

Зазначимо, що глобалізація – процес становлення глобальної взаємозалежності людської спільноти в усіх сферах соціального, економічного, релігійного, інформаційного, екологічного життя людини [1].

Дослідження специфіки арабського контексту глобалізації передбачає визначення сутнісних характеристик суспільства загалом та арабського соціуму зокрема. Інтенсивність глобальних взаємозв'язків сприяє швидкому розповсюдженню на більшій частині планети тих типів культур, форм політичного, соціального й особливого економічного життя, знань і цінностей, які сприймаються як найбільш ефективні, оптимальні або просто раціональні для задоволення особистих і суспільних потреб. І в цьому аспекті арабська культура є затребуваною і зберігається, розвивається, розповсюджується як арабським етносом, так і світовою спільнотою.

Однак глобалізація не означає якої-небудь уніфікації культур або випрямлення генези макрорегіональних і локальних цивілізацій. Кожне суспільство й соціальна група беруть із загальнолюдського досвіду тільки ті форми життя, які вони здатні освоїти в рамках своїх соціально-політичних, економічних і культурних можливостей. Реакцією на глобалізацію є інстинктивне прагнення різних людських спільнот, у тому числі й арабської, до збереження власної ідентичності, яке особливо яскраво виявляється у сфері культури, релігії, національної свідомості.

Аналіз глобалізації як феномена історії, на думку Л. Ороховської, показує, що це явище має два аспекти –

об'єктивний (як аспект суспільного життя) і суб'єктивний (як знаряддя цілеспрямованого впливу на суспільне життя).

Згідно з Т. Рамаданом, для арабського світу *проблема глобалізації* – це проблема збереження соціокультурної самобутності арабської цивілізації [2, с. 101].

Аналізуючи можливі перспективи глобальних тенденцій розвитку людства, вчені формулюють як оптимістичні, так і песимістичні прогнози наслідків глобалізації. Наприклад, генеральний директор Ісламської організації з питань освіти, науки і культури, доктор Абдулазіз Отман Ат-Тудейджрі зазначає, «цей процес не позбавлений загроз, застерігає від небезпеки культурної глобалізації та закликає до відродження культурного проекту, тому потрібно поглибити відносини між мусульманами та їхньою спадщиною, що виділяється елементами сили, аби протистояти всім труднощам» [3, с. 17]. Водночас ліберально налаштовані єгипетські інтелігенти: Бутрос Бутрос Галі, колишній генеральний секретар ООН, і Габер Ахмед Асфур, професор Каїрського університету – застерігають від спроб нав'язати «чужу культуру нашим традиціям». Асфур описує глобалізацію як варварство, що прагне нав'язати умови, які суперечать культурному розмаїттю. Він засуджує репресивні заходи глобалізації уніфікувати світ і підпорядковувати все одній культурі [4].

Однак серед арабської інтелігенції існує й думка, що Захід раніше являв собою цивілізовану та гуманістичну модель суспільства для наслідування, при чому не потрібно змінювати деякі свої традиції на західні. Звідси випливає, що глобалізація – це, врешті-решт, не так уже й погано, але за умови, що араби готові до цього. Лауреат Нобелівської премії Нагіб Махфуз хоча й критикує американську перевагу й зверхнє панування, але не бачить суперечностей між західною та ісламською цивілізаціями.

Якщо підійти до феномена глобалізації з морально-духовних цінностей, то варто зазначити, що мусульмани завжди пишались і трепетно ставилися до своєї релігії. Треба пам'ятати, що, згідно з Кораном, «Аллаху належить влада під небесами й землею і тим, що в них, і Він потужний над всякою річчю» [6, с. 5, 20]; «Не спіткає нас ніколи ніщо, крім того, що намкреслив нам Аллах» [6, с. 9, 51]. Таке трепетне ставлення виникло з того факту, що іслам є не тільки вірою, а й законом, шари'атом, який регулює всі аспекти людського життя, в тому числі господарські операції, шлюб і розлучення, а також питання держави.

Отже, будь-яка модифікація шари'ату рівнозначна розведенню або взагалі запереченню статей віри в ісламі. Мусульмани вважають більш зручним обходити закон, а не змінювати його. Нездатність розділити релігійні та світські питання, релігію й державу дала ісламу й мусульманам значну стійкість до змін. Будь-яка можлива загроза ісламу ображає почуття віруючих, і це часто викликає оборонні дії та заклик повернутися до «благочестивих предків».

Отже, трансформація системи духовних цінностей у сфері морально-етичних уявлень має враховувати, що глобалізація – не перше явище, яке мусульмани вважають загрозою своїй вірі. Вестернізація або модернізація загалом завжди сприймалися як загроза «культурного вторгнення» з боку християнського Заходу. Ця загроза йде ще з часів хрестових походів, тому й до цього дня християн, особливо християн Заходу, називають хрестоносцями. Крім того, як зазначає Жаміль Саяр, західна колонізація й панування імперіалізму над переважною кількістю мусульманських

країн, створення, беззастережна підтримка Ізраїлю та нищівне вторгнення в Афганістан, Ірак і Сирію активізували страх арабів і мусульман перед Заходом і ненависть до нього. Отже, глобалізація являє собою кульмінацію історичних подій, спрямованих на підлив ісламу [5, с. 70].

Якщо підійти до феномена глобалізації з морально-аксіологічного погляду, то варто зазначити, що основна частина арабської літератури з питань глобалізації відображає страх перед цим новим явищем і недовіру до нього. Аділь Хуссейн, відомий лідер Братства мусульман, виступає проти «обману й хитрості» західних засобів масової інформації (далі – ЗМІ) в «промиванні мозку» арабів і мусульман. Контролюючи ЗМІ, як він стверджує, люди із Заходу поширюють аморальність і «душуть нашу релігію та ідентичність». Як і багато інших лідерів, він виділяє «Американсько-ізраїльську змову» проти ісламу. На підставі вірша (6,49:13) з Корану, у якому йдеться про те, що Бог створив людину вже «народом та племенами», він відкидає твердження, що глобалізація створить один світ і одну культуру.

Абд Аль-Ваххаб Аль-Масірі, відомий мусульманський письменник, описує це як «безглузду брехню». Твердження про те, що всі люди рівноправни, що існує новий світовий порядок, справедливість і права людини; що весь світ – це «маленьке місто», яке регулюється глобальним набором цінностей, на його думку, є хибним. Він додав, що знайома нам глобалізація – це гамбургери, кока-кола, мак дональдс тощо. Він стверджував, що глобалізація заснована на наборі матеріальних цінностей. Західні лідери «заперечують людські особливості, навіть людство як таке». Однак Аль-Масірі впевнений, що ісламські цінності «мобілізують мусульманський народ для протистояння цій смертельній тенденції, яка розчиняє національні й релігійні особливості людей» [7].

Глобалізація прирівнюється до секуляризації, що означає «поділ релігії та життя, заміну ісламу прагматичними й матеріалістичними європейськими та американськими думками», – стверджує Набіль Мулін. Глобалізація мусульманського світу означатиме «вилучення з ісламу думки й дії, щоб мусульмани стали підкорятися Заходу» [8, с. 76].

Права людини, свобода та демократія – це раціоналізація влади й інтересів західних країн та Америки зокрема. Аби нав'язати мусульманському світу американську глобалізацію, захід підтримує світські сили, захищає відступників від ісламу, наприклад, Салмана Рушді, Тасліма Насрін, і підтримує світські режими, які виступають проти ісламу. Іншими словами, прагматизм і постмодернізм є провідними принципами американської глобалізації. Іслам не може залишатися байдужим до цього штурму. Нове бачення й альтернативна цивілізація, отримані в результаті взаємодії ісламських істин із реальною дійсністю, необхідні, щоб цьому запобігти.

Араби та мусульмани бережуть свою культурну самобутність, корінь якої лежить в ісламській історії й культурі. На форумі з боротьби з антимусульманською дискримінацією та ненавистю, що відбувся в штаб-квартирі ООН у Нью-Йорку 17 січня 2017 р., у якому взяли участь представники урядів, громадянського суспільства та окремі особи з наукової спільноти, Моїз Бухарі, радник генерального секретаря організації ісламського співробітництва, підкреслив, що «біда буде поширюватися по всьому світу, якщо глобалізації вдасться віддалити людей від їхньої культури й самобутності». Інші учасники висловили схожі погляди, закликаючи мусульман до спільних зусиль для зміцнення країни як економічно й політично, так і соціально, щоб мусульманський світ зміг протистояти проблемам епохи [9].

Цей арабо-мусульманський страх, як і турбота про культурну самобутність, можуть бути перебільшені, але в більшості випадків вони щирі. Аль-Азгар, вищий релігійний заклад, призначений для виховання в мусульман розуміння важливості їхньої релігії, повинен показати, що «іслам цінний для всіх часів». Конференція мусульманських учених, багато з яких є випускниками Аль-Азгар, проведена в Каїрі (Єгипет) у серпня 2016 р. Вона була спрямована на вирішен-

ня цієї проблеми. «Ми стурбовані культурою, – пише голова Аль-Азгару доктор Ахмед Аль Таеб, – вона складається з твердої релігійної віри, набору цінностей, принципів, звичаїв і справжніх традицій». Він підкреслює «зобов'язання перед Богом, сім'єю та батьківщиною».

Під впливом емоцій Аль Таеб звертається до заходу так: «Ваша глобалізація, підступні хвальки, – всього лише довільна гегемонія, деспотична влада, гнітюча несправедливість і непроглядна темрява, тому що вся глобалізація відбувається без релігії й без совісті. Це глобалізація насильства, безтурботної партійності, подвійних стандартів, поширеного матеріалізму, расизму, обурливого варварства та незрозумілого егоїзму. Це глобалізація, яка дає людям ілюзії, які призводять до загибелі й поховання мрії людей, розсипаючи квіти над голодними трупами» [10].

Низка провідних учених направили свою зброю на культурну глобалізацію. Доктор Салім аль-Авва, видатний єгипетський ісламіст, писав, що глобалізація має, по-перше, культурне значення, умови якого беруться із західної культури. Поширити їх – це те саме, що й визнати панування цієї культури. Він наполягав на тому, що в мусульман немає іншого вибору, крім стверджувати «свою культурну та релігійну самобутність» в умовах глобалізації. «Іслам, – додає він, – твердо вистояв перед найпершими навалами й не програв новим» [11].

У книзі «Мусульмани і глобалізація» (араб. мовою «Аль-Муслімун ва аль-Авлама (فيلوغل و زولسلما) Аль-Кардаві, відомий ісламський учений і найпопулярніший телеведучий проповідей в арабському світі, описує глобалізацію як «новий імперіалізм, долю, яка нам визначена».

Зіставляючи «американізацію світу» з універсалізмом ісламу, в якому всі народи світу вважаються братами (пор Корану: 21: 107/25: 1), Карадаві звинувачував християнський Захід у тому, що він «сидить склавши руки», тоді як мусульмани знаходяться під загрозою. «Ні США, ні НАТО не турбувалися про те, що відбувається в ісламському світі» [12].

Для Карадаві найбільш значущими небезпеками глобалізації є «наші переконання, цінності, мова та література». Культура глобалізації, як він говорить, є однією зі сфер спокоєння й розпусти, яка виправдовує те, що заборонено небесною релігією й людськими ідеалами. Це культура відкритого та вільного сексу, вона легалізує навіть одностатеві шлюби. Карадаві непокоїть арабо-мусульманська молодь, яка є жертвою західних спокус.

Карадаві критично ставиться до арабо-мусульманських інтелектуалів, які борються за культурну глобалізацію, відкидаючи доводи про те, що культура є універсальною, і не тільки західна. Він показав відмінність між культурою та наукою. Наукові закони універсальні й не залежать від релігії, країни чи народу, тоді як кожна культура має свої особливості. Культура не є чистим і абстрактним знанням; це знання та пізнання, змішані з цінностями й переконаннями, втіленими в акціях і відбитими в літературі та мистецтві, про які дізналися і які випробували. Це залежить від релігії, мови, середовища й культурно-цивілізаційної спадщини, а також взаємодії з іншими культурами.

Як прихильник арабо-мусульманської автентичності і як багато інших письменників з ісламістськими схильностями, Карадаві відкидає імпорт «ідеологій і доктрин», що виникли в інших культурах. Він бачить глобалізацію як стійке зусилля до «християнізації світу» шляхом уведення «релігійного імперіалізму» за допомогою військових, економічних, політичних та інших засобів. Зрештою, все це послугує, за словами Карадаві, збереженню Ізраїлю та сіоністського проекту.

Визнавши, що глобалізація неминуха, Карадаві запропонував лояльно ставитися до неї. На його думку, немає ніякої шкоди від позитивних досягнень глобалізації. Іслам однаково залишається цитом.

Першим кроком до поліпшення арабо-мусульманського життя Карадаві запропонував «знати, що сталося з нами, а не звинувачувати інших у всіх наших бідах. Ми повинні

бути цілеспрямованими, щоб змінити себе, своє життя й наше суспільство відповідно до божественної Сунни» (пор Корану: 13: 11). Пам'ятаючи про страшну картину радикальних ісламістів, які давили іслам, він закликає до взаємодії із Заходом, щоб виправити помилкове враження, яке він має про іслам. Водночас «ми закликаємо Захід відмовитися від старої ворожнечі та нових проєктів, щоб контролювати наші країни й наші ресурси. Час імперіалізму минув. Ми повинні вільно організовувати своє життя у світлі нашої віри. Захід не повинен насильно нав'язувати нам свою філософію й не повинен вороже ставитися до нас». Він стверджував, що «іслам – мирна релігія, і ті мусульмани, які використовують насильство, не розуміють іслам. Вони змушені застосовувати насильство й екстремізм несправедливого Заходу». Пізніше Карадаві оголосив, що вбити американських цивільних осіб – це законно; він підтримував Усаму бен Ладена й талібів. Звинувачуючи США, він не знайшов невідповідності в тому, що саме там навчаються його двоє дітей, а інший – в американському університеті в Каїрі [12].

Для Мухаммада Кутба, іншого провідного ісламістського вченого, глобалізація є найгіршою формою «імперіалізму», несправедливою й зарозумілою формою, яка прагне не тільки грабувати кошти для існування народів, а й знищувати їхню ідентичність і перетворювати їх у підлеглих і рабів. Націлена саме проти мусульман, глобалізація, за словами Кутба, – це «восьминіг, який розправляє свої щупальця в політиці, релігії, думці, моралі, побуті, культурі, традиціях і звичаях» [13]. Він звинуватив мусульман у нехтуванні своїми релігією та зобов'язанням. Зокрема, він звинуватив мусульман у тому, що вони піддаються спокусам глобалізації. Не доводиться сумніватися й у його усвідомленні того, що іслам перевершує глобалізацію та західну цивілізацію, яка є «розпусною цивілізацією». Іслам, на його думку, є «тільки звуковою системою» [13]. Тоді як глобалізація нав'язує певний спосіб життя, іслам визнає різноманітність. Провідна тема в ісламістській критиці – його особлива увага на права «культурного розмаїття». Абдулазіз Отман Ат-Тудейджрі, генеральний директор із питань Ісламської освіти, науки і культури (ІСЕСКО), застосовував декларацію Міжнародного культурного співробітництва, видану Генеральною конференцією ЮНЕСКО, у якій підтверджується гідність кожної культури, права й обов'язки кожного народу на власну культуру, стверджується, що «всі культури зі своєю багатю різноманітністю, відмінностями, взаємним впливом становлять важливу частину спадщини, що належить усьому людству», «розмаїття ідентичностей та особливостей не суперечить інтересам народів і націй за умови, що людству дозволено співпрацювати на основі взаємного спілкування та співіснування» [14].

Якщо уникнути тотожності народів підступними й примусовими засобами, то для західної глобалізації, на думку Ат-Тудейджрі, це буде не тільки відхиленням від природного ходу речей, повстанням проти законів Всесвіту й сутності життя, а й порушенням усіх законів домовленості людини, що є небезпечним для норм міжнародного права, миру, безпеки й стабільності у світі.

«Але як може бути збережена культурна ідентичність у контексті далекосяжної глобалізації?» – цікавився Ат-Тудейджрі. Він уважав, що західна позиція має чималий вплив на самотність інших народів. Захід пишається ідентичністю своїх народів і відмовляється визнавати національні ідентичності інших, але в широкій заяві висуває свої звинувачення, що глобалізація, будучи еквівалентом американської гегемонії, несумісна з нормами міжнародного закону, реальністю міжнародних відносин і можливістю ввести єдину національну економіку, мати суверенітет і принцип культурного розмаїття. Він попереджає про колапс у світовій стабільності й зазначає, що «анархія повинна бути в мисленні та поведінці» [14].

Однак Ат-Тудейджрі переконаний, що людство не зможе відокремити себе від обмеження глобалізації. А це призведе до феномена глобалізації на теоретичному й практичному рівнях.

Ат-Тудейджрі передбачає, що «міжнародна воля повинна залучати глобалізацію до науки, технологій і знань загалом так, щоб культурний і науковий аспекти перевищували економічну й політичну складові, щоб захистити національні інтереси держави, права окремих осіб і громад, самотність народів і націй». Отже, «глобалізація повинна співіснувати в ідентичних рамках культурного розмаїття для досягнення людського процвітання й миру у світі. Тільки тоді глобалізація може бути благом для людства, а не прокляттям» [14].

Загалом глобалізація сприяє тому, що вперше зміни, які відбуваються в рамках однієї країни або групи країн, впливають на решту світу, тобто весь світ поступово включається в загальносвітові процеси трансформації.

Глобалізація, отже, сприяла розвитку правових інститутів свободи, але супроводжувалася загостренням почуття несправедливості, тому що одним народам надала переваги, для інших же була «кроком назад». Глобалізація зумовлює зростання нерівності і сприймається як несправедливість у своїй основі, пропонуючи закріпити як факт уже стан справ і права основних суб'єктів, а несправедливість породжує боротьбу за визнання своєї значущості, самоствердження.

Література

1. Власов В.І. Глобалістика і глобалізація: терміни і поняття / В.І. Власов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://inb.dnsgb.com.ua/2010-4/10_vlasov.pdf.
2. Tariq Ramadan, Muslims and Globalisation, Pouvoirs, revue française d'études constitutionnelles et politiques. Pouvoirs n°104 – Islam et démocratie – janvier 2015. – P. 97–109.
3. Abdulaziz Othman Altwajiri. Plan d'action pour la promotion du rôle de la Médiation Culturelle dans le monde Islamique.// Publications de l'Organisation islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture. – Rabat-ISESCO-1437H, 2016. – P. 36.
4. فيفاثقثا قيوالو يبدال دنال روفصع رباح. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ouruba.alwehda.gov.sy/node/228254>.
5. فيفاثقثا قيوالو يبدال دنال روفصع رباح. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ouruba.alwehda.gov.sy/node/228254>.
6. Коран / пер. с арабского и комментарии И.Ю. Крачковского. – К. : Феникс, 2005. – 54.
7. فيفاثقثا قيوالو يبدال دنال روفصع رباح. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.kutub-pdf.net/online/read/4044.html>.
8. Nabil Mouline, Les clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie saoudite (XVIII-XXIème siècle), PUF/Proche Orient, Paris, 2011. – P. 220.
9. Co-organized by OIC, Forum on Combating Anti-Muslim Discrimination Focuses on Solutions [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.oic-oci.org/topic/?t_id=13046&t_ref=5725&lan=en.
10. فيفاثقثا قيوالو يبدال دنال روفصع رباح. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.mobtada.com/news_details.php?ID=504097.
11. فيفاثقثا قيوالو يبدال دنال روفصع رباح. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ahlanse.com/mod.php?mod=news&modfile=item&itemid=1184>.
12. فيفاثقثا قيوالو يبدال دنال روفصع رباح. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.qaradawi.net/new/Book-82>.
13. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ar.islamway.net/book/6609/%>.
14. فيفاثقثا قيوالو يبدال دنال روفصع رباح. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.alarab.co.uk/?id=72352>.

Анотація

Ель Гуессаб Карім. Специфіка соціально-філософського аналізу арабського світу в аспекті глобалізаційних практик. – Стаття.

У статті проведено теоретичний аналіз сутності глобалізації, а також констатовано збереження традиційного впливу ісламу на всю систему політичних, соціокультурних, життєвих цінностей арабів. Дослідження цих факторів є досить

актуальним завданням, що дає змогу сформувати конструктивне бачення процесів, які відбуваються в арабському світі. Під впливом глобалізації зростає інтенсивність зовнішніх впливів. Те, що відбувається в арабських країнах, є частиною глобального, глибинного процесу світової перебудови. Сучасна цивілізаційна інваріантність дає можливість говорити про початок дефрагментації самої глобальної системної культури – посилення окремих її складових (традиції, наприклад) в одних цивілізаційних типах і ослаблення – в інших. Цей висновок дає змогу зрозуміти логіку сучасного етапу культурно-історичного процесу глобалізації, пояснити значення цивілізаційних відмінностей, побачити сенс у співіснуванні різних соціокультурних парадигм. Описуються факти негативного впливу глобалізації на руйнування єдності арабів, до чого призводить сукупність факторів, що суперечать подальшому розвитку й існуванню глобалізації в теперішньому вигляді.

Ключові слова: арабський світ, глобалізація, іслам, культура, ідентичність.

Аннотация

Эль Гуэссаб Карим. Специфика социально-философского анализа арабского мира в аспекте глобализационных практик. – Статья.

В статье проведен теоретический анализ сущности глобализации, а также констатировано сохранение традиционного влияния ислама на всю систему политических, социокультурных, жизненных ценностей арабов. Исследование этих факторов представляется весьма актуальной задачей, что позволяет сформировать конструктивное видение процессов, происходящих в арабском мире. Под влиянием глобализации возрастает интенсивность внешних влияний и воздействий. То, что происходит в арабских странах, является частью глобального, глубинного процесса мировой перестройки. Современная цивилизационная инвариантность позволяет говорить о начале дефрагментации самой глобальной системы культуры – усилении отдельных ее составляющих (традиции, например) в одних цивилизационных типах и ослаблении – в

других. Данный вывод позволяет понять логику современного этапа культурно-исторического процесса глобализации, объяснить значение цивилизационных различий, увидеть смысл в сосуществовании различных социокультурных парадигм. Описываются факты негативного влияния глобализации на разрушение единства арабов, к чему приводит совокупность факторов, противоречащих дальнейшему развитию и существованию глобализации в настоящем виде.

Ключевые слова: арабский мир, глобализация, ислам, культура, идентичность.

Summary

El Guessab Karim. Specifics of the socio-philosophical analysis of the Arab world in terms of globalization practices. – Article.

In the article the theoretical analysis of the nature of globalization, as well as the preservation of the traditional influence of Islam on the entire system of political, socio-cultural values in life of the Arabs. The study of these factors is very urgent task that allows you to create a constructive vision of the processes taking place in the Arab world. At the same time under the influence of globalization is increasing the intensity of external influences and impacts. What is happening in the Arab countries is part of a global, in-depth process of global restructuring. Modern civilization invariance allows us to speak about the beginning of the defragmentation most global cultural system – strengthening of its individual components (traditions, for example) in certain types of civilization and weakening others. This finding allows us to understand the logic of the current stage of cultural-historical process of globalization, explain the significance of civilizational differences, to see the meaning of the coexistence of the different socio-cultural paradigms, as the author describes the facts the negative impact of globalization on the destruction of the unity of the Arabs, and the resulting combination of factors, contrary to the further development and globalization of the existence of in its present form.

Key words: The Arab world, globalization, Islam, culture and identity.

УДК 101.8

Е. И. Ергеева
аспирант кафедры философии естественных факультетов
философского факультета
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

ТЕРМИН «АВТОПОЭЗИС»: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЭКСКУРС

Особенностями современной философской ситуации являются такие тенденции, как усложнение философского дискурса, внедрение в него нового необозримого лексикона, образованного от греческих и латинских корней. Разобраться в значении и оправданности масштабных новаций, казалось бы, кардинально меняющих стиль, характер и правила философствования, подчас далеко не просто. Не ставя столь колоссальную задачу в статье, мы хотим разобраться с историческим и философским контекстом внедрения лишь одного из таких новых «гибридных» терминов, а именно термина «автопоэзис», а также прояснить связь его появления с объективными и субъективными научно-философскими предпосылками. Итак, цель статьи состоит в прояснении исторического и философского контекста появления термина «автопоэзис». Для достижения цели мы собираемся решить следующие взаимосвязанные задачи:

– обратиться к прояснению специфических черт современной научной рациональности, обеспечивающих «запрос» на такие термины, как «автопоэзис»;

– рассмотреть и проанализировать историческое вхождение термина «автопоэзис» в обиход современных научных и философских текстов.

Прежде, чем перейти к решению поставленных задач, следует прояснить, почему, говоря об автопоэзисе, мы говорим о термине, а не о понятии. Терминологический анализ является более простой задачей, нежели понятийный анализ. Обращение к термину подразумевает уточнение значения термина, тогда как понятийный анализ направлен на соотнесение данного понятия с другими понятиями и реконструкцию определенного понятийного аппарата в целом. Одно и то же понятие может в различных научно-философских контекстах и традициях выражаться с помощью разных терминов. В контексте исследования термина «автопоэзис» еще вовсе не доказано, что речь идет о каком-то отдельном обособленном понятии.

Итак, обратимся к прояснению специфических черт современной научной рациональности, обеспечивающих «запрос» на такие термины, как «автопоэзис». Одним из оснований, по которым проводят различие между классическим, неклассическим и постнеклассическим типами научной рациональности, является объект исследования. В классической рациональности объект исследования можно охарактеризовать как простую систему, общие свойства которой определяются свойствами составляющих ее элементов. Однако по мере развития науки и накопления новых фактов обнаруживается несоответствие сложившихся представлений реальной картине мира. Если использовать терминологию Т. Куна, то такие ситуации являются предвестниками научных революций. Так, к примеру, с развитием квантовой физики и представлений в биологии о надорганизменных системах живого подтверждается идея о несводимости целого к сумме его частей. Следовательно, получают развитие представления о сложных системах, которые дифференцированы на подсистемы. В 40–60-е гг. XX века возникают попытки применить теорию сложных саморегулирующихся систем к социальным явлениям (концепция Т. Парсонса, Н. Лумана).

Объектом исследования в постнеклассике становятся не просто саморегулирующиеся, а саморазвивающиеся системы. В. Степин отмечает: «Саморазвивающимся системам присуща иерархия уровней организации элементов. <...> Каждый новый уровень открывает обратное воздействие на раннее сложившиеся, перестраивая их, в результате чего система обретает новую целостность» [14, с. 16]. Представ-

ления о саморазвивающихся системах на сегодняшний день получают все большее распространение как в естественных, так и в гуманитарных науках и становятся основой для синтеза знаний и наук. Системы, характеризующиеся открытостью и саморазвитием, зачастую становятся объектами изучения в междисциплинарных и трансдисциплинарных исследованиях. Не только для науки, но и для современного этапа философствования характерно активное взаимодействие с иными формами осмысления реальности, тем самым формирование феномена трансдисциплинарности. Таким образом, запрос на появление термина «автопоэзис» в современных науках связан с изменением и усложнением предмета современных наук. Таким предметом, в отличие от «простых» объектов классической науки, становятся сложные саморазвивающиеся системы.

Прояснив такую специфическую черту современной научной рациональности, обеспечивающую «запрос» на термин «автопоэзис», как трансформация самого предмета современных наук (в том числе междисциплинарных и трансдисциплинарных дискурсов), обратимся к собственно историческим образцам научного и философского употребления термина «автопоэзис». Перед этим рассмотрим этимологическую подоплеку термина.

Существительное «ποίησις» образовано от многозначного глагола «ποιέω», включавшего, согласно словарю Г. Дворецкого, следующие основные значения: 1) делать, выделывать, производить, готовить, изготовлять; 2) строить, возводить, воздвигать; 3) делать (ставить) кого-либо кем-либо или каким-либо; 4) совершать, заключать; 5) действовать; 6) производить на свет, рождать; 7) приобретать, получать, зарабатывать; 8) исполнять, выполнять; 9) делать, оказывать, делать добро кому-либо; 10) устраивать, справлять, отдавать умершим все (установленные) почести; 11) принимать, брать, усыновлять; 12) причинять, вызывать; 13) (о звуках) издавать, пропускать; 14) слагать (песнь в честь кого-либо), составлять, сочинять; 15) изображать, обрисовывать, представлять; 16) изобретать, придумывать, создавать (в воображении); 17) предполагать, допускать; 18) делать, поступать; 19) заставлять кого-либо слушаться кого-либо; пристыдить; 20) ставить, класть, ввергать, выводить; повергать кого-либо в тюрьму; 21) проводить, тратить; 22) считать, признавать [4, с. 1335–1336].

Платон в диалоге «Тимей» употребляет слово «ποίησις», когда речь идет о Демиурге – творце вечных сущностей, который выступает как некое усилие, превращающее абстрактные сущности в живую материю, руководствуясь знанием. На русский язык С. Аверинцев переводит «ποίησις» как «творение, созидание». А. Лосев пишет, что это понятие относится не только к эстетическим воззрениям Платона, но в целом к его онтологии. А. Лосев также указывает на значимость этого термина в указании перехода от небытия к бытию, причем акцентируется художественная деятельность – поэзия, музыка и в целом ремесла. «Ты знаешь, творчество – [понятие] широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие, – творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей их – творцами <...> из всех видов творчества выделена одна область – область музыки и стихотворных размеров, к которой и принято отнести наименование «творчество» [9].

Аристотель употребляет термин «ποίησις» в широком смысле – как акт творческого становления. Поэзия и любой другой вид искусства рассматриваются как формы «поэзиса». Сам «поэзис» выступает в качестве условия и силы,

которая помогает осуществляться и быть тем, что оно есть. Можно сказать, что поэзис является некой инвариантной структурой, на основе которой осуществляется разнообразие всех искусств.

Термин «автопоэзис» был введен в 1973 году чилийскими учеными У. Матураной и Ф. Варелой в работе «Древо познания: биологические корни человеческого понимания», написанной на стыке биологии и эпистемологии. Авторы определяют живое существо как аутопоэтичную систему: «Мы заявляем, что живые существа характеризуются тем, что постоянно самовоспроизводятся. Именно на этот процесс самовоспроизводства мы указываем, когда называем организацию, отличающую живые существа, аутопоэзной организацией» [8, с. 25]. Начиная рассмотрение живых организмов с клеточного уровня, авторы замечают, что клетка сама производит компоненты своей мембраны, без которой не могла бы существовать; иными словами, аутопоэзная организация живых организмов является критерием, определяющим жизнь в биологическом ее понимании.

В конце 1970-х годов вышла книга физика Ильи Пригожина, которая называлась «Порядок из хаоса», где автор, используя понятия «порядок», «хаос», «самоорганизация», переосмысливает положение человека во Вселенной и выстраивает союз человека и природы, а также науки и культуры на новых основаниях. Чуть позже выходит книга австрийского астрофизика Эрика Янча «Самоорганизующаяся Вселенная», где фигурирует понятие «автопоэзис» и сам автор ссылается на работу У. Матураны.

В философский дискурс это понятие входит в 1980-е годы, когда антропологические и философские исследования начинают концентрироваться вокруг таких концептов, как «забота о себе», «практики себя». Эти термины связаны с именем Мишеля Фуко. Хотя сам философ термин «автопоэзис» не использовал, термины «практики себя» и «автопоэзис» содержательно близки, на что при ближайшем рассмотрении указывает и этимология слова «автопоэзис»: «авто» – в переводе с древнегреческого означает «сам», «поэзис» – делать, производить.

Хотя М. Фуко говорит о смерти субъекта, речь идет не об устранении проблемы субъекта из философского дискурса, но об ином понимании субъекта. М. Фуко отказывается от субъекта в картезианском понимании, от субъекта как изначальной данности. В то же время философ говорит о «заботе о себе» и «производстве себя», мысля субъекта как производящего себя.

Новые подходы к пониманию общества задают иные стратегии интерпретации понятия «субъект». Немецкий социолог Никлас Луман, рассматривая общество через систему отношений, в качестве одного из определений общества называет совокупность «самовоспроизводящихся коммуникаций». Для характеристики таких систем Н. Луман использует понятие «автопоэзис». В статье «Понятие общества» автор определяет автопоэзис следующим образом: «Сама система является производимым произведением или, точнее, формой системы, различением системы и окружающей среды. Именно это обозначается понятием аутопоэзиса» [7]. Речь идет не об изолированности или закрытости системы, но о том, что никакая система не может функционировать за своими пределами.

По мнению Н. Лумана, каждая социальная система является субъектом для самой себя, в то же время субъектов как представителей социальных систем в концепции социолога нет. Н. Луман указывает, что понятие субъекта в европейской традиции тесно связано с понятием свободы, которое в историческом плане означает противоположность природной необходимости и способность к культурной очевидности. В таких условиях равенства, которые компенсируют неравенство по происхождению и способствуют развитию неравенства, обусловленного «функциональными системами», понятие «субъект» в большей степени соотносится с понятием системы, нежели с конкретным ее представителем. Такое построение напоминает понятие «Мировой Дух» Г.В.Ф. Гегеля, под которым тот подразумевал сово-

купность человеческих идей, мыслей, изречений. Г.В.Ф. Гегель не воспринимал личность отдельно от «мирового духа». Согласно Г.В.Ф. Гегелю, личность – часть некоего целого, т. е. общества или государства. Разум проявляется, прежде всего, в обществе, через взаимодействие с индивидами.

Общество предстает в концепции Н. Лумана как система. Понятие «действие» заменяется понятием «коммуникация», поскольку понятие «действие» в любом случае будет отсылать к внешним характеристикам; действие может быть отнесено к тем обстоятельствам, которые не являются социально конституируемыми, такие как субъект, индивид и т. д. Именно понятие коммуникации позволяет мыслить систему как аутопоэтическую, поскольку элементарные части такой системы воспроизводятся ею самой.

О. Агапов в работе «Интерпретация как практика автопоэзиса» (2009) выдвигает предположение, что интерпретация человеком мира – процесс установления и развертывания смысла как в сознании и бытии личности, так и в интерсубъективном бытии человеческого рода. Автопоэзис в таком подходе рассматривается как уровень пребывания и духовной практики человека: через бытие отдельного субъекта осуществляется развитие человеческого рода, которое можно трактовать как процесс расширяющейся интерпретационной деятельности, дающей возможность перехода человека от всеединого субъекта истории к конкретно-историческому субъекту.

Термин «автопоэзис» в качестве одного из основных использует в своем претендующем на новизну дискурсе о человеке С. Смирнов. По мнению С. Смирнова, философская антропология не является универсальной наукой о человеке. Она имеет дело с человеческим, а человеческое не дано как природа, а создается как проект – через культурные практики. И поскольку проектов человека много, много и антропологий.

Сложность современной антропологии заключается, согласно С. Смирнову, в том, что накопленный багаж знаний не в состоянии объяснить те изменения, которые происходят с современным человеком, в частности такие явления, как утрата привычной идентичности. Изменился и сам человек: он пережил опыт тоталитарных государств, мировых войн, лагерей. Такой человек уже не тождествен классическому рациональному субъекту европейской философии. В этой связи возникает необходимость интеграции инструментария гуманитарных и естественных наук, а также искусств и практик, которые приводят к метаморфозу человека. С. Смирнов называет эту новую область знаний о человеке антропоэтикой: «Антропоэтика – срединная, гибридная область проектно ориентированных исследований и разработок, находящихся между антропологией и поэтикой. Антропоэтика предполагает наличие содержательной деятельностной связи между структурами речи, высказывания, структурами текста, структурами антропологических практик и структурами личности» [13, с. 74].

Термин «автопоэзис» С. Смирнов использует в самом широком смысле – как для обозначения глобальной практики преобразования человека, так и для трех видов подпрактик: религиозного откровения, философского мышления и художественного творчества. Суть автопоэзиса для С. Смирнова «состоит в выделывании своей поэмы» [13, с. 7]. Если обратиться к этимологии слова «поэма», то в переводе с древнегреческого оно означает «изделие, произведение». «Поэзис» и «поэма» оказываются этимологически близкими словами, указывающими на творческий акт.

В. Савчук, рассматривая медиафилософию и медиареальность, в качестве одного из свойств последней отмечает самореферентность. Медиа строятся на собственных принципах и основаниях, значит они аутопоэтичны. Здесь напрашивается сходство с социальными системами в теории Н. Лумана. Развитие медиареальности и медиакоммуникации позволяет говорить о новой форме субъективности: «С точки зрения новой формы субъективности сознания пользователей (коммуникантов) новые медиа – это единственный путь обретения свободы вместе со средствами, а не отрицания их» [12, с. 29].

Подводя итоги исследования, мы можем констатировать, что, во-первых, запрос на появление термина «автопозис» в современных науках (в том числе междисциплинарных и трансдисциплинарных дискурсах) связан с изменением и усложнением предмета современных наук. Таким предметом становятся сложные саморазвивающиеся системы. Во-вторых, именно в этом контексте термин «автопозис» входит в научный оборот: вначале в синтезе биологии и эпистемологии, представленном в работе У. Матураны и Ф. Варелы «Древо познания: биологические корни человеческого понимания», а затем в работах по физике Э. Янча и социологических работах Н. Лумана. Хотя термин «автопозис» не использовал М. Фуко, он обращался к близкому термину «практики себя». Огромный интерес к всевозможным «практикам себя» в современных философских и антропологических дискурсах обуславливает постепенное проникновение в них термин «автопозис». В частности, речь идет о работах О. Агапова и С. Смирнова. Современные антропологические подходы предлагают рассматривать человека как открытую и незавершенную систему, как существо, находящееся на границе и всегда неполное. Такая позиция напоминает экзистенциальный подход С. Кьеркегора, Ж.-П. Сартра, К. Ясперса и подход представителей философской антропологии – М. Шелера и Х. Плеснера.

На основании всего вышесказанного можно сделать вывод, что термин «автопозис», изначально появившийся в научном дискурсе, переходит в общеполитический и антропологический дискурсы и обладает большим эвристическим потенциалом. Насколько прочно этот термин сможет укорениться в философии, покажет время. Сам же термин «автопозис» связан с такими фундаментальными понятиями, как «творение» и «развитие». Современная история внедрения данного термина выражает, с одной стороны, объективные изменения в предмете современных наук и характере философствования (прагматический поворот); с другой стороны, стремление современных исследователей трактовать оригинально традиционные темы развития и творчества (Платон, Аристотель), а также тему открытости и незавершенности человеческой субъектности (С. Кьеркегор, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, М. Шелер, Х. Плеснер).

Литература

- Агапов О.Д. Интерпретация как практика автопозиса человеческого бытия / О.Д. Агапов. – Казань : Познание, 2009. – 248 с.
- Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории / Аристотель. – Минск : Литература, 1998. – С. 1064–1112.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология Духа. Философия истории / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Эксмо, 2007. – 880 с.
- Дворецкий И.Х. Ποιῆσις / И.Х. Дворецкий // Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь / И.Х. Дворецкий. – М. : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1954. – Т. 2. – С. 1335–1336.
- Кун Т. Структура научный революций / Т. Кун. – М. : АСТ, 2003. – 605 с.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика / А.Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1974. – Т. 3. – 1974. – 383 с.
- Луман Н. Понятие общества / Н. Луман [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2969>.
- Матурана У. Древо познания: биологические корни человеческого понимания / У. Матурана, Ф. Варела. – М. : Прогресс/Традиция, 2001. – 221 с.
- Платон. Пир / Платон [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://psylib.org.ua/books/plato01/20pir.htm>.
- Платон. Тимей / Платон [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://psylib.org.ua/books/plato01/27timei.htm>.
- Пригожин И. Порядок из хаоса / И. Пригожин, И. Стендерс. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.
- Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности / В.В. Савчук. – СПб. : Издательство РХГА, 2013. – С. 7–38.
- Смирнов С.А. Форсайт человека: опыты по неклассической философии человека / С.А. Смирнов. – Новосибирск, 2016. – 660 с.
- Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различия / В.С. Степин // Степин В.С. Постнеклассика: философия, наука, культура / В.С. Степин. – СПб. : Издательский дом «Миръ», 2009. – С. 249–295.
- Фуко М. Технологии себя / М. Фуко [Электронный ресурс]. – Режим доступа : Логос http://www.intelros.ru/pdf/logos_02_2008/04.pdf.
- Янч Э. Самоорганизующаяся Вселенная / Э. Янч [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.vixri.com/d/Janch%20E.%20_Samoorganizujushajasja%20vselennaja.pdf.

Аннотация

Ергеева Е. И. Термин «автопозис»: историко-философский экскурс. – Статья.

Автор рассматривает в статье историко-философские истоки такого термина, как «автопозис». Запрос на подобные термины во многом обусловлен такой характерной чертой научной рациональности, как усложнение предмета исследования. Большое внимание уделено этимологии данного слова и его древнегреческим истокам. Фиксируется внимание на работах таких авторов, как У. Матурана и Ф. Варела, И. Пригожин, Э. Янч, Н. Луман, С. Смирнов, В. Савчук, которые используют данный термин в создании физических, социологических и антропологических концепций. Термин, изначально появившийся в научном дискурсе, постепенно переходит в антропологический и общеполитический дискурсы. Сам термин связан с такими фундаментальными понятиями, как «творение» и «развитие».

Ключевые слова: автопозис, позис, трансдисциплинарный дискурс.

Анотація

Ергеева К. І. Термін «автопозис»: історико-філософський екскурс. – Стаття.

Автор розглядає в статті історико-філософські витоки такого терміна, як «автопозис». Запит на такі терміни здебільшого зумовлений такою характерною рисою сучасної наукової раціональності, як ускладнення предмета дослідження. Велику увагу приділено етимології цього слова та його давньогрецьким витокам. Фіксується увага на роботах таких авторів, як У. Матурана і Ф. Варела, І. Пригожин, Е. Янч, Н. Луман, С. Смирнов і В. Савчук, які використовують цей термін у створенні фізичних, соціологічних та антропологічних концепцій. Термін, який спочатку з'явився в науковому дискурсі, переходить у загальнофілософський та антропологічний дискурси. Сам термін пов'язаний із такими фундаментальними поняттями, як «творіння» й «розвиток».

Ключові слова: автопозис, позис, трансдисциплінарний дискурс.

Summary

Iergieieva K. I. Term “Autopoiesis”: historico-philosophical excursus. – Article.

The author considers historico-philosophical sources such term as “autopoiesis”. The inquiry for such terms is mostly influenced by specific feature of modern scientific rationality as complication of subject of the study. The great attention is paid to the etymology of this term and to it Ancient Greek origin. The author stresses on the works of Humberto Maturana, Francisco Varela, Ilya Prigogine, Erich Jantsch, Niclas Luhmann, Serguei Smirnov, Valerii Savchuck who use this term in creation of physical, sociological and philosophical concepts. The term that appeared first at the scientific discourse crosses to philosophical and anthropological one. The term is connected with such fundamental concepts as “creation” and “progress”.

Key words: autopoiesis, poiesis.

УДК 248.154:141.7(045)

Н. В. Іщуккандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та соціології

Національного медичного університету імені О. О. Богомольця

**ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ
В СУЧАСНІЙ НАУКОВІЙ І РЕЛІГІЙНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ**

Проблема генези та формування людської особистості – одна з найскладніших у сфері сучасного філософського й конкретно-наукового знання. У філософському дискурсі вона є предметом дослідження не тільки філософської антропології, а й релігієзнавства, етики, соціальної філософії. Особливість сучасної методологічної ситуації, яка дає змогу проводити аналітику цієї проблеми, полягає в так би мовити методологічному плюралізмі: наявності різноманітних гіпотез її з'ясування, численних концепцій розвитку особистості, які не претендують на всеохопність і остаточність висновків стосовно досліджуваного питання. Спираючись на богословські вчення, християнська теологія пропонує власний шлях розуміння проблеми. Він полягає в збереженні традиційної для релігії есенціалістської парадигми особистості. Але останнім часом спостерігаємо новітні тенденції «відкритості» церкви до екзистенціалістських варіантів реперції цієї проблеми, що й спонукає нас докладніше зосередитися на її розгляді.

Мета статті – перевірити гіпотезу про поєднання екзистенційного та есенційного дискурсів у сучасній християнській антропології.

Означена нами проблема передбачає звернення, з одного боку, до усталених наукових підходів до дослідження генези особистості, а з іншого – до християнської традиції в її неосяжності, від біблійних джерел і аж до сучасності. У найзагальнішому сенсі її розв'язання потребує залучення праць отців і вчителів Церкви, які належали як до Східної, так і до Західної християнських традицій, а також звернення до спадку фундаторів протестантської теології. Утім для нашої проблеми особливого значення набувають концепції особистості, запропоновані, з одного боку, великими Отцями Каппадокійцями, а з іншого – св. Августином. Згадуючи про сучасний етап аналізу цього питання, можемо сказати, що методологічно важливими є праці християнських теологів: Г. Бальтазара, Д. Бонхеффера, І. Зізіуласа, І. Конгара, А. Любака, Г. Мадзаридиса, П. Нелласа, Д. Станілоае, Ж.-М. Роже Тіляра, Ю. Тішнера, О. Філоненка, О. Шмемана, Ю. Чорноморця, Х. Яннараса та інших.

Есенціалізм і екзистенціалізм презентують протилежні методологічні підходи в дослідженні проблеми генези людської особистості. Есенціалізм не визнає процесуальності її конститування, а наполягає на тому, що людина – це відбиток абсолютної особистості Творця [8, с. 19], зокрема і Його суттєвих властивостей і здатностей – розумності, свободи, любові, творчості. Тому в межах цього напрямку піддається сумніву сама можливість значної трансформації людської особистості чи з власної волі, чи під впливом суспільства, апорію підпорядковуючи людську особистість загальному, трансцендентному щодо неї божественному закону. Навпаки, екзистенціалізм, заперечуючи незворотну есенціалістську субстанційність, обстоює ідею постійного виходу людини за власні межі, «самобудівництво» нею своєї особистості. Зокрема, це відображається в екзистенціалах, властивих релігійному екзистенціалізму: вірності, благодаті, надії, любові, які постають водночас дарами, даними Богом, і покликком прийняти цей дар.

Термінологічно розмежуємо науковий і релігійний (в цьому разі християнський) підходи до окреслення поняття особистості, що дасть змогу чітко усвідомити формальну (термінологічну) подібність і змістову нетотожність означених дискурсів. Відомо, що аналоги терміна «особистість» зустрічалися в різних культурах. У давньогрецькій мові

словом «*prosopon*» позначалася маска комедійного актора, що призначена приховувати його справжнє обличчя. Про аналогічне застосування латинського слова *per-sona* говорить Северин Боецій, відзначаючи, що особистість – це театральна маска, через яку проходить звук (*per-sona*) [2]. Серед інших споріднених термінів – згаданий Іоанном (Зізуласом) *prosopon*, витлумачений ним як «частина обличчя, що належить до очей» [5] або ж «частина голови, що розташована нижче черепа» [6]; насамкінець, уточнений Христосом Яннарасом, так би мовити, «динамічний» термін, який сполучає слова «погляд», «око» або «обличчя» і «звернення до» [10, с. 14]. Тобто, ретроспективно говорячи про особистість, мали на увазі, по-перше, частину обличчя, свідомо відкрити зовнішньому світу, або ж, навпаки, таку його частину, яка приховувалася від чужих очей; по-друге, про інтенцію – спрямованість енергії людської особистості до Іншого, який водночас становив інтерес, але й загрожував прихованому під маскою «Я».

На нашу думку, секулярна феноменологія особистості стає зрозумілою на прикладі давньогрецької вистави як діяства трьох основних масок і відповідних ролей: брехуна; того, кого обманюють; того, хто є свідком обману. Звичайно, акторська гра була конвенційною дією. Її учасники на певний час погоджувалися відтворити не властиву їм особистісну реальність і разом із цим повинні були «зануритися в роль» настільки, щоб захопити своєю грою глядачів і тримати в напруженні інших акторів – учасників гри. Разом із тим театральна вистава містила й елементи автентичності, адже ґрунтувалася на «справжності» правил гри. Відповідно до цих правил, гра ставала добровільною дією, що здійснювалася всередині встановлених меж місця й часу за добровільно прийнятими, але обов'язковими правилами. У такий спосіб, незважаючи на ілюзорність, оманивність гри в ній, через взаємодію цих трьох учасників формально реалізувалася ідея підтвердженого діалогу, коли предметом «підтвердження» ставали відтворена ілюзія, умови дійства, вступу й виходу з гри.

Саме з дихотомії соціального та індивідуального, окремого індивіда й суспільства впливає сучасне наукове розуміння особистості. Вона здебільшого тлумачиться як соціальний атом, суб'єкт соціального життя, а також власні сили, здібності, потреби, інтереси та прагнення; соціально розвинена, адаптована до суспільства людина. За визначенням відомого персолога й філософа Данієла Деннета, особистість варто тлумачити як «раціональну істоту, наділену свідомістю, якій приписуються ментальні чи інтенційні предикати; істоту, яка має самосвідомість; істоту, спроможну здійснювати вербальну комунікацію; істоту, яка викликає в інших людей відповідне позитивне чи негативне ставлення, що не заперечує її цінності як особистості та не суперечить її праву відповісти на будь-яке ставлення взаємністю» [4, с. 137–139]. Тож у цьому випадку йдеться про «розширене» розуміння персони, її аналіз не лише в контексті соціального статусу та ролей, а з урахуванням її індивідуальної, раціональної й чуттєвої сфер, у межах яких людина здатна маніфестувати свою сутність.

Науковий підхід до питання про формування особистості передбачає окреслення відповідей на низку питань. Серед них, окрім «метанаукових», назвемо питання біологічних/соціальних/культурних детермінант розвитку особистості; перетворення біологічних структур індивіда на соціально зумовлені структури його особистості. Що можна

назвати ядром особистості та як конструюється особистісна онтологічна модель? Із зазначеними питаннями пов'язана проблема відношення між основними модусами людської істоти: індивідом, особистістю й індивідуальністю. Не заглиблюючись у тонкощі, зазначимо, що в науковій літературі заведено вважати, що індивідом людина народжується, особистістю стає завдяки зустрічі з іншими людьми, а індивідуальністю – внаслідок зустрічі із собою. Тобто основою індивідуальності може бути тільки зріла особистість. Варто підкреслити, що антропологія та психологія, розглядаючи випадки безособистісного існування (так званий феномен Каспера Гаузера), тим самим визнають, що становлення особистості – це процес, тож відкидають есенціалістський підхід до осмислення її природи.

Наступна група питань стосується динаміки особистісних трансформацій; кореляції стадій формування людської особистості з відповідними типами комунікативної взаємодії, таких як гра, навчання, праця; ролі провідного типу комунікативної взаємодії в цьому процесі. Тут наукова думка зосереджена не на комунікативних, а на об'єктивованих, діяльнісних чинниках цього процесу, вбачаючи в них поштовх до особистісних змін. Ще одним важливим моментом є дослідження значення малих, локальних і великих соціальних груп у формуванні людської особистості. Це актуалізує ідею поступової соціалізації людини, яка закономірно починається з малих соціальних груп (наприклад, сім'ї) та гіпотетично повинна завершитися формуванням у людини глобальної свідомості – усвідомлення причетності до всього людства. Ідучи від зворотного, можемо констатувати, що це означає неможливість для людської істоти стати особистістю, не засвоївши первинні соціальні ролі – дочки, сина, друга тощо. Насамкінець одна з наріжних проблем психологічної науки – з'ясування умов збереження онтологічного ядра особистості й розгляд патологічних станів, які загрожують цілісності цього ядра. Сюди належить складне міждисциплінарне коло питань, що є предметом не лише гуманітарного знання, а й окремих галузей медицини. Власне, відповіді на цю групу питань пов'язані з усіма попередніми проблемами, тобто з усією «історією» розвитку особистості, що передбачає її розгляд здебільшого на матеріалістичній основі. Важливо підкреслити, що стосовно всіх названих проблем наука надає перевагу екзистенційним, а не есенціальним чинникам конститування особистості.

Щодо переважно есенціалістської християнської моделі людської особистості, то, не прагнучи визначити, а значить, обмежити поняття особистості, сучасне християнство досить чітко формулює власну позицію, що є її ядром. Відповідь на це питання несуперечлива: ним є душа, безсмертна субстанція, споріднена із трансцендентним джерелом. Із цього випливає й очевидна відповідь на питання щодо її детермінант. Людина була створена в повноті Божественної Благодаті, за «образом і подобою Бога» (Бут. 1:26), який є Особистістю, отже, сама вона – особистість. Не маючи атрибутів абсолютної досконалості, притаманної Особистості Отця, до гріхопадіння вона уособлює досконалий людську особистість, що перебуває в єдності із трансцендентним началом. Звідси – концепція особистості, що є недосконалим і ефемерним утіленням якостей Божественної особистості, про що пише, зокрема, св. Августин. Важливо підкреслити, що божественна благодать поширюється й на «історичне» життя людини. Як справедливо зазначає із цього приводу сучасний християнський теолог Філіп Рольнік, Бог приготував для нас матеріальний світ подібно до того, як батьки готують простір будинку для новонародженого малюка [9, с. 68]. Кожна людина потенційно – дитина Бога, а значить, повинна бути спасенною. Як людська особистість, яка, хоча й у спотвореній формі, має якості божественної Особистості, людина отримує від Бога дари життя та благодаті. Ці дари вкорінені в нас есенційно, адже «дар – не позичка; він призначений для нас віднині й довіку» [9, с. 68].

Суттєвою особливістю християнського розуміння особистості можемо назвати те, що тут уже на термінологічному рівні підкреслюється автентичність, справжність особистіс-

ного буття, вкоріненого в бутті божественної Особистості. Це можна спостерігати, наприклад, у працях отців Капподакійців, які, застосовуючи термін «*prosopon*», співвідносять його з онтологічним терміном «*hipostasis*», витлумачуючи його в значенні *ousia* (essence), тобто не маски, а справжньої сутності людської особистості. Важливо те, що християнська антропологія не лише уникає раціоналізації проблеми особистості, а й не претендує на абсолютну компетентність у цьому питанні. Хоча означена проблема є наскрізною для християнської тринітаристики, христології, сотеріології, еклезіології, есхатології, всі вони засвідчують лише обережне наближення до неї, але не її вирішення. Звичайно, адже Особистістю в християнстві постає насамперед Бог у єдності його іпостасей. Тобто християнство до проблеми особистості підходить апофатично. Висловлюючись словами християнського філософа Северина Боеція про особистість, ми можемо знати лише те, що вона є *incommunicabilis*, тобто «абсолютна своєрідність, яка може бути тільки повідомлена, але не може бути присвоєна кимось іншим» [2]. У методологічному ключі антропологічний апофатизм – це перенесення апофатичного принципу пізнання Бога. Цілком закономірно, що християнською теологією онтологія особистості описується за аналогією з божественним буттям: нетотожним природному світові, вільним, унікальним, непорушним і водночас відкритим і діалогічним щодо світу й людей.

Мотив унікальності людської особистості – провідний у творчості Іоанна (Зізіуласа). Мислитель наполягає на необхідності розрізнення соціального і трансцендентного рівнів особистості. На його думку, персона – це те саме соціальне особистісне буття, що редукує його до різноманітних соціальних ролей, які ні колективні, ні індивідуально не мають нічого спільного з буттям онтологічним (унікальним). Останнє не тотожне біологічним, соціальним або моральним якостям чи здібностям людини; не може пояснюватися інструментально, функціонально чи в будь-який інший спосіб, тим більше через індивідуалістичні інтенції людської особистості. Навпаки, те, що може бути класифікованим, а отже, спільним для певної значної групи істот, не може бути основою для абсолютної унікальності, а отже, особистості. Згідно з Іоанном (Зізіуласом), «особистість перебуває в іпостасності, тобто в домаганні унікальності в абсолютному сенсі цього слова» [7, с. 142]. Схожі думки висловлює католицький мислитель і богослов Ганс Бальтазар, наполягаючи, що, незважаючи на неповторність кожної особистості, ця ознака «не є предикатом деякої «сутнісної якості» людини». Хоча, перебуваючи в іпостасі «духовного ества», людина поділяє родові ознаки, спільні для всіх представників людства, але як особистість «відрізняється від інших настільки, що категоризація стає неможливою» [1, с. 59–60]. Теолог-лютеранин Нільс Грегерсен твердить в унісон Іоанну (Зізіуласу), говорячи про те, що «особистість – це дещо більше, аніж просто замінні елементи соціального життя» [3, с. 1] Тобто буття людини як особистості не редукується до її призначення бути членом суспільства, а містить дещо унікальне, що стосується її як окремої людської істоти. Цю унікальність Н. Грегерсен пов'язує зі шляхом людини до Самості, звичайно, не «психологізуючи», а теологізуючи її.

Крім того, спостерігаємо й екзистенційні мотиви в християнській парадигмі особистості. Так, згаданий нами вище Ф. Рольнік, наполягаючи на передвищних Богом дарах і благодаті, надалі говорить про необхідність «розвивати» ці дари, наслідуючи в цьому Бога, який рухається назовні. Прочитуємо його: «Батько дарує все, що він є Синові, а через Сина дарує все Святому Духу. Триєдиний Бог розкриває себе всьому, що не є Бог, могутнім актом творіння» [9, с. 68]. У такий спосіб стосовно себе, а потім і стосовно всього, що не є Богом, він виявляє повноту власного буття. Так само «від себе до іншого» повинна рухатися й людина. Підсумовуючи, теолог зауважує, що людина, яка «замикається в собі, припиняє себе» [9, с. 68]. Тобто, відмовившись розділити ці дари з іншими, вона втрачає їх для себе.

Споріднені з Ф. Рольніком думки спостерігаємо й в Іоанна (Зізіуласа), який висуває ідею розвитку людської особисто-

сті – від біологічної до еклезіологічної іпостасей. Пов'язуючи першу з онтологічними потребами людської істоти, богослов визнає, що онтологічна природа передусім особистості та диктує їй свої закони, в такий спосіб знищуючи, зокрема, і прагнення людини до трансцендентування. На його думку, вихід із пастки такого несправжнього людського існування полягає в інтенції людини до еклезіологічного існування. Саме ж еклезіологічне існування розпочинається з таїнства хрещення як нового народження людини, водночас стає звільненням людини від тварності буття й актом трансцендентування. Відповідно до його думки, це таїнство є «усиновленням людини Богом, ідентифікацією його іпостасі з іпостассю Сина Божого» [5], поверненням творіння до свого Творця.

Розвиваючи свою концепцію, богослов пояснює її через феномен так званої особистісності (personhood) – атрибутивної якості людської особистості, яка не дає змоги мислити людську істоту як монаду – ізольовану та самодостатню субстанцію, що не потребує Іншого для власного буття. Навпаки, особистісність як атрибут особистості передбачає розгляд природи людини в контексті людських відносин, через які й завдяки яким стає можливим її конститування [7, с. 274–275]. Продовжуючи власну думку, він традиційно для екзистенціальної філософії пише про «відкритість буттю», навіть так званий «ekstasis буття», тобто його рух до спілкування, посилюючись на містичні праці Псевдо-Діонісія, Максима Сповідника та схожі ідеї його сучасників: Х. Ян-нараса, а також М. Бубера, Дж. Макмюррей, В. Панненберга, Д. Дженкінса. Із самого початку відсторонившись від «психологізаторського» дискурсу цього феномена та його розуміння через гранично сильні людські переживання, він тлумачить його як «запобіжник» особистісної недостатності одиничного буття й замкненої самості окремої людини, на противагу буттю кафолічної особистості. Продовжуючи цю думку, можемо сказати, що спілкування, яке богослов уважає виявом ecstatic, не загрожує особистісній ідентичності, а конститує її. Особистість через «ekstasis буття» розкриває прагнення до кафолічності, що полягає в поновленні єдиносутності всіх людей і тим самим поновленні повноти буття кожного.

Абстрагуючись від конфесійних відмінностей, серед інших екзистенціальних чинників перетворення особистості на християнську особистість назвемо такі: особиста віра в Бога, воцерковлення та перебування в лоні Церкви, дотримання принципів християнської моралі й добрі справи, праця тощо. Власне, в сучасній теологічній літературі немає чіткого розуміння, на якому етапі відбувається цей перехід, лише згадуються видатні християнські особистості як утілення повноти трансцендентування: мученики за віру, Отці церкви та аскети. Варто зауважити, що в кожному разі феноменологія трансцендентування пов'язана з містичними переживаннями, набуттям божої благодаті й в окремих випадках даром богоспілкування.

Підсумовуючи, маємо зазначити, що секулярна антропологія, обстоюючи ідею поступової й тривалої соціалізації людини шляхом формування її соціальних ролей, демонструє відданість екзистенціалістській моделі формування особистості. Навпаки, релігійна, зокрема християнська, антропологія, говорячи про людину як про «образ і подобу» Бога, перебуває на позиціях есенціалізму. Відповідно до цієї позиції, людина субстанційно та іпостасно відтворює онтологію божественної Особистості, споріднену з нею в усьому, окрім гріха. Екзистенціальні мотиви, що останнім часом актуалізувалися в християнській теології, є скоріше не «викликом», а доповненням до есенціалізму, що традиційно притаманний релігійній антропології загалом. Означені мотиви пов'язані з ідеєю унікальності людської особистості, що одночасно є і даром, і покликком прийняти й розвинути цей дар. Це деталізується в ідеях розвитку людської особистості: від біологічної до еклезіологічної іпостасей, відкритості буттю та необхідності для людської особистості рухатися «від себе до інших», готовності людини прийняти Благодать, поєднавши в собі екстатик та іпостась, що й утворюють повноту християнської особистості.

Література

1. Бальтазар Х.У. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории / Х.Ф. Балтазар. – М. : Истина и Жизнь, 2001. – 368 с.
2. Бозий Северин. Против Евтихия и Нестория / Северин Бозий [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://philos.msu.ru/uploads/media/12.Boehcii_SEVERIN.pdf.
3. Грегерсен Н. Imago imaginis: человеческая личность с богословской точки зрения / Н. Грегерсен // Богословие личности. – М. : ББИ, 2013. – С. 1–27.
4. Деннет Д. Условия присутствия личности / Д. Деннет // Логос. – 2003. – № 2 (37). – С. 135–153.
5. Зизиулас Д. Бытие как общение. Исследование о личности и Церкви / Д. Зизиулас [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://predanie.ru/ioann-ziziluas-mitropolit/book/121626-bytie-kak-obschenie>.
6. Зизиулас Д. Личность и бытие / Д. Зизиулас [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ib.pravmir.ru/library/book/256>.
7. Зизиулас Д. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Д. Зизиулас. – М. : ББИ, 2012. – 407 с.
8. Людина в есенціальних та екзистенціальних вимірах. – К. : Наукова думка, 2004. – 245 с.
9. Ролник Ф. Человеческая личность в свете тринитарных аналогий / Ф. Ролник // Богословие личности. – М. : ББИ, 2013. – С. 65–72.
10. Христос Яннарас. Свобода егосу / Яннарас Христос. – К. : Дух і літера, 2003. – 286 с.

Анотація

Ишук Н. В. Проблема формування людської особистості в сучасній науковій і релігійній антропології. – Стаття.

У статті досліджуються основні принципи формування людської особистості в науковій і релігійній (християнській) антропології. Доводиться домінування екзистенціалістської парадигми в науковій та есенціалістської – у християнській антропології. Обґрунтовується висновок, що секулярна антропологія, відстоюючи ідею поступової тривалої соціалізації людини шляхом формування її соціальних ролей, демонструє відданість екзистенціалістській моделі формування особистості. Навпаки, християнська антропологія, говорячи про людину як про «образ і подобу» Бога, перебуває на позиціях есенціалізму. Екзистенціальні мотиви, що останнім часом актуалізувалися в християнській теології, є скоріше не «викликом», а доповненням до есенціалізму, що традиційно притаманний релігійній антропології загалом. Означені мотиви пов'язані з ідеєю унікальності людської особистості, що одночасно виступає і даром, і покликком прийняти й розвинути цей дар.

Ключові слова: особистість, формування, конститування, есенціалізм, екзистенціалізм.

Аннотация

Ишук Н. В. Проблема формирования человеческой личности в современной научной и религиозной антропологии. – Статья.

В статье рассматриваются основные принципы формирования человеческой личности в научной и религиозной (христианской) антропологии. Обосновывается вывод, что секулярная антропология, отстаивая идею постепенной длительной социализации человека путем формирования его социальных ролей, привержена экзистенциалистской модели конституирования личности. Наоборот, религиозная, в данном случае христианская, антропология, рассматривая человека как «образ и подобие» Бога, пребывает на позициях методологического эссенциализма. Через рассмотрение актуальных для современной теологической мысли концепций развития человеческой личности «от биологической к еклезиологической ипостаси»; движения «от себя к другому» обосновывается, что методологический экзистенциализм является скорее дополнением к традиционному эссенциализму и связан с идеей уникальности человеческой личности, что одновременно выступает и даром, и призывом принять, развить этот дар.

Ключевые слова: личность, формирование, конституирование, эссенциализм, экзистенциализм.

Summary

Ishchik N. V. Problem of human personality shaping in the modern scientific and religious anthropology. – Article.

The article deals with the basic principles of a human personality shaping in scientific and religious (Christian) anthropology. There is a substantiated conclusion that secular anthropology, defending the idea of a gradual long-term socialization of man through the formation of his social roles is committed to the existential model of an individual's constituting. The religious anthropology, in this case Christian anthropology, on the contrary, considers man as the "image and likeness" of God is on the position of methodological essentialism. At the same time by examining relevant to modern theological thought con-

cepts of human personality development "from the biological to the ecclesiological hypostasis" and the movement "from oneself to another", the intensification of its existential motifs is substantiated. Through a consideration of the relevant to the modern theological thought concepts of human development "from the biological to the ecclesiological hypostasis", the movement "from the self to another" it is justified that the methodological existentialism is rather a supplement to the traditional essentialism and is associated with the idea of the human personality uniqueness that simultaneously acts as a gift and a call to take and develop that gift.

Key words: personality, formation, constituting, essentialism, existentialism.

УДК 342.7

М. Г. Кантока

аспірант першого року навчання

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ПРАВОВЕ РЕГУЛЮВАННЯ ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ ДЕРЖАВИ ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

З часу визнання незалежності Україна є членом міжнародної спільноти, що зумовило необхідність дотримуватись міжнародних стандартів в економічних, політичних, соціальних, інформаційних та інших сферах життя. Формування нових цілей і засобів їх досягнення спричинило необхідність удосконалення механізмів регулювання таких відносин. Крім того, формування нових відносин у державі стало причиною появи нових загроз і викликів. Поширення конфліктів і суперечок на міжрегіональному й міждержавному рівнях, поява нових форм міжнародного тероризму та інші негативні фактори вплинули на формування нової політики у сфері інформаційної безпеки.

Інтенсивний розвиток політичних і суспільних відносин усередині України та за її межами викликав необхідність реформування законодавства, яке регулює використання інформації та її безпеку в межах держави. Важливість інформації як складника політики держави, суспільства й окремих громадян у повсякденному житті важко переоцінити. Інформація в будь-якій формі використовується в різних сферах життєдіяльності суспільства, але шляхи її використання не завжди можуть відповідати інтересам суспільства та держави, тому передбачуваним є той факт, що держава намагається нормативно регулювати інформаційні процеси в суспільстві. Наслідком такого регулювання є забезпечення інформаційної безпеки окремими нормативно-правовими актами, які неузгоджені між собою й викликають несистемну розгалуженість законодавства, що, у свою чергу, дає підстави зазначати необхідність невідкладного впровадження більш ефективного регулювання інформаційної безпеки держави через формування необхідної нормативно-правової бази.

Мета дослідження полягає у визначенні особливостей інформаційного простору українського суспільства, його кореляції з міжнародними інститутами та державами щодо регулювання й захисту відповідної сфери.

Протягом багатьох років вивчення проблеми опублікована значна кількість наукових праць і статей, у яких розкриваються питання стосовно різноманітних аспектів інформації. З-поміж них варто назвати праці таких учених-юристів, політологів і фахівців з державного управління, як В. Авер'янов, С. Алексєєв, І. Арістова, Г. Атаманчук, О. Бандурка, Д. Бахрах, І. Бачило, В. Білоус, В. Брижко, В. Вернадський, В. Гавловський, І. Голосніченко, В. Голубєв, В. Гурковський, М. Гуцалюк, О. Дзюбань, Є. Додін, О. Дубас, В. Іноземцев, Р. Каложний, А. Колодій, В. Колос, В. Копилов, В. Копейчиков, Т. Костецька, О. Кохановська, В. Крисько, С. Кудрявцева, М. Левицька, В. Ліпкан, О. Литвиненко, В. Макаренко, Є. Макаренко, А. Марущак, І. Мащенко, О. Мурашин, Н. Нижник, І. Панова, М. Пендюра, В. Петренко, В. Погорілко, П. Рабінович, Т. Розова, А. Селіванов, О. Скакун, Г. Ситник, А. Фальковський, В. Цимбалюк, І. Чиж, М. Швець, Ю. Шемшученко, О. Юдін, О. Ярмиш, В. Ярочкін та інші.

У працях О. Олійник зазначає, що забезпечення інформаційної безпеки України, безпеки її національних інтересів в інформаційній сфері передбачає пріоритетний розвиток системи нормативно-правового регулювання відносин у цій сфері, протидії загрозам цим інтересам і впорядкування відповідного правотворчого процесу. Це зумовлено, по-перше, тим, що в умовах побудови правової держави та громадянського суспільства діяльність органів державної влади, які несуть основну відповідальність за національну безпеку, повинна регулюватися визначеними правовими нормами, що забезпечують конституційні права і свободи громадян. Правотворчість у цій сфері спрямована на нормативне за-

кріплення цілей протидії загрозам національній безпеці України, засобів і методів їх досягнення, забезпечення погоджувальної політики органів влади. По-друге, інтеграція України в міжнародне співтовариство суттєво розширює можливості закріплення інформаційної безпеки держави за рахунок участі в розвитку норм міжнародного права, створення міжнародної системи забезпечення безпеки інформаційної сфери як світу загалом, так і кожної окремої держави. По-третє, реалізація гарантій прав і свобод громадян, захисту національних інтересів України передбачає суттєве посилення ролі держави в регулюванні відповідних суспільних відносин, наявність відкритої та зрозумілої державної політики в цій сфері [5, с. 132]. Окрім цього, інформаційна революція, глобалізаційні інформаційні процеси, широкий спектр нових негативних інформаційних безпечогенних чинників перетворили інформаційну безпеку на категоричний імператив сучасності як важливіший об'єкт адміністративного права і сферу адміністративно-правового регулювання. Реальністю є те, що адміністративно-правові відносини регулюються окремими законодавчими й нормативними актами, концептуально неузгодженими, які містять декларативні положення та певні колізії, не мають необхідного наукового підґрунтя [6, с. 68].

Це є актуальним питанням, вирішення якого має забезпечити надійність інформаційної безпеки країни. Проте досягти цієї мети можна лише завдяки кропіткій і наполегливій праці щодо вдосконалення механізмів реалізації комплексної програми інформаційної безпеки в Україні. Основою такої програми повинна бути законодавча база, яка включає в себе великий обсяг нормативно-правових актів, що регулюють зазначені відносини.

Законом України «Про інформацію» визначено, що захист інформації – це сукупність правових, адміністративних, організаційних, технічних та інших заходів, що забезпечують збереження, цілісність інформації й належний порядок доступу до неї. При цьому під інформацією розуміються будь-які відомості та/або дані, які можуть бути збережені на матеріальних носіях або відображені в електронному вигляді [2, ч. 1 ст. 1].

Також були визначені основні напрями державної інформаційної політики, а саме: забезпечення доступу кожного до інформації; забезпечення рівних можливостей щодо створення, збирання, одержання, зберігання, використання, поширення, охорони, захисту інформації; створення умов для формування в Україні інформаційного суспільства; забезпечення відкритості й прозорості діяльності суб'єктів владних повноважень; створення інформаційних систем і мереж інформації, розвиток електронного урядування; постійне оновлення, збагачення та зберігання національних інформаційних ресурсів; забезпечення інформаційної безпеки України; сприяння міжнародній співпраці в інформаційній сфері й входженню України до світового інформаційного простору [2, ч. 1 ст. 3].

Інші нормативно-правові акти, такі як, наприклад, Закон України «Про захист інформації в інформаційно-телекомунікаційних системах», регулюють відносини у сфері захисту інформації в інформаційних телекомунікаційних та інформаційно-телекомунікаційних системах [3, ч. 1 Преамбули]. Також можна навести інший приклад – Закон України «Про державну таємницю», який регулює суспільні відносини, пов'язані із зарахуванням інформації до державної таємниці, засекречуванням, розсекречуванням її матеріальних носіїв та охороною державної таємниці з метою захисту національної безпеки України [4, ч. 1 Преамбули].

Тож наявний масив нормативно-правових актів потребує певного аналізу й узгодження один із одним.

Як зазначає Ю. Максименко, серед шляхів удосконалення нормативно-правового масиву певної сфери правового регулювання особливе місце посідає систематизація як діяльність відповідних органів щодо впорядкування змісту й (чи) форми законодавства, а також приведення його в певну єдину, цілісну та узгоджену систему й забезпечення зручності правозастосування [7].

Із цим погоджується А. Стрельцов, який указує, що правові норми становлять базу забезпечення інформаційної безпеки й визначають ефективність діяльності держави, суспільства та окремих громадян із захисту національних інтересів держави в інформаційній сфері. До складу цієї бази включаються й норми міжнародних договорів, закони, акти Президента, постанови уряду, нормативні акти органів державної влади, які регулюють відносини в цій сфері [8, с. 9–10].

Отже, інформаційна безпека України повністю базується на правових нормах, які регулюють порядок її визначення, формування й захисту. Отже, варто приділити посилену увагу аналізу та вдосконаленню нормативно-правової бази для забезпечення покращення відповідних заходів.

Як відмічає Г. Линник, інформаційна безпека як феномен має дуалістичний характер. З одного боку, вона є складником національної безпеки, а з іншого – частиною всіх інших елементів національної безпеки. Національна безпека як система складається з підсистем, що знаходяться в корелятивному зв'язку між собою, внаслідок чого некоректно відділяти один вид безпеки від іншого або безпеку одного суб'єкта від безпеки інших суб'єктів особливо з урахуванням сучасних процесів глобалізації й сутності безпеки як феномена, коли досить складно визначити межу між внутрішньодержавними та міжнародними проблемами [9, с. 158].

В. Ліпкан указує, у свою чергу, що інформаційна безпека України є органічним складником національної, відтак її розгляд є необхідним для формування базових знань та уявлень про національну безпеку. Нормальна життєдіяльність суспільства визначається рівнем розвитку, якістю функціонування й безпекою інформаційного середовища, а також рівнем і станом нормативно-правового забезпечення зазначених процесів. Інформаційне законодавство спрямоване на закріплення державної інформаційної політики, яка передбачає забезпечення гарантованого рівня національної безпеки в інформаційній сфері, нормального розвитку інформаційних технологій і засобів захисту інформації, виключення монополізму в цій галузі, запобігання розробленню інформаційно-деструктивних технологій впливу на антропогенну популяцію, захист авторських і суміжних прав тощо [10, с. 152].

Варто приділити особливу увагу взаємозв'язку інформаційної безпеки з іншими частинами безпеки держави, однією з яких є національна безпека України. При цьому потрібно пам'ятати, що інформаційна безпека не є замкнутою системою, повинна постійно змінюватись і вдосконалюватись, реагуючи на зміни середовища та негативні фактори.

Г. Линник, наприклад, зосереджує увагу на тому, що для підвищення ефективності адміністративно-правового регулювання інформаційної безпеки України необхідно здійснити низку магістральних дій: удосконалити адміністративно-деліктне законодавство у сфері інформаційної безпеки України; забезпечити громадський (суспільний) контроль за діяльністю органів державної влади шляхом більш якісного й повного висвітлення їхньої діяльності в засобах масової інформації, а також надати можливості безкоштовного доступу громадян до інформації й отримання правової допомоги в роз'ясненні змісту конкретних норм права; проводити безкоштовні курси для громадян з оволодіння навичками користування інформаційними технологіями; створити спеціалізовану службу, основним завданням якої була б координація дій державних і недержавних інституцій у сфері забезпечення інформаційної безпеки України, а

також чітко визначити їхні завдання, функції, повноваження в цій сфері [9, с. 160].

Можна констатувати, що збільшення вільного доступу громадян до інформації щодо роботи й функціонування відповідних державних служб та установ є запорукою підвищення інформаційної безпеки країни. Однак такий процес повинен бути контрольованим і цілком передбаченим нормативно-правовими актами, щоб громадський контроль не перейшов у площину всездозволеності, що може поставити під загрозу інформаційну безпеку не лише країни, а й усієї держави.

В. Цимбалюк та А. Бабінська акцентують увагу на тому, що аспект інформаційної безпеки в умовах глобалізації інформаційного простору ставить завданням вироблення теоретико-правових, методологічних, концептуальних, доктринальних, стратегічних, тактичних та оперативних правових засобів, здатних урегулювати суспільні інформаційні відносини, що здійснюються у взаємозв'язку з міжнародними правовими процесами гармонізації законодавства про інформаційну безпеку як підгалузь законодавства про інформацію [11].

Із цим погоджується Н. Мороз, який також указує, що в Україні впродовж останніх років напрацьовано низку законодавчих актів, які регулюють відносини, що виникають в інформаційній сфері, зокрема щодо забезпечення інформаційної безпеки держави. Однак доводиться констатувати, що в сучасних умовах розвитку суспільства інформаційне законодавство потребує якісних змін. За всієї його розгалуженості воно залишається суперечливим, належним чином не систематизованим і не кодифікованим. Вельми необхідне розроблення національної правової бази, її гармонізація з міжнародними інституціями, тобто приведення відносин у сфері інформації у відповідність до міжнародних стандартів сприятиме зміцненню інформаційної безпеки України та підвищенню її міжнародного авторитету як демократичної і правової держави [12].

Ю. Максименко, виділяє низку проблем нормативно-правового регулювання інформаційної безпеки України:

- наявність численних нормативно-правових актів із регулювання інформаційних правовідносин із різною юридичною силою, що регулюють суспільні відносини у сфері інформаційної безпеки України;
- розпорошеність у нормативно-правових актах різної юридичної сили окремих аспектів інформаційної безпеки України;
- неузгодженість чи відсутність нормативно-правових актів;
- неоднозначність закріплених дефініцій чи взагалі їх відсутність, навіть базових;
- наявність значного масиву декларативних положень без указівок на шляхи їх реалізації;
- наявність численних бланкетних чи відсильних норм права, значної кількості абстрактних, суб'єктивних понять, що потребують офіційного тлумачення або чіткого визначення [7, с. 1–2].

Україні в частині міжнародного співтовариства, у питаннях впровадження та вдосконалення інформаційної безпеки потрібно керуватись не тільки національним законодавством, а й насамперед міжнародними правовими нормами в цій сфері. До того ж Україна під час затвердження Конституції зобов'язалась приймати й виконувати міжнародні правові норми в межах, що не порушують національні інтереси [1, ст. 9]. Крім того, взаємодія з міжнародною спільнотою в межах інформаційної безпеки, як показує практика останніх років, є запорукою захисту інтересів держави в межах як інформаційної безпеки, так і безпеки держави загалом. Тому співробітництво з іноземними партнерами з метою покращення взаємозв'язків і посилення інформаційної безпеки має продовжуватися й поглиблюватися.

Отже, на основі викладеного вище можемо зробити такі висновки:

1. В Україні існує певна кількість нормативно-правових актів, які регулюють відносини щодо визначення та функції

онування системи інформаційної безпеки країни. Тож варто провести ретельніші наукові дослідження щодо доцільності й необхідності систематизації таких нормативно-правових актів. Це має забезпечити уніфіковане застосування нормативно-правових норм і дати змогу зменшити суперечливі ситуації в їх застосуванні або уникнути їх.

2. Саме кодифікація вирішить такі проблеми нормативно-правового регулювання інформаційної безпеки України, як розпорошеність, неузгодженість чи неоднозначність нормативно-правових актів у цій сфері.

3. Інформаційна безпека України є частиною національної системи безпеки й не може розглядатись окремо від неї. Отже, під час формування стратегії та процесів її функціонування доцільно виходити з параметрів і завдань національної безпеки, щоб визначити пріоритетні напрями й умови досягнення відповідних показників її ефективності.

4. Лібералізація доступу суспільства до інформації не має на меті погіршення умов інформаційної безпеки. Навпаки, вільний доступ громадянського суспільства до інформації покликаний забезпечити додаткову інформаційну безпеку держави через громадський контроль, який, до речі, є постійним за своєю сутністю й не потребує додаткових фінансових вкладень.

5. Варто вдосконалювати та покращувати механізми співпраці з міжнародними партнерами й організаціями у сфері інформаційної безпеки. Такий підхід принесе не тільки нові знання та навички, а й дасть змогу оперативно й надійно використовувати міжнародні механізми захисту інформаційної безпеки держави.

6. Потрібно розробити та впровадити в навчальних закладах, підприємствах, установах та організаціях спеціальні державні програми для оволодіння навичками користування інформаційними технологіями, щоб під час використання інформації запобігти виникненню конфліктних ситуацій між інтересами суспільства, держави чи окремих громадян. Окремо забезпечити координацію дій державних і недержавних інституцій у сфері забезпечення інформаційної безпеки.

Література

1. Конституція України : Закон України від 28 червня 1996 р. № 254к/96-ВР (зі змін. та доп.) // Відомості Верховної Ради України. – 1996. – № 30. – С. 141.
2. Про інформацію : Закон України від 2 жовтня 1992 р. № 2657-ХІІ (зі змін. та доп.) // Відомості Верховної Ради України. – 1992. – № 48. – С. 650.
3. Про захист інформації в інформаційно-телекомунікаційних системах : Закон України від 5 липня 1994 р. № 80/94-ВР (зі змін. та доп.) // Відомості Верховної Ради України. – 1994. – № 31. – С. 286.
4. Про державну таємницю : Закон України від 21 січня 1994 р. № 3855-ХІІ (зі змін. та доп.) // Відомості Верховної Ради України. – 1994. – № 16. – С. 93.
5. Олійник О.В. Нормативно-правове забезпечення інформаційної безпеки в Україні / О.В. Олійник // Право і суспільство. – № 3. – 2012. – С. 132–137.
6. Олійник О.В. Адміністративно-правові засади інформаційної безпеки / О.В. Олійник // Європейські перспективи. – 2012. – № 4. – Ч. 1. – С. 65–68.
7. Максименко Ю.Є. Удосконалення нормативно-правового регулювання інформаційної безпеки в умовах євроінтеграції / Ю.Є. Максименко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/old_jrn/Soc_Gum/VKhnuvs/2006_34/34/7.pdf.
8. Стрельцов А.А. Обеспечение информационной безопасности России. Теоретические и методологические основы /

А.А. Стрельцов ; под ред. В.А. Садовниченко и В.П. Шерстюка. – М., 2002. – 289 с.

9. Линник Г.М. Административно-правовое регулирование информационной безопасности Украины : дис. ... канд. юрид. наук. : спец. 12.00.07 / Г.М. Линник. – К., 2011. – 178 с.

10. Ліпкан В.А. Національна безпека України : [навч. посіб.] / В.А. Ліпкан. – 2-ге вид. – К., 2009. – 194 с.

11. Цимбалюк В.С. Правове регулювання інформаційної безпеки в Україні: проблеми теорії та практики / В.С. Цимбалюк, А.В. Бабінська [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://applaw.knu.ua/index.php/holovna/item/284-pravove-regulyuvannya-informatsynoyi-bezpeky-v-ukrayini-problemy-teoriyi-ta-praktyky-tsymbaliuk-v-s-babynska-a-v>.

12. Мороз Н.С. Законодавче регулювання інформаційної сфери як основа забезпечення інформаційної безпеки держави / Н.С. Мороз [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://science.lp.edu.ua/sites/default/files/Papers/moroz_0.pdf.

Анотація

Кантока М. Г. Правове регулювання інформаційної безпеки держави та громадянське суспільство. – Стаття.

У статті розглядаються актуальні питання формування й упровадження інформаційної безпеки в Україні. Зосереджується увага на необхідності вдосконалити механізми нормативно-правового забезпечення зазначеної функції. Також варто звернути увагу на збільшення доступу громадянського суспільства до інформації, щоб забезпечити додатковий контроль над безпекою країни. Співпраця з міжнародними організаціями та інституціями в межах інформаційної безпеки має також бути пріоритетом для забезпечення розвитку й удосконалення механізмів захисту.

Ключові слова: інформаційна безпека, громадянське суспільство, міжнародне співробітництво, вдосконалення захисту.

Аннотация

Кантока Н. Г. Правовое регулирование информационной безопасности государства и гражданское общество. – Статья.

В статье рассматриваются актуальные вопросы формирования и внедрения информационной безопасности в Украине. Акцентируется внимание на необходимости усовершенствовать механизмы нормативно-правового обеспечения указанной функции. Также следует отметить увеличение доступа гражданского общества к информации, чтобы обеспечить дополнительный контроль над безопасностью страны. Сотрудничество с международными организациями и институтами в рамках информационной безопасности должно также быть приоритетом для обеспечения развития и совершенствования механизмов защиты.

Ключевые слова: информационная безопасность, гражданское общество, международное сотрудничество, совершенствование защиты.

Summary

Kantoka M. H. State information security law regulation and civil society. – Article.

The article deals with topical issues of the formation and implementation of information security in Ukraine. It focuses on the need to improve mechanisms for regulatory support this function. It is necessary also pay attention to the increase in civil society access to information in order to provide additional control over the security of the country. Cooperation with international organizations and institutions within the framework of information security should be a priority to ensure the development and improvement of the protection mechanisms.

Key words: information security, civil society, international cooperation, improved protection.

УДК 261.7

М. О. Кіцул

здобувач кафедри культурології

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

СЕРЕДНЬОВІЧНА ПРАВОСЛАВНА ПЕДАГОГІКА

Україна – країна з давньою православною традицією духовності, яка суттєво вплинула на формування та розвиток моральності українського народу. В наш час в умовах численних світоглядних, економічних і політичних криз в українському суспільстві відчувається значна потреба звернутися до потенціалу православної педагогіки як інструмента подолання духовної кризи. Але при цьому гостро постає питання про межі можливого позитивного потенціалу православної педагогіки і православної педагогічної думки. Чи здатна православна педагогіка бути складником загального педагогічного дискурсу третього тисячоліття? Чи правильними є розрахунки освітян на позитивний вплив предметів духовного морального спрямування загалом і християнської етики в українській культурі зокрема у справі морального виховання молодого покоління громадян України? Ці й багато інших питань потребують, відповідно, ґрунтовного теоретичного філософсько-релігійнознавчого аналізу православної педагогіки, необхідність якого посилюється, зважаючи на те що православна педагогіка багато в чому залишається «terra incognita» й для християнських богословів. Сьогодні середньовічна православна педагогіка поруч із біблійним світоглядом є двома основними джерелами для розвитку української православної педагогіки. І якщо біблійні цінності актуалізовані в численних теоретичних і практичних розвідках, то евристичний потенціал середньовічної православної пайдеї залишається нерозкритим.

Специфічні риси середньовічної християнської педагогіки патристичного періоду вперше привернули увагу Вернера Йегера, автора класичних праць з античної філософської педагогіки. Згідно з В. Йегером, у ранньопатристичний період християнство адаптує ідеал філософської пайдеї для власних катехітичних і освітніх потреб [1]. Глибока укоріненість християнської духовності загалом і релігійної педагогіки зокрема в античній філософській пайдеї підтверджена пізніше завдяки дослідженням П'єра Адо [2]. Навіть для християнського ідеалу святості Пітер Браун віднайшов джерела в античній культурі та філософії [3]. Ільзетраут Адо переконливо довела, що схема семи «вільних мистецтв», основоположна для освітньої системи середньовіччя, походить із античної філософської культури доби еллінізму [4] (а не є оригінальним середньовічним витвором, як уважали деякі теологи, з одного боку, і не є традиційною основою класичної античної педагогіки, як уважав А. Марроу). Якщо раніше історики педагогіки намагалися обґрунтувати наявність певної відкритості християнства до античної пайдеї, то сьогодні, навпаки, проблемним є віднайдення специфічних рис середньовічної християнської педагогіки. Зокрема, Пауль Блаверс доводить, що середньовічна православна педагогіка не є простим пристосуванням античної пайдеї до християнського світогляду, а особливою «духовною педагогікою», характерними рисами якої є теорія духовного сходження до Бога («анагорія») й аскетико-містична екзегеза Біблії [5]. На нашу думку, недооціненим залишається значення етики чеснот як богословсько-антропологічної основи для середньовічної педагогіки, завдяки дослідженню якої стає зрозумілим характер синтезу біблійних і античних джерел християнської пайдеї.

Метою дослідження є аналіз середньовічної православної педагогіки як феномена релігійної культури.

Православна середньовічна педагогіка виникає з потреб катехізації новонавернених християн. Уже за покоління учнів апостолів було записано «Дідахі» («Учення Ісуса Христа, передане через 12 апостолів»), яке було тезовим записом місіонерської проповіді катехітичного характеру. Центральною педагогічною ідеєю твору є образ «шляху

життя», що має обрати людина, яка бажає уникнути духовної смерті. Цей «шлях» розпочинається з навернення, за яким мають слідувати відмова від злих вчинків, практикування добра. Засобом, що уможливорює моральний прогрес особистості, також має бути участь у таїнствах, що не лише єднають вірного з трансцендентним Богом, а й дають змогу створити нову спільність людей – церкву. Християни до свого навернення подібні до зернин, що ростуть на різних полях світу, під час навернення – до зібраного врожаю, під час участі в таїнствах церкви – до спеченого хліба, в якому вже зовсім не розрізнити окремих зернин.

Із розвитком грецької патристики все більшого значення набувають особисті відносини віруючого з Христом як Учителем. Климент Олександрійський вважає, що духовне вдосконалення, до якого покликана людина як розумна істота, можливе лише через «духовні вправи», в яких філософія та релігія дані в синкретичній єдності ортодоксального «гносису». Вірний має проходити не лише шлях морального вдосконалення, брати участь у таїнствах (переживаючи останні як містерії, а не просто як засіб підтримання своїх сил). Суттєвим елементом самовдосконалення є духовні роздуми, спрямовані на таємничі сенси всього. Ці сенси приховані у світі й Біблії, і віднайти їх може кожен християнин за допомогою «алегорії». Христос як досконалий Учитель приготував у своїй проповіді досконалий шлях сходження від «зовнішнього» до «внутрішнього», від «дольного» до «горного», від матеріального до духовного. Завершенням цього шляху має бути «безсторонність» і споглядання ідеальної реальності.

Християнський платонізм Климента Олександрійського розвинув Ориген. Згідно з останнім, кожна особистість проходить три стадії духовного розвитку: незнання (стан «раба»), часткове знання (стан «наймита»), просвітлення (стан «сина» Бога). Ориген уперше висуває педагогічний принцип поступовості в засвоєнні теологічних знань. На думку Оригена, звичайним християнам достатньо знати ази віровчення та молитися. Ті, які бажають набути повноцінних теологічних знань, мають спершу пройти стадію розвитку, яку він називає «етика». Змістом цієї стадії є моральні вправи, що загартовують безсторонність душі й призводять до очищення свідомості, уможливлюючи «фізику». Під останньою розуміється споглядання світу, віднайдення знаків присутності Бога, засвоєння «вільних мистецтв» для досконалого «читання» «книги природи» та Біблії. І лише всебічно розвинута особистість може стати християнським «теологом». Ориген переконаний, що така досконала людина буде безпосередньо споглядати Бога, перебуваючи в особистих відносинах із Ним.

У своїх теоретизуваннях щодо шляху вдосконалення й використання інструментарію античної філософської педагогіки Климент і Ориген наслідували Філона Олександрійського, додаючи теорію «усиновлення» учня Христу як досконалому божественному Вчителю. Разом із тим існувала яскрава відмінність між позиціями Климента й Оригена, з одного боку, і Філона – з іншого. Останній прагнув «філософізувати» іудаїзм, для чого «вчитував» у Біблію філософські смисли. Климент і Ориген у філософії бачать лише інструментарій, а не універсальний світогляд, який міг би все пояснити, виходячи з власних принципів.

Більше того, Ориген відмовляється бачити у філософії універсальну пропедевтику (й у цьому радикально розходиться з Филоном і Климентом). Ориген свідомо замінює античні «етику» й «фізику» на аналогічні християнські дисципліни, пропонуючи читати, замість творів стоїків і платоніків, вибрані книги зі Старого завіту. А саме «етика»

як морально-виховний дискурс учнями Оригена засвоювалася через коментування «Книги Притч Соломона», «фізика» викладалася за допомогою алегоричного тлумачення «Еклезіаста», а для викладу роздумів про містичну теологію використовувалася алегорична екзегеза «Пісні пісень». Склався замкнений педагогічний цикл, зорієнтований на специфічно середньовічний культ коментування як засобу пізнання. Завдання здобуття принципово нових емпіричних знань не ставилося, головним ставав досвід читання учнем тексту разом із учителем, під час якого переважав монолог останнього. Але вважалося, що пріоритет висловлювання належить Богові як кінцевому автору Біблії (і творцеві «книги світу»), а вчитель щодо Бога теж займає позицію учня. Елементи діалогізму вводилися через те, що всі фрагменти коментованих текстів уважалися такими, що мають багато значень. Ориген принципово розширив поле застосування алегорії. Якщо стоїки застосовували її стосовно «темних місць» творів класичної античної літератури, смисл яких неочевидний, то, за Оригеном, предметом алегоричного тлумачення може бути будь-яке місце тексту, навіть з очевидним буквальним смислом.

Автори «золотої доби» грецької патристики (IV–V століття), твори яких задають ідентичність православ'я до сьогодні, у центр педагогіки поставили теорію уподібнення людини Богові. Ця теорія мала два джерела. По-перше, про те, що людина створена «за образом і подобою Бога», кілька разів згадується в Старому й Новому завітах. По-друге, Платон у «Федоні» називав метою філософії духовне життя «уподібнення Богові». Мислителі грецької патристики не лише поєднали ці дві традиції осмислення людини як «ікони та подоби» Бога. Василь Кесарійський створив оригінальну теорію духовного розвитку людини, яка стала нормативною для православної традиції. Особливо популярною ця теорія була в середньовіччя, у добу модерну намітився деякий відхід від неї, але у XX столітті вона знову стала центром православної антропології.

Згідно з Василем Кесарійським, Бог створив людину як власний «образ», або, буквально грецькою, як власну «ікону». Елементами «зображення» є духовні властивості людини, такі як розумність і свобода, а також моральні чесноти, в яких ці властивості виявляються. Самовдосконалення людської особистості, серед іншого – через навчання й виховання, має зробити з кожного «подобу» Бога. «Образ» мислиться як свого роду «ескіз», «подоба» – як повноцінна «картина». Той, хто не йде шляхом духовного самовдосконалення, залишається лише «ескізом» самого себе з погляду моральної оцінки. Лише уподібнившись Богу, кожен віруючий може стати всебічною розвинутою особистістю. Таке розрізнення не передбачає жодного приниження, оскільки кожен є особистістю з онтологічного погляду, має всі права в суспільстві та церкві. Досконалість «подоби» є категорією духовною, а не соціальною. Моральний прогрес наближає людину до Бога, але не вивисує її над іншими. Вершиною духовного сходження є усиновлення Богом, яке має характер містичного екстатичного стану, трансценденції, що перевищує всяке споглядання. Сходження до вершини розвитку задане самій природі людини як її «ентелехія». Ця висока мета притягує особистість, є джерелом високих внутрішніх поривів кожного віруючого. Використання Василем Кесарійським аристотелівської термінології для осмислення духовного розвитку людини не випадкове. Духовний розвиток потрібний не для того, щоб відсторонитися від світу й власної тілесності («Федон» Платона), а для того, щоб внутрішню духовність виразити назовні, виявивши власну «іконичність» Богові щодо всього способу людського існування.

Василь Кесарійський відмовляється віднаходити пропедевтику до власної педагогіки в біблійних книгах, але вирішує використовувати античну пайдею. У слові «До молоді» він говорить про можливість і необхідність у системі освіти розрізнити корисне та шкідливе серед античної спадщини.

Вибрані поезії, твори філософів, наукові праці – все це може вивчатися. Василь як приклад наводить біблійного пророка Мойсея, який у юності навчався язичницької мудрості, однак використовував отримані знання на благо, відсіюючи шкідливе. Учителі християнських шкіл мають бути такими самими провідниками для учнів, як Мойсей – для євреїв. У своїх роздумах Василь спирається на ідеї античних філософів. Зокрема, Платон і Піфагор уважали математику та інші науки необхідними як пропедевтику до «справжньої мудрості», якою вони вважали філософські мислення та спосіб життя. Василь ставить на місце філософії теологію як науку або, ширше, християнські теорії та практики. При цьому становище філософії понижується до статусу однієї з пропедевтичних наук.

Соратник Василя Кесарійського Григорій Ниський створює цілісний образ шляху християнського містика від духовного пробудження до містичного єднання з Богом у творі «Життя Мойсея». Написаний під впливом Філона, цей твір має за головну християнсько-педагогічну ідею концепт «звільнення». Свобода – це певний ступінь волі, який людина досягає в результаті того чи іншого звільнення. Три етапи духовного життя (звільнення від пристрасей («етика»), просвітлення духовним спогляданням світу («філософія»), містичне єднання з Богом («теологія»)) – це три кроки звільнення людини від обмеженостей (пристрастей, незнання, концептуального мислення тощо). Якщо для Василя Кесарійського духовний шлях особистості в християнській пайдеї – це розкриття потенціалу розумної природи людини, то для Григорія Ниського – це вираження внутрішнього прагнення особистості до нескінченного життя. Це прагнення до вічності є виявом внутрішньої інтуїтивної волі людини, яка надраціонально й надчуттєво завжди спрямована до єдності з Богом як вічністю та нескінченністю.

Григорій Ниський пропедевтикою до християнської пайдеї вважає не проходження античної пайдеї, а ґрунтовне засвоєння катехізису. Останній, однак, не є простим викладом догматів і правил, які мають бути засвоєні лише вірою. Григорій Ниський переконаний, що катехізис має подати християнське віровчення як таке, що не суперечить універсальним поняттям і принципам розуму. Уже сама впевненість Григорія в існуванні універсальної раціональної істини робить його прихильником платонівсько-аристотелівської позиції, протилежної до релятивізму софістів. Педагогічним прийомом, яким мусить користуватися катехізатор, має бути доведення аналогічності положень християнського віровчення до універсальних раціональних істин і природних очевидностей.

Наступний крок у побудові православного проекту християнської пайдеї здійснив Максим Сповідник, автор візантійського теологічного синтезу, що завершував розвиток класичного періоду грецької патристики за Адольфом Гарнаком. Три стадії духовного сходження в межах цієї версії пайдеї тлумачилися онтологічно. Бог створив людину, даруючи їй життя. Кожна людина своєю активністю покликає досягти «благого життя», але може впасти в «зле життя». Завершується духовний розвиток (або ж деградація) вічним життям, яке буде існуванням у Богові для добрих та існуванням поза Богом для злих. Максим учить, що Бог не створював якомусь спеціального пекла, але відповідні муки у вічності спричинюються для злих душ позбавленістю спілкування з Богом. Отже, Сповідник повертається до протиставлення «шляху добра» і «шляху зла» як таких, що ведуть до життя і смерті, відповідно. Це повернення спричинене не лише вірогідним впливом «Дідахі», а й деякими місцями з П'ятикнижжя Мойсея та Євангелія від Івана. Також Максим спирається у своїх роздумах на той принцип неоплатонізму, згідно з яким небуття є лише відсутністю буття, а зло – лише відсутністю добра. Відповідно, завдання перетворення життя на «благе життя» є завданням природним. Для його реалізації в умовах після гріхопадання, вважає Максим, потрібний новий початок, відновлення «життя», і його дарує хрещення. Здобування особистістю «доброго життя» після хрещення складається з двох етапів: «прак-

тики» і споглядання». Під час «практики» учень розвиває власні моральні чесноти, і це призводить до «розширення свідомості». Останнє уможливає розвиток інтелектуальних чеснот, серед яких головною є мудрість. За Максимом, на шляху духовного розвитку важливу роль відіграє особистість учителя, який є посередником між учнем і Богом. Це посередництво не передбачає передачі благодаті чи мудрості від Бога до учня через учителя (як це описується в «Ареопагітиках»). Кожен учень безпосередньо причетний до благодаті Бога, яка допомагає йому на шляху розвитку від «життя» до «благого життя». Учителю є посередником лише в тому, що допомагає учню правильно реалізувати власне прагнення до духовної досконалості, спрямовує його пошуки від довірливих алегоричних суджень до дійсного розуміння світу. Отже, Максим постулює, духовний розвиток особистості, який описує грецька патристика, неможливий без його протікання в межах певної традиції, передавання досвіду сходження до Бога від учителя до учня.

Якщо Максим надав християнській пайдєї «екзистенційного звучання», то Іван Дамаскін, навпаки, створює формалізоване вчення про релігійно-філософську пайдєю. Змістом самої пайдєї стає теологія, яка, однак, розуміється вже не як містичне єднання з Богом, а як схоластично відрефлектоване віровчення («Точний виклад православної віри»). На шляху розуму до визнання теології потрібна філософська пропедевтика («Діалектика»), яка полегшує прийняття християнського віровчення та відсіч світоглядних альтернатив («Про ересі»). Православна Церква прийняла формалізовану пайдєю Івана Дамаскіна у власній системі навчання й затримала цю традицію аж до XVII століття. Але разом із тим пайдєя, як вона існувала від «Дідахі» до Максима, не зникла хоча б тому, що активно насаджувалася через класичні богослужбові тексти.

Середньовічна православна педагогіка – це комплекс теорій і практик, що ґрунтувався на принципах християнської теології, антропології й герменевтики. Ця педагогіка виникла в процесі місіонерської проповіді та катехизаторської діяльності, але поступово інституціалізувалася під впливом античної пайдєї та християнського ідеалу довершеного життя як сходження до Бога через аскетичне очищення, медитацію й містичний екстаз. У результаті християнське самовдосконалення осмислювалося як шлях, що включав віровповчальну або філософську пропедевтику, моральну практику, медитативні споглядання, містичний досвід. Християнська пайдєя, всебічно розвинута такими мислителями, як Климент Олександрійський, Ориген, Василь Кесарійський, Григорій Ниський, Максим Сповідник, Іван Дамаскін, була покликана сприяти розкриттю духовного потенціалу особистості учня через діалогічні відносини з учителем, який допомагав успішно проходити шлях самовдосконалення. При цьому діалогічні відносини вчителя й учня розвивалися в ході спільного коментування текстів як основної форми навчання. Педагогічні ідеї мислителів грецької патристики впливали як через систему навчання, так і через богослужбові тексти.

Література

1. Jaeger W. Early Christianity and Greek Paideia / W. Jaeger. – London : Belknap Press, 1962. – 162 p.
2. Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique / P. Hadot. – Paris : Études Augustiniennes, 1987. – 254 p.
3. Brown P. The Society and the Holy in Late Antiquity / P. Brown. – Berkeley : University of California Press, 1982. – 247 p.
4. Hadot I. Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique / I. Hadot. – Paris : Études augustiniennes, 1984. – 391 p.
5. Blowers P.M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: an investigation of the Quaestiones ad

Thalassium / P.M. Blowers. – Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1991. – 288 p.

Анотація

Кицул М. О. Середньовічна православна педагогіка. – Стаття.

У статті досліджується середньовічна релігійна педагогіка як комплекс теорій і практик, що ґрунтувався на принципах християнської теології, антропології й герменевтики. Ця педагогіка виникла в процесі місіонерської проповіді та катехизаторської діяльності, але поступово інституціалізувалася під впливом античної пайдєї та християнського ідеалу довершеного життя як сходження до Бога через аскетичне очищення, медитацію й містичний екстаз. У результаті християнське самовдосконалення осмислювалося як шлях, що включав віровповчальну або філософську пропедевтику, моральну практику, медитативні споглядання, містичний досвід. Християнська пайдєя була покликана сприяти розкриттю духовного потенціалу особистості учня через діалогічні відносини з учителем, який допомагав успішно проходити шлях самовдосконалення. При цьому діалогічні відносини вчителя та учня розвивалися в ході спільного коментування текстів як основної форми навчання.

Ключові слова: християнська педагогіка, довершеність, християнська пайдєя, екзегеза, алегорія.

Аннотация

Кицул М. А. Средневековая православная педагогика. – Статья.

В статье исследуется средневековая религиозная педагогика как комплекс теорий и практик, который основывался на принципах христианской теологии, антропологии и герменевтики. Эта педагогика возникла в процессе миссионерской проповеди и катехизаторской деятельности, но постепенно институционализировалась под влиянием античной пайдэи и христианского идеала совершенной жизни как восхождения к Богу через аскетическое очищение, медитацию и мистический экстаз. В результате христианское самосовершенствование осмыслялось как путь, включавший в себя вероучительную или философскую пропедевтику, моральную практику, медитативные созерцания, мистический опыт. Христианская пайдэя была призвана способствовать раскрытию духовного потенциала личности ученика через диалогические отношения с учителем, который помогал успешно проходить путь самосовершенствования. При этом диалогические отношения учителя и ученика развивались в ходе совместного комментирования текстов как основной формы обучения.

Ключевые слова: христианская педагогика, совершенство, христианская пайдэя, экзегеза, аллегория.

Summary

Kitsul M. A. Medieval orthodox pedagogy. – Article.

The article investigates the medieval religious pedagogy as a set of theories and practices, based on the principles of Christian theology, anthropology and hermeneutics. This pedagogy emerged in the missionary preaching and catechetical activity, but gradually institutionalized under the influence of ancient Paideia and the Christian ideal of the perfect life as an ascent to God through ascetic purification, meditation and mystical ecstasy. As a result, the Christian self-improvement conceptualized as a path that included doctrinal or philosophical propaedeutic, moral practice, meditative contemplation, mystical experience. Christian Paideia was designed to promote the disclosure of the spiritual potential of the individual student through a dialogical relationship with the teacher, who helped to successfully pass the path of self-improvement. This dialogical teacher-student relationship developed in a joint comment text as the main form of training.

Key words: Christian pedagogy, perfection, Christian Paideia, exegesis, allegory.

УДК 159.95:130.2:304.3

М. О. Колотило
кандидат філософських наук,
викладач кафедри філософії
Київського політехнічного інституту імені І. Сікорського
Національного технічного університету України

МЕНТАЛЬНІСТЬ І МЕНТАЛІТЕТ: ОНТОЛОГІЧНИЙ СТАТУС ТА АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ

Актуальність дослідження змісту ментальності й менталітету, а також механізму їх взаємодії зумовлена як науковими запитами, так і потребами життєво-практичного змісту. Сутність першого виміру, лаконічно сформульована як вирішення питання про смислові межі понять, зумовлена тим, що фактично з часу їх систематичного вивчення наприкінці XIX століття і значною мірою донині в зарубіжній і вітчизняній історіографії зберігається традиція їх осмислення як синонімічних. На нашу думку, причинами ототожнення є відразу кілька факторів: наявність спільного етимологічного кореня "mens", що в перекладі з латини означає «мислення», «стиль думок», «розсудок», «розум», тобто низку подібних, але далеко нетотожних явищ і процесів, а також тлумачення ментальності як характеристики духовно-психічного життя етносів, народів і націй, тобто розгляд її виключно в іпостасі національної ментальності. З метою з'ясування виправданості цієї історичної традиції або ж виявлення необхідності проведення між поняттями демаркаційної лінії, спробуємо дослідити вже наявні способи їх тлумачення в оптиці філософії та інших гуманітарних наук, що дасть змогу з'ясувати основні концептуальні підходи до розуміння цих категорій і здійснити їх авторську інтерпретацію. У формулюванні іншого виміру актуальності виходимо з того, що об'єкти дослідження є атрибутами духовно-психічного життя особистості, націй, етносів, народів, а відтак вивчення ментальності й менталітету дасть їм можливість краще зрозуміти самих себе, порозумітися поміж собою та, що не менш важливо, трансформувати за об'єктивної потреби власні ментальні риси, долаючи в такий спосіб «перешкоди» на шляху власного еволюційного поступу.

Метою статті є з'ясування природи появи, змістового наповнення та механізму взаємозв'язку між феноменами ментальності й менталітету.

Наукові розвідки, присвячені ментальності й менталітету, мають тривалу історичну хронологію, свідченням якої є значна і знана плеяда авторитетних учених: серед зарубіжних варто назвати М. Бердяєва, П. Бурдьє, М. Блока, А. Гуревича, Ж. Дюбі, Е. Дюркгейма, Л. Леві-Брюля, Ж. Лефевра, О. Лосева, А. Токвіля, Л. Февра, З. Фрейда, Е. Фрома, О. Шпенглера, К. Юнга та ін.; серед вітчизняних – М. Грушевського, М. Драгоманова, Д. Донцова, С. Кримського, П. Куліша, О. Кульчицького, Ю. Липу, В. Липинського, Є. Маланюка, І. Нечуя-Левицького, М. Поповича, В. Храмову, Б. Цимбалістого, П. Юркевича, В. Янева та ін. У рамках дослідження здійснюється спроба концептуалізації онтологічної моделі взаємодії ментальності й менталітету шляхом з'ясування їх природи, змісту та механізму втілення в життєдіяльність людини.

Усвідомлення того, що народи відрізняються один від одного «власним неповторним духом», характерне вже для філософської думки Античності й Середньовіччя. Проте тогочасні дослідження мали радше описовий характер і практично-рекомендаційну спрямованість, що полягала в ґрунтовному аналізі традицій і звичаїв різних народів, їхньому ставленню до тих чи інших суспільних явищ і процесів.

Кардинальних трансформацій дослідження менталітету (ментальності) зазнали в епоху Нового часу, що зумовлено швидким розвитком історії, географії, антропології, мовознавства, призвело до комплексного вивчення накопиченого етнографічного матеріалу, появи перших теоретичних моделей, спрямованих на з'ясування механізмів і

закономірностей поведінки різних народів у межах цілісного історичного процесу. Окрім того, ця епоха позначена зростанням участі громадян у вирішенні історичної долі власних держав, що прискорило процес формування європейських націй, а відтак загострило питання щодо ментальних відмінностей поміж народами в предметному полі тогочасної соціально-політичної філософії.

В епоху Просвітництва відмінності між менталітетами різних народів досліджувалися переважно крізь призму географічного детермінізму, що загалом відповідало провідним тенденціям філософування в означений історичний час. Значний внесок у дослідження цього соціального феномена здійснив Й.-Г. Гердер, котрий обґрунтовував детермінованість рис менталітету певної нації способом її життя, системою суспільного виховання, особливостями політичного ладу, а необхідною умовою розуміння його змісту називав вивчення історії народу, його культури [4, с. 274].

Подальший розвиток наукових досліджень менталітету пов'язується з ім'ям Г. Гегеля, котрий, використовуючи синонімічні за змістом поняття «дух народу» та «свідомість народу», звертав увагу на еволюційний об'єктивний процес «раціоналізації» менталітету нації в процесі культурно-історичної еволюції останньої [3, с. 81].

Дослідження менталітету (ментальності) наприкінці XIX – на початку XX століть відзначені значним внеском французької інтелектуальної думки: філософ Е. Дюркгейм пов'язував ментальність із дією «колективного несвідомого»; соціолог М. Мосс – з образом думок конкретних людей, представників певного етносу; етнопсихологи Ш. Блондель і Л. Леві-Брюль – зі свідомістю первісних людей.

У контексті дослідження менталітету (ментальності) цікавими є наукові погляди П. Бурдьє та О. Шпенглера, котрі для позначення цих понять застосовували термін "habitus", хоча й із деякими змістовими відмінностями. Французький дослідник під габітусом розумів систему набутих схильностей (диспозицій) індивіда, що, будучи інкорпорованими до свідомості, надалі продовжують структурувати його подальший соціальний досвід [2]. Натомість німецький філософ застосовував це поняття для характеристики великих організмів історії, їхнього стилю культури, який визначає умонастрої, думки, вчинки, поведінку конкретних носіїв цієї культури [14].

У XX столітті вивчення проблем національних характерів різних націй, їхніх ментальних структур і форм культурно-історичного втілення значною мірою заміщується комплексними дослідженнями національного менталітету (ментальності) як соціокультурного явища. Зокрема, фундаментального значення набувають дослідження представників французької школи «Анналів», котрі позначали її як «спосіб відчуття й мислення, метод соціальної диференціації культурної поведінки» (М. Блок), «емоції, поведінка людини в колективі» (Ж. ле Гоф), «сукупність напівсвідомих виявів людини» (Ж. Дюбі).

Наукові доробки представників школи «Анналів» концептуальні для дослідження ще й тим, що саме вони започаткували дві принципово різні методологічні платформи розуміння категорій ментальності (менталітету), філософський дослідницький інтерес до вивчення яких зберігався протягом усього XX століття. У наукових розвідках французьких учених феномен ментальності осмислювався або як біологічно укорінена константа людської поведінки, що принципово не підлягає усвідомленню (Ж. Лефевр), або як

історично детермінована структура, що відображає цілком усвідомлений характер поведінки, умонастрої, вчинки певної спільності людей (Л. Февр).

Отже, з «легкої» руки двох представників французької історичної школи сформовано два підходи до розуміння менталітету. Прибічники першого підходу (М. Блок, А. Дюпрон, М. Кром, Ж. Лефевр) обґрунтовували несвідомий характер людської ментальності, її неусвідомлюваність. Відтак природа менталітету пов'язана не стільки зі свідомістю людини, скільки з її підсвідомістю, а тому менталітет є механізмом сприйняття і тлумачення світу, а не його пізнання. Відповідно до другого підходу (М. Бердяєв, М. Драгоманов, О. Лосєв, В. Соловйов, А. Тойнбі), у менталітеті поєднані внутрішнє психологічне начало людини та усвідомлене суб'єктивне сприйняття людиною навколишнього світу й самої себе; злиті воедино свідоме індивідуально-психічне та суспільне життя.

Специфіка дослідження менталітету (ментальності) протягом XX століття визначила появу ще одного виміру їх осмислення, відповідно до якого виділяють етнопсихологічний та етнокультурний підходи. Прихильники першого підходу тлумачать менталітет як сукупність стійких психологічних рис представників певної етнічної групи, відтак ментальні риси кожної людини визначаються через якості, що характеризують її етнічну спільноту (культуру, традиції, звичаї). Натомість другий підхід, прихильниками якого були П. Сорокін та Е. Фром, розглядає процес формування рис ментальності людини як позитивний динамічний процес, оскільки вони набуваються в процесі різноманітних комунікацій із людьми, серед яких індивід виховується, отримує освіту тощо.

У сучасній науці категорії «менталітет» і «ментальність» мають міждисциплінарний статус, а відтак отримують власні інтерпретації в різних галузях соціогуманітарного знання: в *соціології* поняття «менталітет» застосовується для позначення особливостей соціопсихічного життя соціальних утворень, а «ментальність» – соціально-психологічних характеристик соціального суб'єкта, що виявляються в способі й характері мислення, світовідчутті та світосприйнятті [11, с. 172–173]; в *історії* менталітет традиційно визначається як психологічна й поведінкова ідентичність людей, які належать до однієї історичної цивілізації, а ментальність – як «спільне психологічне оснащення» представників певної культури, що дає змогу хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати в певне світобачення [6, с. 111].

В оптиці *етнопсихології* менталітет позначає особливості індивідуальної й суспільної свідомості людей, їхніх життєвих позицій і моделей поведінки, зумовлених соціальним середовищем і національними традиціями, тоді як ментальність є способом мислення, загальною духовною культурою, настроєністю людини або ж групи людей, що формує їхнє світобачення [10]. *Лінгвістична* традиція тлумачення цих понять проводить демаркаційну лінію поміж ними: ментальність є своєрідним способом сприйняття людиною навколишньої дійсності за допомогою мови, а менталітет – способом вираження притаманних національних особливостей шляхом їх фіксації в складі мови [8, с. 88].

У сучасній філософії категорії менталітету й ментальності змістовно утворюються, що дає змогу провести смислову демаркаційну лінію поміж ними. Зокрема, менталітет має таке визначення: сформована система елементів духовного життя і світосприймання, яка зумовлює відповідні стереотипи поведінки, діяльності, способи життя різноманітних соціальних спільнот, визначає їхню можливість сприймати чи діяти колективно [12, с. 443]. Ментальність застосовується для позначення глибинного рівня мислення представників націй, мисленнєво-чуттєвого комплексу їхніх світоглядних цінностей, поглядів і переконань, котрі не обмежуються сферою усвідомленого, а проникають у підсвідоме [12, с. 441].

Відповідно до авторської позиції, менталітет є множиною когнітивних, емотивних і поведінкових стереотипів

етносу, народу, нації, а ментальність – мисленнєвим і чуттєво-емоційним інструментарієм осмислення індивідом, соціальною групою, нацією всієї повноти навколишньої дійсності. Іншими словами, ментальність є «серцевиною того, що називають «духовне обличчя» народу», «спосіб бачення світу, рівень суспільної свідомості, на якому думка не відділена від емоцій, від латентних звичок і прийомів свідомості» [5, с. 59]. Відтак ми повністю поділяємо думку вітчизняного філософа С. Кримського стосовно того, що під менталітетом нації варто розуміти «не стільки й не тільки особливості психологічних характеристик народу (феномен «національної душі»), скільки формоутворення національної свідомості, які відповідають певному способу життя та буттєвому досвіду» [9, с. 278].

Наведені визначення понять виявляють стійкість як одну з провідних ознак, що характеризує феномени ментальності й менталітету, виявляється в прагненні зберегти культуру нації, її традиції. Разом із тим ментальність за своїм змістом є більш гнучкою та сприйнятливою до змін, оскільки вона фіксує функціонально-динамічні аспекти людського досвіду, тоді як менталітет – його змістові сторони. Ментальність формує смисли тієї реальності, в якій індивіди здійснюють власну діяльність у різних вимірах власного життя: громадянському, сімейному, професійному тощо. Трансформації ментальних установок нації доцільно розпочинати саме зі змін ментальності людини в різних сферах її життєдіяльності, оскільки колективні (національні) цінності й переконання набувають загальнонаціонального статусу лише за умови прийняття їх критичною масою представників певної нації чи громадян певної держави.

Механізм взаємодії досліджуваних феноменів може бути презентований так: менталітет як характерна для певної нації система психологічних регуляторів життя й поведінки є втіленням національної ментальності; разом із тим менталітет «підтримує» існування ментальності, виступаючи найважливішим фактором скеровування ментальної активності в русло її самовідтворення. Соціальні феномени ментальності й менталітету знаходяться в тісному онтологічному зв'язку: описуючи менталітет (світогляд і поведінку) окремої людини як представника певної нації, можна зробити висновки щодо ментальності цієї нації й навпаки.

З метою підсилення аргументованості висловленої гіпотези спробуємо проілюструвати її на прикладі менталітету й ментальності українців. Як уже зазначалося, дослідженням рис наших ментальності й менталітету займалася значна кількість вітчизняних дослідників, проте в рамках розвідки звернемо увагу на доробки трьох представників української філософської думки, а саме: праці М. Костомарова «Две русские народности», В. Антоновича «Три національні типи народні» та Д. Чижевського «Український народний характер і світогляд».

Розпочнімо дослідження ментальності й менталітету з наукового доробку М. Костомарова, котрий чітко відокремлює зміст цих соціокультурних феноменів, зазначаючи таке: «Явления внешней жизни, составляющие сумму отличий одной народности от другой, суть только наружные признаки, посредине которых выражает себя то, что скрывается на дне души народной» [7]. Констатуєчи залежність особливостей менталітету від рис ментальності, історик указує також на вплив історії та культури на їх зміст. Зокрема, присутність на етнічних українських землях із часів Київської Русі значної кількості іноземців, традиція приймати до лав козацтва представників різних націй і віросповідань сформували українців як націю вищою мірою толерантну, відкриту до сприйняття інших культур і їхніх святинь, проте готову виступити проти кожного, хто образить її національні святині.

Домінування в психічному складі українців особистої свободи та вільнодумства визначало й продовжує визначати утворення товариств на основі спільної згоди та можливості розпуску в разі незгоди. Разом із тим у соціально-по-

літичному житті ментальність українців, котра тяжіє до засвоєння «духу», а не «тіла», спричинила багато разів в історії неспроможність громадян до утвердження єдиного державного життя. Аспект домінування особистої свободи виявляється не лише на державно-політичній «ниві», а й на рівні сім'ї та родини: «В Южной Руси, чтоб сохранить любовь и согласие между близкими родственниками, надобно им разойтись и как можно менее иметь общего. Взаимный долг, основанный не на свободном соглашении, а на роковой необходимости, тягостен для южнорусса...» [7].

У дослідженнях українського менталітету, для позначення якого В. Антонович використовує словосполучення «етнографічна індивідуальність», «народний характер», «національність», автор виходить із його розуміння як «суми біологічних (раса, місцева природа) та культурно-історичних (особливості виховання, історія) прикмет, якими одна група людей відрізняється від цілого ряду інших» [1]. Аналізуючи риси ментальності трьох народів – українсько-руського, польського та великоруського (російського – *авт.*), історик виводить із них національний характер (менталітет). Наприклад, характерна для українців уповільненість реакцій на образи, чутливість до неприємних вражень виражаються в сумирності їхнього характеру, гуморі (як засоби зменшення неприємного враження від образи), а також у нещирості.

Ліризм української «народної душі», що описується як м'якість і тонкість емоційного начала, виявляє закритий і меланхолійний характер, а відтак українці виявляють люб'язність до дуже обмеженого кола осіб, насамперед до власної родини. Ця ж риса ментальності визначає те, що українці «трудно братаються й ніколи дружба їх не заходить до зайвої інтимності» [1], проте й ворогування серед них ніколи не буває лютим, хоча й триває довгий час.

Досліджуючи історичну компоненту у формуванні менталітету нашого народу – віче, козацьку раду, рибальство, чумацтво, історик звертає увагу на вагомість індивідуальної свободи для кожного русина (українця – *авт.*), що виявляє себе в рівноправності його членів, пошані до заслуг певної людини, котра не позначиться на «більшому пайку із заробітку». Завершуючи дослідження праці історика, звернемо увагу ще на один вимір взаємозв'язку між рисами ментальності українців і їхнім менталітетом: розумова «осібність» русина виявляється у великій обережності до всіляких теорій, відсутності схильності вірити їм без досвідної перевірки, аналізі та скепсису в повсякденному житті.

Вітчизняний філософ Д. Чижевський для комплексного аналізу менталітету застосовує категорії «народний характер» і «народний світогляд», а для позначення ментальності – категорію «психічний уклад». Дослідник стверджує, що народний світогляд є поєднанням певних надісторичних та історичних елементів, до того ж останні в контексті зміни менталітету є більш динамічними, тоді як перші (психічний уклад нації – Д. Чижевський) доволі складно підлягають трансформації [13, с. 16].

Доволі показовими для українців, на нашу думку, є такі риси ментальності, як індивідуалізм і «стремління» до свободи, котрі формують як позитивні, так і негативні особливості менталітету. Погоджуємося з філософом, що ці риси спричиняють самоізоляцію в поведінці українців, призводять до конфліктної поведінки з усіма, виявляють невміння ефективної роботи в команді. Стосовно останнього наслідку згадаємо, що наші національні та світові перемоги в науці, спорті досягаються переважно як результат одиночної роботи; скільки історичних шансів здобути державну незалежність втрачено через невміння патріотичних політичних сил об'єднатися навколо єдиної ідеї, відклавши вбік індивідуалізм і недочасні амбіції. З попередніми рисами ментальності філософ пов'язує психічні неспокій і рухливість, що, з одого боку, формують наш бунтарський дух, мужність і готовність до боротьби, а з іншого – виявляють себе в «шатості» як феномені взаємної боротьби всередині нації [13, с. 17].

На особливу увагу в контексті теми наукової розвідки також заслуговує дослідження філософом того, як природа й

історія впливають на національну ментальність, а та, у свою чергу, – на менталітет. Зокрема, широкі простори української природи – степ – визначають величність нашої душі, котра виражається в гостинності українців, їхньому героїзмі, а поряд із тим у їхній уже згаданій войовничості, адже степ завжди був місцем, звідки до нас приходили кочівники-завойовники. В історичному аспекті показовою є доба українського бароко, котра по собі в ментальності залишила певну «декоративність», акцент на тому, щоб «здаватися, а не бути», а ті, у свою чергу, в менталітеті виявляються в шанобливості українців, імпульсивній поведінці, прагненні не бути гіршими, аніж сусіди, бажанні робити широкі жести.

Отже, в результаті здійсненої наукової розвідки можна дійти таких висновків: менталітет є множиною когнітивних, емотивних і поведінкових стереотипів етносу, народу, нації, а ментальність – мисленнєвим, чуттєво-емоційним інструментарієм осмислення індивідом, соціальною групою, нацією всієї повноти навколишньої дійсності; ментальність за своїм змістом є більш гнучкою та сприйнятливою до трансформації, оскільки фіксує функціонально-динамічні аспекти людського досвіду, тоді як менталітет позначає змістові сторони такого досвіду; зміст цих соціокультурних феноменів формують природа, історія й соціокультурне середовище, в межах яких зростає та проживає тривалий час людина; механізм їх взаємодії полягає в тому, що менталітет як характерна для певної нації система психологічних регуляторів життя й поведінки є втіленням національної ментальності; разом із тим менталітет «підтримує» існування ментальності, виступаючи важливішим фактором скеровування ментальної активності в русло її самовідтворення. Подальшими перспективними напрямками дослідження є взаємозв'язки між рисами національної ментальності й перспективами розвитку громадянського суспільства на теренах України.

Література

1. Антонович В. Три національні типи народні / В. Антонович [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/anton/ant03.htm>.
2. Бурдье П. Структура. Габитус. Практика / П. Бурдье // Журнал социологии и социальной антропологии. – Одесса, 1998. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 44–59.
3. Гегель Г. Философия духа / Г. Гегель // Соч. : в 3 т. – М. : Политиздат, 1956. – Т. 3. – 1956. – 372 с.
4. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер. – М. : Наука, 1977. – 703 с.
5. Гуревич А. Исторический синтез и Школа «Анналов» / А. Гуревич. – М. : РОССПЭН, 1993. – 243 с.
6. Історія України : [словник-довідник] / [М. Яцюк, Л. Жванко, О. Рябенко та ін.] ; за ред. М. Яцюка. – Х. : ХНАМГ, 2010. – 247 с.
7. Костомаров Н. Две русские народности / Н. Костомаров [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/kostomar/kos38.htm>.
8. Пасечник С. До питання про розрізнення понять «менталітет» і «ментальність» у лінгвістиці та суміжних дисциплінах / С. Пасечник [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://lib.chdu.edu.ua/pdf/naukpraci/philology/2007/70-57-16.pdf>.
9. Проблеми теорії ментальності : [кол. моногр.] / відп. ред. М. Попович. – К. : Наукова думка, 2006. – 405 с.
10. Психологічний словник / під ред. Н. Побірченко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://elibrary.kubg.edu.ua/5980/3/O_Serhieienkova_IL.pdf.
11. Соціологія : [словник термінів і понять] / за заг. ред. Є. Біленського. – К. : Кондор, 2006. – 372 с.
12. Філософський словник соціальних термінів / під ред. В. Андрущенко. – Х. : Р.І.Ф., 2005. – 672 с.
13. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні [передрук з другого видання: «Дмитро Чижевський – Нариси з історії філософії на Україні», рік 1983, Мюнхен] / Д. Чижевський. – Нью Йорк, 1991. – 175 с.
14. Шпенглер О. Закат Європи: Очерки морфології мирової історії / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1993. – Т. 1. – 1993. – 668 с.

Анотація

Колотило М. О. Ментальність і менталітет: онтологічний статус та антропологічні виміри. – Стаття.

У статті здійснено дослідження змісту й механізму взаємодії ментальності й менталітету як феноменів духовно-психічного життя етносів, народів і націй. Актуальність розвідки зумовлена тим, що фактично з кінця XIX століття й донині в науковому дискурсі зберігається традиція їх осмислення як синонімічних, виправданність існування якої на сучасному етапі набуває все більшої контраверсійності. Здійснена теоретична розвідка сприяла формулюванню таких висновків: менталітет є множиною когнітивних, емотивних і поведінкових стереотипів етносу, народу, нації, а ментальність – мисленнєвим, чуттєво-емоційним інструментарієм осмислення індивідом, соціальною групою, нацією навколишньої дійсності; ментальність є більш сприйнятливою до змін, оскільки фіксує функціонально-динамічні аспекти людського досвіду, тоді як менталітет – змістові; менталітет є формою втілення національної ментальності в практики людського життя, а також провідним фактором «скеровування» ментальної активності в русло самовідтворення.

Ключові слова: ментальність, менталітет, онтологічний статус, риси української ментальності, риси українського менталітету.

Аннотация

Колотыло М. О. Ментальность и менталитет: онтологический статус и антропологические измерения. – Статья.

В статье осуществлено исследование содержания и механизма взаимодействия ментальности и менталитета как феноменов духовно-психической жизни этносов, народов и наций. Актуальность работы обусловлена тем, что фактически с конца XIX века и по сей день в научном дискурсе сохраняется традиция их осмысления как синонимических, оправданность которой на современном этапе приобретает все большую контраверсионность. Проведенное теоретическое исследование способствовало получению следующих выводов: менталитет является множеством когнитивных, эмотивных и поведенческих стереотипов этноса, народа, нации, а

ментальность – мыслительным, чувственно-эмоциональным инструментарием осмысления ими всей окружающей действительности; ментальность является более восприимчивой к социокультурным изменениям, поскольку она фиксирует функционально-динамические аспекты человеческого опыта, тогда как менталитет – содержательные; менталитет является формой воплощения национальной ментальности в практики человеческой жизни, а также ведущим фактором направленности ментальной активности в русло самовоспроизведения.

Ключевые слова: ментальность, менталитет, онтологический статус, черты украинской ментальности, черты украинского менталитета.

Summary

Kolotylo M. O. Mentality and mental thinking as a sociocultural phenomenon: the ontological status and anthropological dimensions. – Article.

The article provides a study of content and interaction mechanism between mentality and mental thinking as the phenomena of spiritual and mental life of ethnic groups, peoples and nations. Relevance of the work due to the fact that from the end of the XIX century till the present day in the scientific discourse there is a tradition of their interpretation as a synonymous, which at the present stage is becoming increasingly controversial. The theoretical study contributed to obtaining the following conclusions: mentality is the set of cognitive, emotive and behavioral stereotypes of the ethnic group, people, nation, and mental thinking – mental, sensory-emotional tools for understanding the full reality by individual, social group, nations; mental thinking is more susceptible to socio-cultural changes, as it captures the functional and dynamic aspects of the human experience, while mentality of content; mentality is a form of embodiment of national mental thinking in the practice of human life, and also acts as a leading factor of the guidance of mental activity into the mainstream of its ownself.

Key words: mental thinking, mentality, ontological status, features of Ukrainian mental thinking, features of Ukrainian mentality.

УДК 141.7:101.8:165.0

В. И. Колядакандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии
Запорожского национального университета**“PROLEGOMENA” К ПОНИМАНИЮ ПРЕДМЕТА ФИЛОСОФИИ КАК НАУКИ**

*Моим намерением было – способствовать приближению философии к форме науки – к той цели, достигнув которую, она могла бы отказаться от своего имени любви к знанию и быть действительным знанием [4, с. 3]
Г.В.Ф. Гегель*

К вопросу о понимании предмета конкретной науки мыслители всегда обращались в истории познания каждый раз как к компасу, особенно в те исторические моменты времени, когда нужно было сверить правильность выбранного пути движения человеческой мысли к определенной цели. И в наше время, если мы не хотим сбиться с истинного пути дальнейшего развития современной философии, вопрос о её предмете становится актуальным как никогда. И вот почему.

Формирование профессионально зрелой культуры научно-теоретического мышления является одной из главных задач современной науки. Весь комплекс конкретных наук принимает в этом процессе непосредственное участие. А в деле воспитания и развития методологической культуры мышления ведущая роль принадлежит философии [7].

Философия как наука уже в силу специфики своего предмета всегда была и остаётся теоретическим ядром научного мировоззрения. Причем современное понятие «научное мировоззрение» не тождественно «представлению о мире в целом», как это зачастую трактуется в большинстве учебников по философии, а представляет собой принципиально иное знание, функционирующее, благодаря всему комплексу современных наук и философии, в качестве способа понимания фактов или метода познания действительности. Именно в этом смысле и нужно понимать «мировоззренческую» функцию философии, которая сегодня более конкретна и содержательна, чем пустая схоластическая фраза: «Теоретически сформулированное воззрение на мир в целом» [7].

Преломляя всё богатство конкретного содержания современной философии в научном познании, не следует забывать того, что философия как наука с её сложнейшим арсеналом проблем, теоретических и методологических средств получения нового знания не тождественна содержанию какого-либо определенного философского трактата, а тем более учебного курса по философии [7].

В этом смысле ещё И. Кант утверждал, что следует различать «школьное понятие» философии от «мирового понятия» этой науки. Согласно «мировому понятию» этой науки, философия является «законодательницей разума», а философ – не «виртуоз ума», но «законодатель» [6, с. 331].

Таким образом, ещё И. Кант, определяя философию как науку «о законах человеческого разума» (мышления), тем самым имел в виду более глубокое и содержательное понимание этой науки, нежели её упрощенное, «школьное», так называемое «схоластическое», толкование ее предмета. Но самое главное, И. Кант впервые употребляет здесь понятие «закон» применительно к предмету философии. А это означает, что философия должна обрести статус предметного научного знания и больше не должна заниматься умозрительным конструированием априорных теоретических систем. Ибо отличительный признак любой науки – это, прежде всего, открытие ею законов. И философия, как известно, такие законы действительно открывает, это законы мышления [7]. Более того, называя свою философию «системой метода», И. Кант ставит еще более глобальную задачу для работы последующей философской мысли. Сверяя правильность понимания предмета и метода философии, он отмечает, что философия не должна и не имеет права брать для себя в качестве способа исследования и изложения метод у подчиненных ей наук, например, у математики, а должна создать новый, собственный философский метод, соответствующий

предмету этой науки. И только с учетом этого становится понятным центральный вопрос «Критики чистого разума»: «Как возможна метафизика как наука?» Как известно, над этой задачей впоследствии и будут напряженно работать его выдающиеся ученики и последователи – И. Фихте, Ф. Шеллинг и Г. Гегель.

Наша точка зрения в данном вопросе основывается на понимании предмета философии, представленном в истории мировой философии именами Платона, Аристотеля, Р. Декарта, Б. Спинозы, И. Канта, Г. Гегеля, К. Маркса и В. Виндельбанда, а в современной философской мысли – именами И. Ильина, Д. Лукача, Л. Выготского, М. Лифшица, Б. Кедрова, А. Лосева, П. Копнина, Э. Ильенкова, Л. Науменко и С. Мареева.

Сущность данной точки зрения состоит в том, что под предметом философии понимается мышление во всём его всемирно-историческом объёме и содержании. Много это или мало для понимания предмета философии? Ответ на этот вопрос зависит от того, что здесь понимается под мышлением [7] как основным предметом философии.

Итак, основная цель, которую ставят перед собой авторы статьи, – это сформулировать некоторые ключевые положения в качестве “*Prolegomena*” к пониманию предмета современной философии.

История развития научного познания свидетельствует о том, что наличие самостоятельного, конкретного предмета исследования науки, соответствующего этому предмету метода и основных законов его развития и функционирования – отличительный признак любой науки, ее *differentia specifica*. Это те три столпа, которые отличают научное знание от знания ненаучного. Не составляет исключения в этом плане и философия. История развития человеческого познания свидетельствует также о том, что наука, в том числе и философия, объективно меньше всего заинтересована в том, чтобы ей субъективно навязывали определение ее предмета и метода. Более того, предмет науки не в дефиниции заключается [8].

Для понимания сущности предмета любой науки гораздо важнее, чтобы проследить и выяснить то, к чему, к какому конкретному предмету наука сама себя исторически определила, причём в соответствии с объективной логикой своего имманентного исторического саморазвития. Именно историческое самоопределение предмета любой науки – это и есть сама развернутая в историческом времени наука, включающая в свое содержание историю своего становления и развития, историю в каждой конкретной точке развития и изменения своей специфики. *Differentia specifica* науки – это то, что отличает ее предмет от предметов исследования всех других наук, и то, чем больше никакая другая область знания не занимается. Чтобы пояснить свою мысль, приведем высказывание П. Сорокина относительно важности четкого определения предмета такой социальной науки, как, например, социология [8].

В фундаментальном труде «Система социологии» П. Сорокин писал: «Первой задачей всякого теоретика социологии является задача определения предмета и границ этой дисциплины. Без решения её теоретик социологии рискует заблудиться в сложном мире общественных явлений и вполне заслуженно получит упрек в неясности и неопределённости своего построения».

Положение социологии как самостоятельной дисциплины будет очерчено, если, *во-первых*, выделена будет область явлений, изучаемых ею; *во-вторых*, будет показано, что эта область достаточно важна для изучения и никакой другой наукой не изучается; и, *в-третьих*, будет определено отношение социологии к другим наукам и, в частности, к так называемым социальным дисциплинам» [12, с. 3].

Исходя из этого методологического требования, становится понятным, что и философия не нуждается в том, чтобы ее предмет определяли извне, кому и как вздумается, вне учета имманентной логики ее самостоятельного исторического развития. Определение предмета философии, если оно научно, должно опираться на принцип историзма и объективно-последовательное его проведение в истории познания. В соответствии с требованиями последнего, подчеркиваем, нужно суметь проследить эволюцию того, как и к «чему», к какому конкретному предмету философия сама себя исторически определила; в чем заключается ее всеобщий и необходимый предмет и в чем состоит специфика его исторической определенности [8].

Вне этой развернутой исторической «дефиниции» предмета исследования и определения специфики философского знания все разговоры о предмете философии превращаются в словесную эквилибристику вроде того, чем философия должна заниматься, а чем не должна [8], где проходят границы ее предмета и компетенции, а может, этого предмета и его границ вообще нет.

Итак, в своем глобальном выражении наука как таковая фиксирует отношение «человек – объективный мир». Что же касается философии как науки, ее истории и специфической определенности, то она изучает сердцевину этого познавательного отношения, то есть отношение мышления к бытию, отношение духовного и материального. И это специфическое отношение фиксируется только в человеческом мышлении и практике [8].

Для доказательства этого можно задать вопрос: какая еще наука, кроме философии, изучает такой предмет как само гносеологическое отношение мышления к бытию? Какая еще наука изучает собственно теоретическое мышление, его законы и его категориальные структуры как всеобщие мыслительные формы? Ответ очевиден. Больше нет никакой другой науки, которая бы изучала человеческое мышление и его законы именно в данном аспекте. Формальная логика тоже изучает мышление и его логические формы. Но она изучает эти логические формы в своем аспекте, то есть изучает законы «мышления», выраженные в языке. А мышление и язык, как известно, – далеко не одно и то же. Мышление и язык прямо и непосредственно не совпадают [8]. Еще Л. Фейербах как-то заметил, что «если бы мышление и язык прямо и непосредственно совпадали, то самые выдающиеся болтуны были бы одновременно и величайшими мыслителями» [13, с. 14]. Да и не зря существует народная поговорка: «Язык мне дан, чтобы скрывать свои мысли» [14].

Каждая из ныне существующих конкретных наук, включая естественные и гуманитарные науки, давно (или, может быть, какие-то науки совсем недавно) исторически уже определили свой конкретный предмет. Свой предмет исследования четко определили математика, физика, химия, биология, экономика, социология, психология, история, политология, антропология, этика, эстетика и другие науки. А ведь когда-то эти науки только входили в лоно единой науки – прежней философии, когда она претендовала на познание мира в целом и была «наукой наук» [8].

В этой связи исторически определила свой выбор и философия. Она сама исторически определила свой предмет – это мышление, представленное в его логических категориальных формах. И вся история философии показывает нам, что именно этот предмет является стержнем, «остовом» любой философской концепции мыслителей прошлого. О чем бы в истории науки философы не философствовали: о космическом добре и зле, о природе и субстанции, о человеке и его познании, о категориях и самосознании, о трансценденталь-

ной апперцепции или трансцендентальном идеализме, все они философствовали о мышлении, его законах, логических категориях, о том, как возможно познание и как возможно человеческое мышление вообще? И разве этого предмета для изучения современной философии не достаточно [8]?

Рассмотрение истории философии показывает, что философия как наука всегда имела претензии на гораздо более широкий круг проблем, которые она зачастую включала в свой предмет. Это обстоятельство позволяет нам и сегодня четко различать *основной предмет философии* и ту *проблематику*, которая в силу определенных социально-исторических коллизий времени так же попадала в поле исследовательской деятельности философов. Столетиями философия претендовала на познание «мира в целом». И это исторически было оправдано вплоть до середины 19 века. Но после того, как общенаучное «философское познание распочковалось», после того, как появилась целая *система конкретных самостоятельных наук*, философия больше не может и не должна претендовать на знание «о мире в целом». Тезис И. Ньютона «Физика, бойся метафизики!» начал реализовываться в научном познании, а предмет «мир в целом» конкретизировался для философии в *её специфический предмет как часть этого мира – как мышление* [8].

Понимание философии как науки о мышлении дает четкое и однозначное представление о *специфике этой науки*. Все же другие определения сводят философию к «агрегату сведений» из различных областей знания, ничего общего с наукой как таковой не имеющих. Только после того, как «осознан» предмет философии в его конкретном, развернутом выражении, в сферу философской компетенции в данном аспекте может входить и общество, и человек, и естествознание, и многое другое. Точно так же, как в случае и с любой другой наукой [8].

Так, например, математика, определив четко и однозначно свой предмет исследования как *количество (количественные отношения действительности)*, может затем изучать моря, океаны, космос и общество, но только *в количественном аспекте и через призму своего конкретного предмета*. Например, математика может заниматься построением математической модели бассейна Азовского моря. И в этой связи понятно, что из этого вовсе не следует, что математика – это наука о морях и океанах [8].

Точно так же и философия, определив и конкретизировав свой предмет исследования как *логику теоретического мышления*, может распространять свой познавательный интерес, как и любая другая наука, на другие объекты. Главное, чтобы это занятие было оправдано с точки зрения науки и *научности философского рассмотрения*. Ведь можно философствовать и о «философии истории», и о «философии спорта», и с таким же успехом о «железобетонных конструкциях». Но какой научный и практический смысл будет иметь такого рода «философствование»? Одно лишь можно с уверенностью сказать, что философия как наука с её предметом и методом к подобному «философствованию» никакого отношения не имеет. А объективным индикатором такой оценки как раз и служит ее основной предмет – *мышление* [8].

Все «расширительные» толкования предмета философии продиктованы поверхностным, *эмпирическим* пониманием предмета этой науки. А точка зрения эмпиризма и догматизма всегда опирается на самые туманные представления о специфике научного познания вообще [8].

«Для эмпириков, – справедливо писал Л. Выготский, – необходим язык житейский, неопределенный, путанный, многомысленный, смутный, такой, чтобы сказанное на нём можно было бы согласовать с чем угодно – сегодня с отцами церкви, завтра с Марксом; им нужно слово, которое не дает ни ясной философской квалификации природы явлений, ни просто ясного его описания, потому что эмпирики неясно видят свой предмет» [3, с. 361].

Философия по самой своей сути призвана формировать *теоретическую культуру мышления*. Формирование последней возможно только лишь при глубоком и вдумчивом

изучении всей предшествующей истории философии. Все дело в том, что *история философии – это и есть философия в её исторической форме* [5]. Поэтому изучение истории философии – изучение самой философии.

В то же время в истории философской мысли представлены существенно разные точки зрения на понимание предмета философии, например, философия Сократа, Платона, Аристотеля, Августина, Ф. Аквинского, Дж. Бруно, М. Монтеня, Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Спинозы, И. Канта, Г. Гегеля, А. Шопенгауэра, О. Конта, К. Маркса, К. Ясперса и многих других выдающихся философов. Однако если сказать, что философия – это платонизм, или неотоцизм, или спиноцизм, или позитивизм, или марксизм, или экзистенциализм, то это будет совершенно неверно. Учение Платона – это философия. Но философия – это не только учение Платона. Предмет философии не тождествен содержанию конкретной философской системы. В форме последней он лишь находит своё конкретно-всеобщее проявление. Поэтому мы и говорим о философии Платона, философии М. Монтеня, философии Г. Гегеля, философии К. Маркса или философии В. Соловьёва. Каждая из этих систем является, по существу, формой проявления единой науки, название которой – философия. И эта закономерная соотносённость различных философских концепций с единым предметным основанием становится возможной только благодаря тому, что предмет исследования у этих различных концепций один и тот же – это тождество противоположностей и противоречие, благодаря разрешению которого и становится возможным осмысление предмета философии – исторически развивающегося человеческого мышления.

Что касается самой проблемы взаимосвязи истории философии с собственно философией, то здесь необходимо определенно сказать, что нет двух предметов – предмета философии и предмета истории философии. Существует один предмет – история развития человеческого мышления и его самосознания в конкретных философских концепциях.

Философия живет только в собственной истории, это, по существу, единственный способ ее существования, поскольку все последующее здесь существует только через свое предшествующее. *История философии – это действительная историческая формы бытия самой философии* [5]. Она дает знание обо всех ее проблемах в историческом аспекте, то есть в процессе их формирования и развития в истории человеческого мышления, в истории человеческой культуры в целом. И современные науки находят ответы на вопросы гносеологического и методологического характера именно там, в истории философии, как в настоящей энциклопедии теоретического мышления. Таким образом, иной способ вхождения в мир научной и философской мысли практически невозможен. Только с помощью истории философии можно понять, как вырабатывались логические формы и категории теоретического мышления, как вырабатывались методы освоения мыслью действительности [8].

С. Мареев в своей замечательной книге об одном из самых ярких философов нашего времени Э. Ильенкове пишет: «Предметом философии Ильенков считал мышление. Мышление во всем его объеме, во всей его глубине. Много это или мало? Это кому как. Как понимать мышление? Для Ильенкова это было очень много. Для И. Нарского и В. Порука (это фамилии наших современных философов – авт.) очень мало. Для Гегеля, который понимал мышление не как отдельную человеческую способность наряду со способностями воображения, памяти, восприятия, переживания и т. д., а как то, что собою пронизывает все способности и все специфически человеческие сущностные силы, что проявляет себя не только и не столько в слове, в говорении, но и во всяком человеческом деле, – это много» [10, с. 54]. И, как справедливо в свое время заметил М. Лифшиц, всякая человеческая деятельность развивается, в конце концов, на мышление [9]. Вот как, на наш взгляд, нужно философски понимать сущность мышления и его логические категориальные структуры познания и практики.

Философия – это область очень конкретного знания. Это наше глубокое убеждение, которое мы получили из осмысления классической традиции мировой философской мысли вопреки распространенным представлениям, будто философия – это сфера всеобщих абстракций, пустых и вечных споров о «мире в целом», позволяющих вооружить человека мировоззрением вообще. Однако сегодня снова намечается активная фаза растаскивания философии по «ведомствам», образуя тем самым «иерархию философий». Что мы имеем в виду [8]?

В современной философии уже начинают выделять как самостоятельные дисциплины «социальную философию», «философию истории», «философию техники», «философию права», «философию науки», очевидно, скоро появится очередная, новая какая-нибудь «философия ботаников» или «философия обезьяноводства». А почему нет? Но главное в этом нескончаемом процессе созидания «философского многообразия» состоит в том, что никто не поясняет, что собственно понимается под самой философией [8]. И также не поясняется, почему, например, именно у науки «истории» возникла потребность в превращении ее в «философию истории» или у науки о «праве» возникла потребность в «философии права»?

Мы убеждены в том, что философия как наука не может и не должна развиваться в направлении, обратном своему прогрессу. Прогресс науки – это не просто пожелания ученых, кому и как вздумается ее развивать, а именно имманентно присущая самой философии тенденция дальнейшего познания своего конкретного предмета, а не предметов других наук [8].

Не может и философия как наука, преодолев абстрактные, умозрительные, эмпирические учения «натурфилософии» и «онтологии», снова вернуться к ним, правда, уже в форме новоиспеченной, как мы видим, «философии истории», «философии техники» или «философии права». Последние есть, на наш взгляд, не что иное, как та же метафизическая «онтология» образца 17–18 веков. Создатель теории материалистического понимания истории философ К. Маркс, например, один впервые пришел к выводу о том, что «общественное бытие определяет общественное сознание» [11], хотя «большинство» (к слову, всё человечество!) на протяжении многовековой истории считало как раз наоборот, то есть придерживалось идеалистического понимания истории. Поэтому не случайно, когда К. Маркс свой смелый вывод впервые сформулировал, он завершил знаменитое «Предисловие» словами из «Божественной комедии» Д. Алигьери: «Здесь нужно, чтоб душа была тверда, здесь страх не должен подавать совета» [1; 11].

Еще раньше философ Н. Коперник тоже один, например, впервые доказал (вопреки «большинству»), что «не солнце всходит и заходит», а всё как раз наоборот. Б. Спиноза, И. Кант, Г. Гегель, А. Эйнштейн, А. Сахаров и многие другие «коперниканцы» – яркое подтверждение этого закона преодоления «заблуждений» так называемого ученого «большинства». И в философской науке, к счастью, истины на «референдумах» не открываются [8].

Наука не может и не должна сегодня развиваться в направлении, обратном своему прогрессу. Прогресс философской науки – это не просто «заклинания» и пожелания ученых, кому и как вздумается её развивать, а имманентно присущая самой современной философской науке тенденция дальнейшего познания собственного конкретного предмета, а не предметов других наук. Никто не вправе подменять предмет исследования и за другую конкретную науку познавать ее предмет. Любая современная конкретная наука сама «знает», как это делать, и она способна это сделать в «конечное число шагов».

Не может, например, химия как наука, исторически преодолев лжеучения «о философском камне» и «алхимию», снова вернуться к ней через пятьсот лет. Не может философия как наука, преодолев, по существу, ложные ненаучные трактаты «идеализма», «натурфилософии» или «онтологии» (а «философия истории» или «философия тех-

ники» – это и есть одна из форм современной «онтологии»), снова вернуться к ним. И от того, что «онтология» сегодня стала «современной», а не средневековой, она «онтологией», то есть ненаучным, умозрительным знанием, не перестала быть.

В. Виндельбанд писал, что философское исследование возможно только среди тех, кто убежден, что над их индивидуальной деятельностью стоит норма «общезначимости» и что её можно найти [2]. Не трудно понять, что такой нормой «общезначимости» для философии является её *всеобщий и необходимый предмет – теоретическое мышление и его законы*.

И если «кто-то», серьёзно изучая философию, не смог уяснить этой истины или понять этого всеобщего закона «общезначимости», то такому человеку уже ничем нельзя помочь. Это такой недостаток ума, против которого нет лекарства. Человек, для которого философия не наука, а словесное «ремесло», быстрее апеллирует к точке зрения «большинства», нежели к собственному разуму.

Современная философия не может быть больше «мировоззрением вообще» уже в силу того, что знание «о мире в целом» сегодня не может дать какая-нибудь одна конкретная наука. Содержательно-теоретический состав мировоззрения может быть обеспечен только благодаря органическому единству всех существующих сегодня наук об окружающем нас мире, то есть такое воззрение на «мир в целом» могут дать физика, математика, химия, астрономия, биология, психология, эстетика, социология и все остальные науки. И это органическое единство нужно понимать не в духе позитивизма, а в духе современного *материализма и диалектики*. Философия же в данном случае всегда была и *остается теоретическим ядром*, то есть логикой мышления и методом этого научно-теоретического диалектического мышления. А это далеко не тождественно существующему, широко распространенному в ученой среде понятию «мировоззрение вообще» [8].

Философия – это слишком «тесный мундир» для людей, мыслящих поверхностно. Поэтому они и ненавидят то, что она задает, – слишком строгие правила теоретического мышления о мышлении. Видимо, поэтому они и выбрали главным средством борьбы с философией – дискредитировать ее предмет, показать, что это простая и «несущественная проблема» для философии. Но именно здесь открывается истинное лицо «мисолога», ненавидящего строгую науку и настоящую философию.

В заключение мы еще раз хотим сказать, что *проблема понимания предмета философии – это не «один из многочисленных вопросов», а главнейший и принципиальный вопрос!* Если не уяснить этот вопрос, все остальное становится в философии просто непонятным и бессмысленным [8]. К сожалению, на этом нам предстоит завершить формулировку «пролегоменов» в качестве основных теоретических характеристик сущности предмета философии. Формат научной статьи не позволяет более полно развернуть наше концептуальное понимание этого большого и сложного вопроса. Однако и того, что сказано, вполне достаточно для понимания нашей точки зрения [8]. А наш вдумчивый читатель пусть внимательно осмысливает остальное.

Литература

- Алигьери Д. Божественная комедия / Д. Алигьери ; пер. М. Лозинского. – М. : Правда, 1982. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://lib.ru/POEZIQ/DANTE/comedy.txt_with-big-pictures.html.
- Виндельбанд В. Избранное. Дух и история / В. Виндельбанд ; пер. с нем. – М. : Юрист, 1995. – 687 с.
- Выготский Л.С. Собрание сочинений : в 6 т. / Л.С. Выготский ; под ред. В.В. Давыдова. – М. : Педагогика, 1982. – Т. 1. – 488 с.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель ; пер. Г. Шпета. – М. : Соцэкгиз, Академия наук СССР. Институт философии, 1959. – Т. 4. – 1959. – 699 с.
- Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии / Г.В.Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1994. – Т. 3. – 1994. – 578 с.
- Кант И. Логика / И. Кант // Трактаты и письма. – М. : Наука, 1980. – 712 с.
- Коляда В.И. Предварительные замечания. Дидактика учебной программы : [учебная программа, методические рекомендации, планы лекций и семинарских занятий по курсу «Философия» (для всех специальностей)] / В.И. Коляда [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.studfiles.ru/preview/5082293/>.
- Коляда В.И. Предмет философии как науки : [учебная программа, методические рекомендации, планы лекций и семинарских занятий по курсу «Философия» (для всех специальностей)] / В.И. Коляда [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.studfiles.ru/preview/5082293/page:2/>.
- Лифшиц М.А. Собрание сочинений : в 3 т. / М.А. Лифшиц. – М. : Изобразительное искусство, 1986. – Т. 2. – 1986. – 448 с.
- Мареев С.Н. Встреча с философом Э. Ильенковым / С.Н. Мареев. – 2-е изд., доп. – М. : Эребус, 1997. – 192 с.
- Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1959. – Т. 13. – 1959.
- Сорокин П. Система социологии / П. Сорокин. – Сыктывкар : Коминвест, 1991. – Т. 1. – 1991. – 158 с.
- Фейербах Л. Сочинения : в 2 т. / Л. Фейербах ; отв. ред. Б.В. Мееровский. – М. : Наука, 1995. – Т. 1. – 1995. – 499 с.
- Шарль Морис де Талейран-Перигор. 45 цитат / Шарль Морис де Талейран-Перигор [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://citaty.socratif.net/sharl-moris-de-taleiran-perigor/161300>.

Аннотация

Коляда В. И. “Prolegomena” к пониманию предмета философии как науки. – Статья.

Статья посвящена проблеме понимания предмета философии как науки. Основная цель статьи – сформулировать некоторые ключевые положения в качестве “Prolegomena” к пониманию предмета современной философии. Формирование профессионально зрелой культуры научно-теоретического мышления является одной из главных задач современной науки. Весь комплекс конкретных наук принимает в этом процессе непосредственное участие, а в деле воспитания и развития методологической культуры мышления ведущая роль принадлежит философии, под предметом которой понимается мышление во всём его всемирно-историческом объёме и содержании.

Ключевые слова: философия, мышление, наука, предмет и метод, теория, система, закон, познание.

Анотация

Коляда В. И. “Prolegomena” до розуміння предмета філософії як науки. – Стаття.

Статтю присвячено проблемі розуміння предмета філософії як науки. Основна мета статті – сформулювати деякі ключові положення як “Prolegomena” до розуміння предмета сучасної філософії. Формування професійно зрілої культури науково-теоретичного мислення є одним із головних завдань сучасної науки. Весь комплекс конкретних наук бере в цьому процесі безпосередню участь, а в справі виховання й розвитку методологічної культури мислення провідна роль належить філософії, під предметом якої розуміється мислення в усьому його всесвітньо-історичному обсязі й змісті.

Ключові слова: філософія, мислення, наука, предмет і метод, теорія, система, закон, пізнання.

Summary

Kolyada V. I. “Prolegomena” to the understanding of the subject of philosophy as a science. – Article.

The article is devoted to the understanding of the subject of philosophy as a science. The main purpose of the article is to formulate some key provisions as “Prolegomena” to the understanding of the subject of modern philosophy. Formation of professionally mature culture of scientific and theoretical thinking is one of the main tasks of modern science. The whole complex of concrete sciences is involved in this process. The leading role in education and development of methodological culture of thinking belongs to philosophy, a subject of which is thinking in all its world-historical volume and content.

Key words: philosophy, thought, science, subject and method of the theory, system, law knowledge.

УДК 316.647.5:316.776.4:141.7:005.57

Л. Г. Компанієць
кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри ділової комунікації
Запорізького національного університету

О. О. Убейволек
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри ділової комунікації
Запорізького національного університету

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ДЕТЕРМІНАНТА ЕФЕКТИВНОСТІ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Головною характерною рисою розвитку суспільства є прагнення людства до розширення взаємозв'язку між різними країнами, народами, народностями, їхніми культурами. У полікультурному середовищі, що вимагає від кожного певних ціннісних настанов, комунікативних навичок і поведінки, толерантність стає цінністю, яка може бути базисом для комплексу гуманістичних цінностей, спрямованих на врегулювання міжособистісних, міжгрупових і міжкультурних взаємовідносин, таких як людяність, взаємоповага, свобода вибору, демократія, права людини. В умовах міжкультурної взаємодії толерантність посідає місце універсального принципу людської життєдіяльності. На цьому тлі варто визнати, що саме філософія, котра швидко реагує на зміни станів суспільства, розглядає фундаментальні узагальнення процесів, які відбуваються в суспільстві [1]. Такі процеси стають об'єктами теоретичних досліджень у таких філософських дисциплінах, як соціальна філософія, філософія менеджменту, філософія спілкування; у теорії соціальних комунікацій; у соціології комунікацій.

У сучасній науковій літературі існують різноманітні підходи до вивчення проблеми толерантності. У філософії найбільш глибоко проблеми толерантності розробляються М. Хом'яковим – у сфері середньовічної філософії, а пізніше – в англо-американській теорії; В. Лекторським, який розробив філософські моделі толерантності і створив класифікації цього явища; В. Золотухіним, котрий вивчав толерантність як проблему філософської антропології; Н. Юровських, який розглядав толерантність як особистісний і культурний феномени; Н. Кругловою, яка вивчала генезис і типологію толерантності; Е. Магометовою, котра розглядала толерантність як принцип культури; В. Миرونим, який вивчав у соціально-філософському плані толерантність як екзистенціальний стан людини; С. Хамовою, яка розробляла управлінські моделі формування етнічної толерантності. Толерантність у парадигмі філософії освіти вивчала останнім часом російська дослідниця Л. Головата. Психолого-педагогічному аспектові цієї теми присвячені роботи К. Грауманова, Д. Зінов'єва, П. Комогорова, К. Уэйна. У психологічних дослідженнях толерантність розглядають як стійкість Ф. Горбов, В. Лебедев, Е. Милерян, В. Суворова, А. Петровський, М. Ярошевський. У працях Д. Альбертса, І. Бінька, Н. Брусніцина, С. Гриняєва, В. Іванова, В. Карпенка, В. Круглова та інших розглянуто певні аспекти нетолерантного поводження в інформаційному просторі. Ці науковці досліджують проблему з погляду інформаційної безпеки й інформаційних війн.

Проблему толерантності в полікультурному просторі порушували в своїх роботах чимало дослідників – фахівців різних галузей знань: політології, філософії, соціології, соціальної психології, інформації, інформатики тощо. Аналізуючи різні підходи до толерантності, здійснені різними авторами, можемо визначити, що толерантність розглядалася вченими як соціальна цінність, норма соціального життя, принцип людських взаємин, поведінки, особистісна якість.

Актуальність звернення до проблеми толерантності зумовлена передусім реальністю існування полікультурного середовища України та переосмисленням цінностей сучас-

ного етапу розвитку країни. Метою статті є аналіз основних ідей і принципів формування толерантності у філософській літературі та вивчення ролі феномена толерантності як одного з найсуттєвіших чинників стабільності в суспільстві й важливої детермінанти ефективності міжкультурної комунікації в глобальному соціокультурному просторі.

Першими до питань толерантності зверталися ще античні філософи. Утім тодішнє розуміння і трактування поняття толерантності як соціокультурного явища відрізнялося від сьогодиншнього. Тоді стихійне сприйняття толерантності включало повагу до людської гідності. Мотиви толерантності спостерігаються в працях таких мислителів, як Аристотель, Геракліт, Антіфон, Сенека та інші. Наприклад, уже Аристотель визначає терпимість як можливість рівноцінного існування речей і людей [2]. Спостерігаючи різність людей, як природну, так і культурну, мислителі давнини намагалися знайти шляхи до гармонізації людських взаємин. Дослідники історії філософії наполягають на тому, що першою формою толерантності була віротерпимість, ідеї якої коріняться в етичному ученні раннього християнства (М. Мириманова, М. Хом'яков).

Як суспільне явище толерантність віддзеркалювала потребу у виявах релігійної терпимості під час діалогу та взаємодії різноманітних культурних традицій і практик, слугувала однією з підстав для пізнання інших культур, створювала передумови розуміння і прийняття. Тоді на тлі виникнення й розвитку релігійного розмаїття важливою ставала проблема терпимого ставлення до представників інших релігій, інших культур.

Категорія толерантності в процесі історико-культурного розвитку отримала деякі зміни, що пов'язані передусім зі зміною міжособистісних відносин у суспільстві. Розуміння суспільством поняття «толерантність» пройшло еволюцію від «пасивного спостереження», «очікування», «поблагливістю до чужої думки», яке відзначається в трактуванні цього терміна до XIX століття, до дієвої умови соціалізації в системі суспільних відносин у XX столітті [3, с. 98].

Поняття «толерантність» (із латинської *tolerantia*) у різних мовах трактується як терпимість. Феномен толерантності характеризується не тільки морально-нормативним, а й глибинним соціально-позитивним змістом. Виходячи із цього, можемо констатувати, що толерантність, безумовно, належить до філософських категорій, оскільки позначає спосіб взаємин, особливості свідомості. Толерантність із позицій філософії визначається як світоглядне явище, яке віддзеркалює універсальне правило активного ставлення до «іншого». Це пов'язано з тим, що нетолерантність провозується самим життям: руйнування традиційних стосунків, складність соціальних структур, що зростає, сприяють виникненню конфронтації між різними життєвими стратегіями. XX століття породило філософію ненасилля та ненасильницький рух, покликаний розірвати це коло [4, с. 46].

Як би ми не розуміли толерантність сьогодні, безсумнівно, історично й за своєю сутністю вона є альтернативою насиллю, а саме: заміщує насилля в конфліктах, зумовлених протилежністю світоглядних позицій, становить ненасильницький спосіб їх вирішення. Толерантність робить можли-

вою співпрацю між індивідами, які дотримуються несумісних переконань і вірувань [5].

Толерантність у всі часи вважалась однією з основних цінностей суспільства. Відомий дослідник толерантності М. Хом'яков зображує процес становлення толерантності як цінності загалом без урахування національної специфіки [5].

У європейській філософії слово *tolerance* вперше з'являється в 1361 році та пояснюється «як здатність терпіти біль». Уже з XVI століття поняття «толорантність» стали використовувати в значенні «дозвіл», «стриманість» [6]. Із цього часу толорантність трактується і як поступка в питаннях про релігійні свободи. Віротерпимість є першою й домінуючою формою вияву толорантності. Найважливішим періодом у її становленні як суспільно значущого принципу була епоха Нової доби, коли проблема толорантності вирішувалась у формі відповіді на два основні питання: які принципи співіснування конкуруючих церков і якими повинні бути взаємовідносини між світською та духовною владою. Розширення значень категорії «толорантність» в історичному контексті у філософській і політичній думці Нової доби насамперед пояснювалося потребою знаходження дієвих можливостей для пошуку шляхів зменшення негативного впливу релігійних конфліктів на суспільство. Воно стало інтелектуальною відповіддю на тогочасні виклики, породжені релігійними війнами тієї доби. Наприкінці XVII століття, в 1685 році, з'явився відомий трактат британського філософа Дж. Локка «*Epistola de tolerantia*» («Листи про толорантність») [7, с. 92]. Філософська категорія толорантності формулювалася в цьому творі в контексті існування проблеми релігійної нетерпимості. У роботах Дж. Локка артикулював тріаду, яка відображає визначальні особливості ліберальної західної цивілізації: «свобода – закон – розум» [8, с. 39].

Із праць Дж. Локка стає зрозумілим трактування можливостей існування вільного розуму в контексті толорантності: розум неможливий без свободи думки, без свободи дослідження, сумніву, без релігійної свободи, без толорантного ставлення до іншої віри, інших поглядів на світ. Отже, дослідник робить світоглядний висновок, який багато в чому визначає новочасну філософію: свобода думки, слова, релігійних переконань є запорукою свободи в усіх інших сферах [8, с. 41].

Екзистенціаліст і релігійний філософ Габріель Марсель у праці «Феноменологія і діалектика толорантності», досліджуючи релігійні та екзистенційні виміри цього явища, дійшов висновку, що толорантність внутрішньо іманентна людям. В екзистенціальному вимірі толорантність як цінність і ключова детермінанта особистісної свободи з'явилася ще в Д. Мілля («Про свободу»). Ця категорія трактується ним не тільки як чинник існування свободи, а і як засади, передумова для існування індивідуальності. Толорантність стає запорукою свободи індивіда від державного втручання в його приватне життя і впливу більшості суспільства на нього, свобода сприяє різноманіттю світу, саме в цьому полягає цінність толорантності [9, с. 69].

Уже у XX столітті, коли відбувалося поступове переосмислення проблем і підвалин щодо культурного діалогу й лунала критика концепцій євроцентризму, толорантність поступово ставала однією з домінуючих характеристик, завдяки якій уможлилювалися співіснування та міжкультурна взаємодія. Так, один із фундаторів філософського конструктивізму К. Леві-Стросс фактично обґрунтовував цінності міжкультурних діалогів збереження самотності й розмаїття: «Світова цивілізація може бути тільки коаліцією у світовому масштабі культур, кожна з яких зберігає свою самотність. ... Треба врятувати факт розмаїтості, а не історичне стримування, що надається йому кожною епохою... Толорантність не є споглядальною позицією, роздачею індульгенцій тому, що було, і тому, що є. Це динамічна установка, вона полягає в передбаченні, розумінні й просуванні того, що бажає бути...» [4, с. 48].

Окреслені нами філософські напрями досліджень питань толорантності в межах комунікативних проблем загаль-

ном і проблем міжкультурної комунікації зокрема дають змогу проаналізувати сам термін «толорантність» і визначити його смислові акценти.

Сучасні українські філософи, соціологи, політологи, політичні та громадські діячі на перше місце ставлять проблеми терпимості й розуміння всіх точок зору на сучасну ситуацію. На цьому тлі найбільш актуалізувалося поняття «толорантність». Максимально демократичне розв'язання можливих суперечок, зіткнень, конфліктів можливе за апелювання до суспільного миру, національної злагоди, до толорантного ставлення сторін щодо одна одної та розгляду його як підґрунтя примирення ворогуючих у конфліктних ситуаціях без застосування сили й насильства.

Для української мови поняття «толорантність» відносно нове, однозначного тлумачення поки що немає. Для того щоб краще зрозуміти походження цього слова, потрібно розглянути його значення в різних мовах [10]: *tolerancia* (іспан.) – здатність визнавати відмінність від власних ідей чи поглядів; *tolerance* (франц.) – ставлення, під час якого людина визнає, що інші можуть думати чи діяти інакше, ніж вона сама; *tolerance* (англ.) – готовність бути терплячим; *kuan rong* (китайська) – дозволяти, приймати, бути щодо інших милосердним; *tasamul'* (араб.) – прощення, милосердя, м'якість, терпіння, чуйне ставлення до інших; терпіння – здатність стійко, без нарікань витримувати фізичні або моральні страждання, життєві злигодні тощо. Уміння довго та спокійно витримувати щось нудне, неприємне, небажане тощо.

У словниках із різних наук термін «толорантність» найчастіше розглядається як синонім «терпимості» з посиланням на те, що поняття «толорантність» похідне (від лат. *tolerantia*, що означає терпимість). Толорантність – терпимість у ставленні до інших людей, які відрізняються своїми переконаннями, цінностями й поведінкою. Толорантність – терпимість до чужої думки, віри, поведінки (як основа ідеології політкоректності в ліберально-демократичному русі) [11]. Толорантність – терпимість до іншого роду поглядів, вдачі, звичаїв [12]. Толорантність – якість, що характеризує ставлення до іншої людини як до «рівногідної» особистості. Це ставлення виявляється у свідомому пригніченні відчуття неприйняття, викликане тим, що свідчить в іншому про інакше (зовнішність, спосіб життя, манера мовлення, переконання). Толорантність передбачає спрямованість на розуміння та діалог з іншими, сприйняття й повагу його прав і відмінностей [13]. Таке розуміння закріплене й у Декларації принципів толорантності, проголошеної й підписаної ЮНЕСКО 16 листопада 1995 р. У ст. 1 говориться, що толорантність формується за сприяння знань, відкритості, неупередженості, спілкування та свободи думки, совісті й переконань, а тому створює можливість для досягнення миру, сприяє переходу від культури війни до культури миру [14].

Толорантність – це передусім активна позиція, що формується на основі визнання універсальних прав та основних свобод людини, означає повагу, сприйняття й розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості. Розглядаючи толорантність як обов'язок сприяти утвердженню прав людини, плюралізму, демократії й правопорядку, Декларація наголошує на відмові від догматизму й абсолютизму, утвердженні норм, закріплених у міжнародно-правових актах у галузі прав людини.

Ми вважаємо, що як багатогранне поняття, яке на сучасному етапі розвитку людства характеризує багатоманітність відносин на всіх рівнях людських стосунків, толорантність – важливий елемент (детермінанта) ефективності міжкультурної комунікації, міжкультурного спілкування в глобальному соціокультурному просторі, необхідна умова суспільного єднання людей-носіїв різних культурних традицій, релігійних вірувань, політичних переконань. При цьому толорантність не є синонімом поборюваного ставлення до іншого та вимушеного примирення з осудними явищами. Толорантність повинна бути ключовим моральним принципом громадянського суспільства, в якому немає міс-

ця абсолютизованої терпимості щодо замахів на свободу та гідність людини.

Не потрібна толерантність там, де є повна симпатія, консенсус, де є діалог, можливість комунікації загалом. Толерантність – це «шлях до діалогу» [9, с. 70], шлях уникнення суперечки, а отже, пошук і віднайдення істини, порозуміння. Тільки в «поєднання з протилежною думкою» (Сократ) досягається істина – те «серединне», що лежить між двома поглядами, між двома думками, те, що належить до «третього світу» (К. Поппер). Жити в полікультурному середовищі, у глобалізованому соціокультурному просторі, де переважають не вертикальні, а горизонтальні цінності, – означає «жити самому й дати жити іншому». Це, мабуть, сьогодні є виявом найкращої «турботи про світ», «турботи про інших» і «турботи про себе».

Отже, проблема толерантності широко досліджуються у філософських та інших науках, що дало нам змогу дати своє розуміння цього феномена, а саме: толерантність розглядається як універсальна умова існування людини, умова успішного діалогу, гарантія продуктивної діяльності та взаємозв'язку людей у межах однієї культури й у просторі міжкультурних відносин. Розглянувши численні погляди на поняття «толерантність» і проаналізувавши визначення цього поняття, можна зробити висновок, що, щоб запобігти конфліктам у суспільстві, основою якого є розмаїття, потрібно на перше місце в суспільних відносинах поставити впровадження толерантності, що призводить до єдності в різноманітті, пошуку компромісів, поважного ставлення до інших, особистої відповідальності.

Сьогодні відкритим залишається питання про цілісність і систематизованість наукових досліджень щодо толерантності як комунікативної властивості особистості й соціуму, її значення для ефективної міжкультурної комунікації в глобальному соціокультурному просторі.

Література

1. Світоглядні імплікації науки / [В.С. Лук'янець та ін.]. – К. : ПАРАПАН, 2004. – 408 с.
2. Асмус В.Ф. Античная философия / В.Ф. Асмус. – М. : Высшая школа, 2001. – 400 с.
3. Степанов С.П. Формування толерантності як невід'ємної складової сучасного фахівця / С.П. Степанов // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2010. – № 53. – С. 98–101.
4. Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критичизме / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 1997. – № 11. – С. 46–54.
5. Хомяков М.Б. Толерантность: парадоксальная ценность / М.Б. Хомяков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.old.jourssa.ru/2003/4/4ahomiakov.pdf>.
6. The Oxford dictionary of English Etymology. – Oxford, Clarendon Press, 1982. – 578 p.
7. Локк Дж. Послание о веротерпимости / Дж. Локк // Сочинения : в 3 т. – М., 1988. – Т. 3. – 1988. – С. 91–135.
8. Гусев В.І. Ідея свободи у філософії Д. Локка / В.І. Гусев // Наукові записки НаУКМА. – К., 2001. – Т. 19 : Філософія і релігієзнавство. – 2001. – С. 39–43.
9. Ковадло Г.П. До питання про цінність толерантності у сучасному світі / Г.П. Ковадло // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2005. – № 51. – С. 69–72.
10. Толерантність різними мовами : матеріали Відділу освіти [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://osvita-selid.ucoz.ua/load>.
11. Политическая наука : [словарь – справочник] / сост. проф. пол. наук. И.И. Санжаревский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://dic.academic.ru/dic.nsf/politology/234/Толерантность>.

12. Философский энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/3483/ТОЛЕРАНТНОСТЬ.

13. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под. ред. В.С. Степина [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/3483/ТОЛЕРАНТНОСТЬ.

14. Декларация принципов толерантности ЮНЕСКО від 16.11.1995 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_503.

Анотація

Компанієць Л. Г., Убейвольк О. О. Толерантність як детермінанта ефективності міжкультурної комунікації: соціально-філософський аспект. – Стаття.

У статті запропоновано аналіз наукових доробків філософів із проблем толерантності в процесі міжкультурних комунікативних відносин. Розглянуто еволюцію феномена толерантності, трансформацію розуміння відповідного феномена в процесі зміни соціокультурного простору. На основі систематизованих підходів до досліджуваного питання розглядається розуміння самого поняття «толерантність» у різних мовах. Висвітлено зміни в інтерпретації толерантності, від констатації потреби в терпимості в релігійній сфері, етичній площині, налагодження міжкультурного діалогу між різними спільнотами до дієвого елемента (детермінанти) ефективності міжкультурної комунікації в системі суспільних відносин у глобальному соціокультурному просторі.

Ключові слова: толерантність, соціокультурний простір, міжкультурна комунікація, взаємодія, терпимість.

Аннотация

Компаниец Л. Г., Убейвольк О. А. Толерантность как детерминанта эффективности межкультурной коммуникации: социально-философский аспект. – Статья.

В статье предложен анализ научных исследований философов по проблеме толерантности в процессе межкультурных коммуникативных отношений. Рассмотрена эволюция феномена толерантности, трансформация понимания соответствующего феномена в процессе изменения социокультурного пространства. На основании систематизированных подходов к исследуемому вопросу рассматривается понимание самого понятия «толерантность» в разных языках. Разъясняются изменения в интерпретации толерантности, от констатации потребности в терпимости в религиозной сфере, в этической плоскости, налаживания межкультурного диалога между разными сообществами до действующего элемента (детерминанты) эффективности межкультурной коммуникации в системе общественных отношений в глобальном социокультурном пространстве.

Ключевые слова: толерантность, социокультурное пространство, межкультурная коммуникация, взаимодействие, терпимость.

Summary

Kompaniyets L. G., Ubeyvolk O. A. Tolerance as a determinant of intercultural communication efficiency: socio-philosophical aspect. – Article.

This paper offers the analysis of philosophers' research on tolerance in the process of intercultural relations. The evolution of tolerance phenomenon, the transformation of understanding of this phenomenon is examined. The understanding of the term "tolerance" in different languages is considered on the basis of systematized approaches. The article gives some explanations about the changes occurring in the interpretation of tolerance: from the patience in religion, in ethical sphere, the developing of intercultural dialogue between various social groups to the acting determinant of intercultural communication efficiency in the system of social relations in globalised socio-cultural space.

Key words: tolerance, socio-cultural space, intercultural communication, cooperation, patience.

УДК 32.327

Л. Д. Кривега
доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии
Запорожского национального университета

Е. В. Сухарева
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры бизнес-администрирования и
менеджмента внешнеэкономической деятельности
Запорожского национального университета

АФРИКА В СОВРЕМЕННЫХ КООРДИНАТАХ РАЗВИТИЯ

XXI столетие формирует новые парадигмы знания о мировом социальном пространстве и проблемах его функционирования. Современный мир – это свыше 7,3 млрд. человек населения, 195 стран, 72 зависимые территории, их объединения, социальные институты и организации, процессы их функционирования и развития на планете Земля. В условиях значительных изменений и социальной турбулентности актуальным и своевременным является анализ хода развития основных регионов мира. На современном этапе Африка несколько отодвинута на периферию внимания мирового сообщества. Определенное внутривосточное переформатирование в Старом (предстоящие в 2017 году выборы президента во Франции, канцлера в Германии) и Новом свете (избрание Дональда Трампа Президентом США), ближневосточные острые события в Сирии, Ираке, Йемене, азиатские юго-восточные разборки местных центров силы (Китай, Япония, Южная Корея) определили те или иные «болевы точки» мирового социального пространства, лишь косвенно затрагивающие африканский континент. Размышляя об особенностях и перспективах человечества, многие эксперты считают африканский континент безнадежным аутсайдером современного социального развития. Но ряд известных исследователей Африки (Д. Ливингстон [8], Дж. Уоддис [1]) всегда указывали на нераскрытый потенциал этого региона, на его богатые природные и человеческие ресурсы. Проблемы современной Африки в той или иной сфере жизнедеятельности общества анализируются в работах А.М. Васильева [2], Э.Е. Лебедевой [3], Ю.С. Смертина [4], С. Радилета (St. Radelet [5]) и ряда других исследователей.

Цель статьи – дать комплексную (в социально-философском ключе) обобщенную характеристику особенностей, проблем и тенденций развития африканского ареала на современном этапе.

Один из шести континентов мира – Африка – занимает свыше 20% земной суши, и в его 55 странах и 5 самопровозглашенных и непризнанных государствах проживает около 1,2 млрд. людей. Прирост населения на континенте самый высокий в мире. Население состоит в основном из представителей двух рас: негроидной – южнее Сахары, и европеоидной – в северной Африке (арабы) и ЮАР (буры и англоязычноафриканцы). Наиболее многочисленным этносом являются арабы Северной Африки. Именно Африка считается прародиной человечества, ибо именно здесь – в ущелье Олдовай на севере Танзании – были обнаружены останки одного из древнейших видов рода Номо – *Nomo sapiens*. Распространенной является точка зрения, что именно первые люди – африканцы – начали расселяться вначале по всей территории Африки (около 100 000 лет назад), а уже из Африки люди мигрировали в Азию (около 60–40 тыс. лет назад), а оттуда в Европу (40 тыс. лет), Австралию и Америку (35–15 тыс. лет) [9]. В этом смысле все люди – родом из Африки. Отметим, что именно в Африке на рубеже IV–III тысячелетия до н. э. сформирована одна из древнейших форм государственности, положившая начало 27-вековому династическому периоду Древнего Египта. Для этого государства характерны четкая административно-управленческая структура, использование передовых для того времени технологий, развитие искусства и архитектуры. На перво-

начальном этапе развития для Африки характерной была изоляция основных регионов Африки друг от друга, что обусловило автономное развитие Севера, Юга, Востока и Запада Африки и возникновение самобытных цивилизаций, которые параллельно эволюционировали и не все сохранились.

Важным фактором для развития Африки как в прошлом, так и на современном этапе выступают климатические условия тех или иных регионов, ибо именно они в значительной мере определяют предпосылки для развития социальности. Именно различием природных условий объясняется огромный хронологический разрыв в развитии географически различных регионов Африки. Именно в силу этого Африку разделяют на две большие области: Северная Африка и Африка южнее Сахары. Для последнего региона характерно наличие необитаемого в основном пояса пустынь. Интересной является дискуссия о происхождении названия континента. Отметим, что первые упоминания об Африке появляются в египетских, греческих, римских письменных источниках начиная со второй половины II тысячелетия до н. э., что свидетельствует о начале влияния и освоения Африки европейцами и азиатами. После разгрома Карфагена Римом его территория стала римской провинцией под названием Африка, что, возможно, послужило появлению названия всего континента. Изначально словом «афри» жители древнего Карфагена называли людей, обитавших недалеко от города. Это название обычно относят к финикийскому *afar*, что значит «пыль» [4]. Позднее Африкой стали называть и все известные регионы этого континента, а потом и сам континент. Предполагают, что название народа «афри» происходит от берберского *ifri*, «пещера», имея в виду пещерных жителей. Возникшая позже на этом месте мусульманская провинция Ифрикия также сохранила этот корень в своём названии. Существуют и другие версии происхождения топонима. Так, Иосиф Флавий, еврейский историк I века, утверждал, что это название происходит от имени внука Авраама Ефера, чьи потомки заселили Ливию. Согласно другому подходу к этой проблеме, латинское слово *aprica*, означающее «солнечный», упомянуто в «Началах» Исидора Севильского [9]. Массовое проникновение европейцев в Африку началось в XV–XVI веках, и наибольший вклад в освоение континента на первом этапе внесли португальцы. В конце XV века португальцы фактически контролировали западное побережье Африки и в XVI веке развернули активную работоторговлю. Следом за ними в Африку устремились практически все западноевропейские державы: Нидерланды, Испания, Дания, Франция, Англия, Германия. Началась «гонка (или драка) за Африку». Следует отметить, что африканские колонии постепенно превращались в аграрно-сырьевые придатки европейских метрополий. В 60–80-е годы XX столетия бурно происходил процесс деколонизации и суверенными государствами были провозглашены буквально все бывшие колонии. Обретение независимости для большинства африканских стран осуществлено без крупных кровопролитий, но в ряде стран (Кения, Зимбабве, Ангола, Мозамбик, Намибия) этот процесс сопровождался войнами, восстаниями, партизанской

борьбой. Во многих странах установились диктаторские режимы, которые отличались пренебрежением к правам человека, бюрократией, тоталитаризмом, неспособностью преодолеть экономический кризис, растущую бедность и безработицу. Некоторые метрополии сохранили на африканском континенте ряд территорий под своим контролем. Это, например, города Испании – Сеута и Мелилья в Марокко, Канарские острова (Испания), острова Святой Елены, Вознесения, Тристан-да-Кунья и Архипелаг Чагос (Великобритания), Мадейра (Португалия).

Следует отметить, что обретение независимости сопровождалось *африканизацией* – процессом переименования названий стран, личных имен людей с целью отразить африканскую идентичность. Так, Верхняя Вольта стала называться Буркина-Фасо, Северная Родезия – Замбией, Южная Родезия – Зимбабве, Золотой Берег – Ганой, Германская Юго-Западная Африка стала называться Намибией. Интересно, что страна Кот-д'Ивуар не меняла свое название как таковое, но потребовала, чтобы в других языках использовалось французское название страны (фр. Côte d'Ivoire), а не его буквальный перевод на другие языки (Берег Слоновой Кости, Ivory Coast и т. п.) [9].

Самой большой страной Африки по территории является Алжир (2,38 млн. кв. м. – 10-е место в мире), а по населению – Нигерия (186 млн. человек – 8-е место в мире) [13]. Лидерами по ВВП на душу населения в Африке являются Экваториальная Гвинея – \$ 38 700 (2016 год), Сейшельские острова – \$ 28 000, Габон – \$ 19 300, Ботсвана – \$ 16 900, Алжир – \$ 15 000, Ливия – \$ 14 200, ЮАР – \$ 13 200, Египет – \$ 12 100 [13]. Так, Экваториальная Гвинея – одна из самых маленьких стран в Африке, состоящая из материковой территории и пяти населенных островов в Атлантическом океане. Эта страна пережила бурный экономический рост за счет открытия крупных морских запасов нефти и ее продажи (как и большинство стран-лидеров Африки) и в последнее десятилетие стала третьим по величине экспортером нефти в Африке к югу от Сахары. Аутсайдерами по ВВП на душу населения в Африке являются Сомали – \$ 400 (2014 год), Центральнаяафриканская Республика – \$ 700, Демократическая Республика Конго – \$ 800, Либерия – \$ 900. Крупнейшей экономической континента является Египет, чей ВВП в 2016 году составил свыше \$ 1,1 трлн. [13]. Египет имеет самую мощную армию в Африке, военно-морские силы которого пополнили в 2016 году два вертолетоносца «Мистрали», построенные Францией по новейшим технологиям. Египет является и духовным лидером для исламской Африки, ибо организация Лига Арабских стран и самый авторитетный исламский университет аль-Асхар, готовящий кадры для всего мусульманского мира, находятся в столице Египта – в Каире.

Из 55 стран Африки три страны – Марокко, Лесото, Свазиленд – являются конституционными монархиями, в остальных установлены республиканские формы правления. Актуальной задачей африканских стран являются институционализация демократии (усилившаяся после событий «Арабской Весны») и реформирование традиционной экономики, доходы от которой были зачастую растрочены в результате коррупции и неэффективного управления. Кроме того, Африка продолжает испытывать давнюю этническую, религиозную и региональную напряженность. Длительный период гражданского правления с момента обретения независимости многими африканскими странами омрачен нарушениями прав человека, проявлениями насилия, гражданскими внутренними военными конфликтами. Низкий уровень социальных стандартов, безработица, межэтнические конфликты породили масштабные миграционные потоки во все более развитые страны и регионы.

На современном этапе мировые лидеры, страны «Большой двадцатки» нацелены на природное богатство африканского континента. Для Европы, США, азиатских стран Африка с ее огромными неосвоенными богатствами – новая цель. Африка очень богата природными ресурсами и, по сути, выступает сейчас сырьевым придат-

ком мировой экономики. В этом регионе особенно велики запасы минерального сырья – руд марганца, хромитов, бокситов, которые особенно ценятся в современном индустриальном производстве. Нефть и газ добываются в Северной и Западной Африке (Нигерия, Алжир, Египет, Ливия, Экваториальная Гвинея и др.). Колоссальные запасы кобальтовых и медных руд сосредоточены в Замбии и Демократической Республике Конго; марганцевые руды добываются в ЮАР и Зимбабве; платина, железные руды и золото – в ЮАР; алмазы – в обеих Конго (Демократическая Республика Конго и Республика Конго), Ботсване, ЮАР, Намибии, Анголе, Гане; фосфориты – в Марокко, Тунисе; уран – в Нигере, Намибии [9]. Китай, Саудовская Аравия, Турция, Индия, Бразилия, ограниченные в тех или иных природных предпосылках дальнейшего экономического развития, значительно активизировали в последние десятилетия свое участие в процессах хозяйственного освоения Африки.

Интерес этих стран вызывают наличие в Африке огромных по площади необрабатываемых земель сельскохозяйственного назначения, значительный внутренний рынок с растущей покупательной способностью и многомиллионная армия, пусть и низкоквалифицированных, но дешевых работников. Сейчас Китай является крупнейшим торговым партнером стран Африки, годовой товарооборот составляет свыше \$ 210 млрд. За последние 10 лет более 1 млн. китайцев, по большей части рабочие и бизнесмены, переехали на континент [10]. Более 2 000 китайских государственных и частных компаний инвестируют в энергетику, горнодобывающую промышленность, строительство, производство, финансы, авиацию, сельское хозяйство, туризм, выступают основными поставщиками телекоммуникационных услуг в ряде африканских стран. Если европейские страны, руководствуясь комплексом вины за колониальное прошлое континента, долгое время были сосредоточены на гуманитарной помощи и сокращении африканских задолженностей, то Китай сразу же сделал акцент на торговле и инвестициях [10]. Знаковым является подарок Китая Африке в 2016 году в виде 20-этажного конференц-центра штаб-квартиры Африканского Союза в Аддис-Абебе (Эфиопия), стоимость строительства которого обошлась Пекину в \$ 200 млн. Для большинства африканских стран Китай стал важным источником инвестиций и альтернативой инвестициям западных стран и международных финансовых институтов. Китай построил в Африке много школ, больниц, малярийных центров, дорог и других важных элементов современной инфраструктуры. Значительную роль Китай сыграл и в помощи по борьбе с лихорадкой Эбола в африканских странах. Однако не только энергоресурсы и хлопок интересуют Китай в Африке. Африка играет для Китая с населением свыше 1,3 млрд. ключевую роль в плане продовольственной безопасности. Сегодня среднестатистический китаец стал потреблять больше продуктов питания. И такие потребности уже гораздо труднее обеспечить 7 процентами пахотных земель, которые находятся в Китае. Поэтому оптимальным способом использования территории в Африке, где уже работают сотни китайских сельскохозяйственных предприятий на арендованных или купленных участках земли. Секрет успеха Китая в Африке – также в проведении политики «невмешательства», в отличие от тенденции Запада поддерживать оппозицию, свергать законные правительства и насаждать свои ценности и формы правления.

Однако формула африкано-китайского сотрудничества «помощь в обмен на ресурсы» вызывает и недовольство как африканцев, так других стран-конкурентов по сотрудничеству с африканскими странами. Причинами являются следующие факторы: китайские корпорации не следят за соблюдением экологических норм, участвуют в коррупционных схемах, допускают нарушения прав африканских рабочих, сотрудничают с авторитарными режимами, непрозрачность их деловых сделок. Заполонивший африканский рынок дешевый китайский импорт оказался непосильным конкурентом для местного, слабого развитого малого бизнеса.

Китай забирает сырьевые материалы Африки и продает ей собственную продукцию, не делясь при этом технологиями, оборудованием и опытом, хотя и пускает беспощинно африканскую продукцию на свой рынок. Китайскую политику в Африке определяют как неокOLONиализм, как гуманный империализм, как эксплуатация ресурсов и потенциала Африки. Эксплуатация ли это или взаимовыгодное сотрудничество, покажет время, но пока благодаря собственным усилиям и инвестициям зарубежных стран и, в частности, Китая, Африка шаг за шагом движется к более высокому уровню социально-экономического и политико-правового обустройства, к полноправному сотрудничеству со всеми странами мира. Африканский Союз принял на заседании Африканского Союза в Аддис-Абеба в 2015 году программу развития Африки "Agenda 2063", которая выступает стратегией для социально-экономической трансформации континента в течение следующих 50 лет. "Agenda 2063" стремится ускорить реализацию прошлых и существующих континентальных инициатив в интересах роста, устойчивого развития Африки, общего процветания и благополучия свободных граждан континента. В "Agenda 2063" ставятся следующие цели:

- искоренение бедности в одном поколении и общее процветание через социально-экономическую трансформацию континента;
- формирование интегрированного, политически единого (на идеалах panaфриканизма) континента;
- установление демократического и социально ориентированного управления, уважение прав человека, справедливости и верховенства закона;
- движение к мирной и безопасной Африке, разрешение всех военных конфликтов таким образом, чтобы к 2020 году все пушки на континенте замолчали;
- сохранение культурной самобытности Африки, общего наследия, ценностей, этики; уважение религиозного разнообразия и сознания народов Африки и ее диаспор;
- создание условий для активного участия африканцев в процессе принятия решений во всех сферах жизнедеятельности африканского общества;
- превращение Африки в континент, где ни один ребенок, женщина или мужчина не будут поражены в правах по признаку пола, политической принадлежности, религии, этнической принадлежности, местности, возраста или других факторов;
- превращение сильной, единой, устойчивой, мирной Африки во влиятельного глобального игрока и равноправного партнера в мировых делах.

"Agenda 2063" подчеркивает важность африканского единства и солидарности перед лицом продолжающегося вмешательства извне, в том числе попыток разделить континент и неоправданного давления и санкций в отношении некоторых африканских стран [13].

Африканский континент готовится стать первопродцом с другим подходом к индустриализации, который предполагает сочетание в нынешней волне индустриализации интенсивного промышленного развития, создание зеленого будущего материка, сокращение расточительного потребления, истощения ресурсов и деградации окружающей среды. Инклюзивный путь ориентирован на создание рабочих мест, получение дохода и богатства; преодоление бедности и улучшение благосостояния людей. Считается, что развитие в Африке современной инфраструктуры, возобновляемых источников энергии и технологий в сочетании с обширной базой природных ресурсов континента предлагает реальную возможность обезуглероживать индустриализацию Африки [12].

Итак, Африканский континент на современном этапе выступает, с одной стороны, в качестве объекта экспансии со стороны мировых лидеров, усиления влияния со стороны более развитых стран мира, с другой стороны, в качестве социального субъекта, который ищет пути саморазвития и свое место в процессе переформатирования современного мира.

Литература

1. Уоддис Дж. Африка. Причины взрыва / Дж. Уоддис. – М. : Изд-во иностранной литературы, 1962. – 101 с.
2. Васильев А.М. Африка и вызовы 21 века / А.М. Васильев. – М. : Восточная литература, 2012. – 374 с.
3. Лебедева Э.Е. Субсахарская Африка: конфликты и развитие / Э.Е. Лебедева // Мировая экономика и международные отношения. – М. : Наука, 2014. – № 12. – С. 102–112.
4. Смертин Ю.С. Китай и Африка: взаимный интерес / Ю.С. Смертин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики : в 2 ч. – 2015. – № 5(55). – Ч. 2. – С. 157–160.
5. Radelet St. Africa's Rise—Interrupted? / Steven Radelet // Finance & Development, – June 2016. – Vol. 53. – No. 2. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2016/06/radelet.htm>.
6. Новикова З.С. Африка: ставка на высокие технологии XXI века / З.С. Новикова, Л.Н. Калинин // Инновационная наука : международный научный журнал. – М. : 2016. – № 5 (17). – С. 144–149.
7. Армишев А.А. Современная Африка в условиях глобализации XXI века / А.А. Армишев // Демографические риски XXI века (к Международному дню народонаселения) : материалы II Межвузовского студенческого семинара, 14 мая 2015 г., Минск, Беларусь / БГУ ; редкол.: Е.А. Антипова (гл. ред.). – Минск : БГУ, 2015. – С. 3–6. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://elib.bsu.by/handle/123456789/118159>.
8. Ливингстон Д. Дневники исследователя Африки / Д. Ливингстон ; пер. с англ. – М. : Эксмо, 2011. – 480 с.
9. Африка // Википедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki/Африка/>.
10. Ирисова О. Гуманный империализм: как Китай завоевывает Африку / О. Ирисова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.forbes.ru/mneniya-column/mir/283713-gumannyi-imperializm-kak-kitai-zavoevyvaet-afriku>.
11. Economic Report on Africa 2015 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.uneca.org/publications/economic-report-africa-2015>.
12. All set for lanch of the 2016 Economic Report for Africa [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://allafrica.com/stories/201603220495.html>.
13. The World Factbook [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook.html>.
14. "Agenda 2063" / African Union [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.au.int/web/agenda2063>.

Аннотация

Кривега Л. Д., Сухарева Е. В. Африка в мировых координатах развития. – Статья.

В статье дается обобщенная характеристика особенностей и тенденций развития африканского региона на современном этапе. Рассматриваются исторические, демографические, природно-климатические факторы развития, а также влияние других государств на функционирование африканских стран и формирование африканской культуры. Дается анализ программы социально-экономической трансформации Африки и целей Африканского Союза в развитии континента.

Ключевые слова: Африка, Африканский Союз, африканское сообщество, модели и тенденции социального развития, индексы, ресурсы, потенциал.

Анотація

Кривега Л. Д., Сухарева Е. В. Африка у світових координатах розвитку. – Стаття.

У статті подається узагальнена характеристика особливостей і тенденцій розвитку африканського регіону на сучасному етапі. Розглядаються історичні, демографічні, природно-кліматичні чинники розвитку, а також вплив інших держав на функціонування африканських країн і формування африканської культури. Аналізується програма соціально-економічної трансформації Африки і цілей Африканського Союзу в розвитку континенту.

Ключові слова: Африка, Африканський Союз, африканська спільнота, моделі й тенденції соціального розвитку, індекси, ресурси, потенціал.

Summary

Kryvega L. D., Sukhareva E. V. Africa in world coordinates development. – Article.

The article gives a generalized description of the characteristics and trends of development of the Africa region at the present stage. The historical, demographic, climatic factors of development, as

well as the influence of other states on the functioning of the African countries and the formation of the African culture. The analysis of socio-economic transformation of Africa and the objectives of the African Union in the development of the continent.

Key words: Africa, African Union, African community, patterns and trends of social development, indices, resources, potential.

УДК 141.7:930.1(045)

М. В. Лукашенко
аспірант*Гуманітарного інституту
Національного авіаційного університету,
практичний психолог**Вінницького медичного коледжу імені академіка Д. К. Заболотного***ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ТРАНСФОРМАЦІЙ СОЦІАЛЬНОСТІ Й ЦІННОСТЕЙ**

Актуальність дослідження проблеми взаємозв'язку між трансформаціями суспільних цінностей і соціальності зумовлюється гострою проблемою кризи останньої. Дослідження теми кризи соціальності є однією з пріоритетних для сучасного індивідуалізованого суспільства в контексті оголошеного «кінця соціального». До сьогодні соціальність описувалась як умова життєдіяльності людини, як основа інтегрування, існування суспільства. У сучасних філософських рецепціях це твердження перестало бути однозначним. Зміни соціальності, її форми є новим викликом, а ключ до його розуміння пов'язаний із цінностями, нормами й етикою.

У сучасній філософській літературі приділено достатньо уваги аналізу взаємозв'язку економічних, політичних, культурних чинників, ціннісних, морально-етичних трансформацій (К.-О. Апел, А. Бадью, З. Бауман, Ю. Габермас, Е. Гідденс, Р. Інглхарт, Г. Стендінг, Ч. Тейлор, Ф.А. Хайек, М. Енафф та ін.). У роботах філософів відображалися окремі аспекти зв'язку між трансформаціями соціальності й цінностей.

Мета статті – порівняти й узагальнити особливості домінуючих цінностей та історичних властивостей соціальності, різні уявлення, концепції щодо їх зв'язку та взаємовпливу. Ураховуючи, що більш показовим та інформативним є не конкретний партикулярний опис сучасних соціальності й цінностей, а динаміка їх змін, у статті розглядаються домодерні, модерні та сьогоденні трансформації, що дасть можливість системно розглянути цю проблему.

Від новочасності, зокрема з того часу, відколи Р. Декарт поділив світ на психічний (*res cogitans*) і матеріальний (*res extensa*), соціальність залишилась поза полем суто філософських медитацій, адже вона не належить ані світу речей, ані світу психологічних феноменів. Аксиома Е. Дюркгейма щодо пояснення соціального соціальним легітимізує вивчення соціальності, а М. Вебер і Г. Зіммель протиставляють картезіанській дуальності світ смислів, який, за Г. Ріккертом, розташований між світом цінностей і світом буття і якому належить соціальність, соціальні смисли [9, с. 10]. Актуальна криза соціальності допитує про істини та їх народження на перетині цих світів.

Подолання соціальних криз і кризи соціальності багато в чому залежить від накидання смислів на події та їх узгодження із «загальнолюдськими», «спільнотними», індивідуальними цінностями. Сучасні філософи (К.-О. Апел, В. Гюсле, Р. Інглхарт, Дж. Роулз, Ч. Тейлор, Е. Тугендгат, В. Лях, Л. Ситніченко та ін.), які описують аксіологічний дискурс, звертають свій погляд на спільнотно-суспільний контекст ціннісних змін. Моральні чуття мають інтерсуб'єктивний характер і втрачають свій сенс, коли члени моральної спільноти не впевнені, що їх поділяють [8]. У результаті лінгвістично-герменевтично-прагматичного повороту, на думку К.-О. Апеля, усвідомлюється фактичне апіорі передумови розуміння та цінностей, що базується на належності до певної традиції культурної та мовної спільноти [2, с. 373].

Проте історія знає приклад звільнення істини від впливу спільнот та опори на історію, коли формування нових цінностей проходить в умовах суб'єкта без ідентичності, це, на думку А. Бадью, проповідь християнських цінностей апостолом Павлом [3]. Що спільного та що відмінного між сучасними трансформаціями цінностей, кризою соціально-

сті й попередніми випадками нових смислових, аксіологічних народжень, форм соціальності?

Ретроспективно розглянемо сучасну соціальність у контексті динамічних змін дискурсів смислів і цінностей у процесі формування модерної культури та етичної спільноти. Революційні зміни цінностей і соціальності відображені в багатьох філософських працях і пов'язують із першими «модерними» змінами до власне модерного періоду (А. Бадью, Ю. Габермас, А. Баумейстер, В. Шамрай) – виникнення християнства. І хоча, говорячи про історичний період початку нашої ери, ми не можемо виділити соціальність у сучасному розумінні цього поняття, можна простежити певні закономірності щодо до-соціальності й цінностей. По-перше, сформувався зв'язок між висловлюванням про суб'єкт і допитуванням про закон, як узагальнив А. Бадью, вивчення закону може структурувати суб'єкт, позбавлений ідентичності та прив'язаний до події [3]. По-друге, існує зв'язок між цінностями, культурою, яка забезпечує легітимність закону, політичною й економічною системами суспільства. Системи цінностей, морально-етичний порядок забезпечують культурну основу для лояльного ставлення до певного економічно-політичного порядку, визначають напрям соціальних перетворень і водночас цінності самі формуються під впливом останніх [4]. Дві подібні позиції описують сингулярний і міжгенераційний шляхи змін цінностей і соціальності.

У першому – в умовах події, яка спричинила виривання коренів і втрату або звільнення від ідентичності. Окрім згаданої вище історичної події, можна знайти ще схожі випадки. Наприклад, під час однієї із соціальних криз, яку З. Бауман назвав першою індивідуалізацією-з-дерегуляцією, подія відгородження спричинила втрату як місця проживання, так і частково ідентичності (вже не селяни, не землероби, але й не робітники). Це потягло за собою зміну цінностей, економічної, політичної системи, створило революційну ситуацію.

Для другого шляху характерна міжгенераційна зміна цінностей, тобто протягом кількох поколінь. Так, подія справляє найбільший вплив на зміну цінностей генерації людей, дорослішання яких припало на цей час. Юнацтво закарбовує нові базові цінності, а найбільшого розповсюдження та суспільного визнання вони отримують тоді, коли ця генерація приходить до влади, посідає впливові місця, тобто досягає піку своє працездатності й реалізації. Тому стан соціально-економічного середовища не безпосередньо співвідноситься із ціннісними пріоритетами.

Сьогодні більшість дослідників говорять про кризу ідентичності, що є симптомом кризи соціальності, і сучасна людина знову може стати суб'єктом без ідентичності. Проте ця ситуація спричинена не подією, а процесом, який пов'язаний із виникненням нового класу – прекаріату.

Простежимо історичні трансформації, частиною яких є й сучасна криза соціальності. Детермінуючим періодом, на якому варто більше зупинитися в рамках аналізу та у зв'язку з яким потрібно описати зв'язки між змінами соціальності й системами цінностей у межах між кількома біфуркаційними точками змін суспільства, є Новий час. Приблизно з XVII ст. почалися новочасні зміни суспільства та соціальності, проте повна поетапна революційно-еволюційна зміна модерного суспільства реалізувалась на початку XX ст., в тому ж столітті зазнала наступних кардинальних уже по-

стмодерних трансформацій. Постійна плинність модерну пов'язана з його реакційністю щодо минулого, а чим далі в часі рухався модерн, тим більше він вступав у суперечки із самим собою та з минулим, наближуючись то до зрілості, то до кризи.

Особливості домодерних суспільств були неодноразово описані як дослідниками часів фундації соціології (М. Вебер, Г. Зіммель, К. Маркс, Ф. Тьоніс), так і сучасними соціальними філософами (Б. Андерсон, Р. Каюа, Ж. Липовецькі, Ч. Тейлор та ін.). З одного боку, це ієрархічна структура, вертикальний вимір якої вкорінений у вищому часі, для якої характерна становість і непрямий доступ, а з іншого – мережевість, зв'язковість у спільнотах, де всі знають один одного й підтверджують там свою ідентичність. Цінності аграрного суспільства базуються на релігійних нормах, традиціях, обов'язках перед спільнотою, які заперечували соціальну мобільність.

Проте не всі релігійні цінності обов'язково пов'язані з домодерним суспільством. Так, зокрема, соціальний аспект релігійних цінностей, пов'язаний із соборністю, кафеолічній Церкві, з її соціальним служінням. Соборність у Східному християнстві є певною містичною парадигмою колективного життя людей. Феномен соборності має як вертикальний, так і горизонтальний виміри. Сенсом останнього, на думку І. Вишенського, І. Киреевського, В. Соловйова, С. Франка, О. Хом'якова та ін., є «пронизування» суспільного буття, виконання функції корелята, зразка соціальної поведінки християн. Як справедливо зауважує Н. Іщук, цінностями й передумовами створення соборного суспільства є співзвучність свободи та єднання в досконалому добрі на основі загальної любові до спільних абсолютних цінностей, таких як любов до цілісності, до Церкви, народу, Бога, держави, свобода, первинна гармонія, рівність, справедливність, братерство, благочинність, внутрішня всеєдність і узгодженість людського життя [5, с. 95]. Із цього аналізу видно, що певні аспекти названих цінностей можуть прийматися як у XVII ст., так і в сучасності.

Базовими роботами, в яких схоплено соціально-філософський розрив між домодерними й новочасними суспільствами, є праці Ф. Тьоніса з окресленням різниці між суспільством і спільнотою, опис М. Вебером розчаклованого світу раціонального і традиційного суспільств, з механічної та органічної солідарності Е. Дюркгейма, первинної соціальності Г. Зіммеля. Теорія промислового капіталізму та протестантська етика М. Вебера стали основою класичної соціологічної теорії модерну. Для образу модерного суспільства, описаного Ч. Тейлором, властива докорінна горизонтальність, прямий доступ, коли кожний пов'язаний із цілим, зокрема є частиною народу, громадянином, а ідентичності набувають у все більш ширших і безособових спільнотах держави, людства тощо [11, с. 335]. Часто розуміння модерного суспільства звужується до національної держави, але таке змішування не є виправданим (Е. Гідденс).

Простежимо розгортання соціального проекту модерну і трансформації основних цінностей, узявши за основу чотири фази, виокремлені В. Шамрай [15, с. 55–56]. Підготовчий етап модерних змін пов'язаний із процесами, які відбувалися за часів Ренесансу та Реформації, коли відбувалося гуманістичне переосмислення світу, секуляризація дійсності. На вершину піраміди цінностей поступово стає людина і її життя.

Саме в цьому розриві з'являється простір для формування нових ціннісних і смислових основ суспільства. За Е. Дюркгеймом, в основі будь-якого суспільства лежить «почуття священного», проте періодично змінюється те, що більшість вважає священним. Так, на думку Ч. Тейлора, в основі сучасного суспільства лежить священна цінність невід'ємних прав людини.

Цінність особистих стосунків між Богом і людиною, що зменшують значимість соціальної групи для спасіння, почала зростати за часів виникнення християнства, але загостреного вияву індивідуалізму вона набула за часів розвитку протестантизму. Як означив цю залежність М. Гоше, чим

далі Бог віддаляється в нескінченність, тим більше стосунки стають особистими, формується релігійна індивідуальність.

У ранньому протестантизмі знаходять свої витoki й суб'єктивізм, який у межовій формі призводить до соліпсизму й анархізму. За Б. Расселом, анархічна сутність протестантського уповання на індивідуальну совість на початку стримувався традицією, але у XVIII ст. втратила обмеження через зміну цінностей і появу культу «чуттєвості». Романтизм починає розглядати людей не як членів суспільства, а як естетично прекрасні об'єкти споглядання. Б. Рассел порівнює романтика з людиною, яка усуває загорожу, що відокремлює красивого тигра від овець і радіє стрибкам граційного звіра, що знищують. Романтизм закликає уявити себе тиграми, але результати того заклик не такі прекрасні [6]. У філософії прикладом результату крайнього романтизму є лібертен маркіза де Сада, для якого виробництво насолоди є суспільним продуктом [17, с. 264]. Лібертен формує уявну форму соціальності, в якій парадоксальним чином стверджується дискурс циклу насилля/насолоди, надаючи статус розуму безумству [17, с. 363]. Сад продовжив промінь Просвітництва до крайньої межі, висвітлюючи його внутрішні моменти. У цьому ж дискурсі починає зароджуватися новочасний концепт «поцейбічного» щастя, який із цінності у XX–XXI ст. перетворюється в обов'язок із фруструючою недосаженістю.

Цінностями, які лежали в основі Просвітництва, були знання та розвиток. Із періоду Нового часу постійно розширюються межі, в т. ч. і смислів, уявлень. У премодерних опосередкованих, ієрархічних суспільствах були розпливчасті уявлення в людей із малих реальних спільнот (села, приходу) про решту суспільства. Але існувало розуміння того, що Б. Андерсон назвав концепцією неосажних спільнот, які уявляли себе через сакральну мову й текст, коли спільнота організовувалась навколо знаків [1, с. 29]. Інші уявлені новочасні спільноти націй об'єднувалися вже навколо не «невипадковості» знака, через які відбувалась еманация реальності, а через живу мову і друк текстів. Згадані розпливчасті уявлення поступово змінювалися, ставали більш конкретними й плинними, а однією з рушійних новочасних сил цього процесу стали газети. Вони забезпечували практично одночасне прочитання, обговорювання, уявлення, швидке розповсюдження важливої інформації та її старіння. Поява масової комунікації такого типу стала важливим чинником, що визначає соціальність, її динамічність і формування нових цінностей. Читання газет, як свого часу обов'язкова келійна молитва, було тим ритуалом, який виконувався наодинці, за усвідомлення того, що такий саме ритуал одночасно здійснюється мільйонами інших співвітчизників. Друкарство переконувало, що «уявний світ зримо закорінений у щоденному житті», і давало «можливість усе швидше зростаючій кількості людей думати про себе й співвідносити себе з іншими в кардинально новий спосіб» [1, с. 55–56].

Схожу функцію щодо актуалізації цінності знань і формування соціальності виконувала освіта. Ян Амос Камєнський запровадив класну систему навчання. Можна сказати, що школа стала фабрикою із виробництва соціальності й формування цінностей як виконання соціального замовлення. Саме з осередками освіти (школи, університети) пов'язаний розвиток націоналізму.

Другий етап, власне модерний, загострює проблему соціальної нерівності, створює модель громадянського суспільства відкритого типу з рівними правами та новими майновими класами. Відбувається перехід від традиційних релігійних цінностей доіндустріального суспільства в бік раціонально-правових цінностей індустріального. Формується матеріалістична система цінностей, яка сприяє накопиченню, приписуючи йому позитивного, героїчного значення, що, на думку Р. Інглхарт, відкриває шлях для капіталізму й індустріалізації [4].

У цей період віра в можливість соціальних утопій починає реалізовуватися в соціальних перетвореннях, люди відчують себе творцями, володарями з безмежними мож-

ливостями у світі з безмежними ресурсами. У полі модерних соціально-філософських ідей починаючи з XVII ст. виникає припущення щодо можливості ігнорувати значення етичності в спілкуванні, соціальності через створення умов, у яких люди будуть поводити себе передбачувано.

Людина-творець прагне створити найсприятливіші умови в суспільстві, змінюючи властивості соціальних зв'язків і норми очікуваної поведінки в кризових ситуаціях. У традиційних суспільствах зв'язки були щільні, засуджувалась соціальна мобільність і прагнення кар'єрного зростання, зміни соціального статусу. Проте загальноприйнятою умовою існування спільнот був обов'язок ділитися, що компенсувало відсутність соціальної мобільності та перешкоджало економічному накопиченню [4]. Тому благодійність стає цінністю вже в модерний час. Якщо в групі, організованій за принципом спільноти, діти залишалися сиротами, то проблеми вибору не виникало: дітей забирали інші сім'ї. Наприклад, на Галичині досі залишається різним звертання до брата мами й до брата батька (вуйко і стрийко). У звертанні відображається відчуття дистанції та очікувань у родинних зв'язках. Якщо батько загинув на війні, про його дітей мав потурбуватися старший брат матері. Не виникало потреби для доброчинності: це було природно. Проте ситуація докорінно змінюється, коли подібна трагедія відбувається в не традиційному, а в модерному суспільстві. Модерний світ створював різні варіанти богаділень. Доброчинність стала необхідною для виживання суспільства. Так, у вікторіанській Британії тисячі дітей виховувались у дитячих будинках, причиною чого було не лише сирітство, а й бідність, неможливість прогодувати дітей. Ж.-Ж. Руссо пише трактати про виховання, але його власні діти зникають у дитячих будинках. Хоча в інших його роботах формуються основи раціоналістичного індивідуалізму, як його означив Ф.А. Хайек, такого, що має тенденцію перероджуватися у свою протилежність – колективізм. Такий індивідуалізм викликав занепокоєння сучасників, що за кілька поколінь ця теорія розкладе людське суспільство на пил і прах індивідуального буття [14].

Ситуація знову починає змінюватися в зрілому індустріальному суспільстві. Г. Форд порушує питання «Навіщо потрібна благодійність?», як зробити так, щоб пожертви стали непотрібними, як не допускати скрути, адже професійна благодійність, комерційне співпереживання гасить серце, робить його холодним і липким. Соціальна робота, яка лише надає допомогу, замість надання навиків самодостатності й самостійності, створює дитячу безпорадність і напружені взаємини. За часів відносного економічного благополуччя, науково обґрунтованої промисловості, організованої зарплати надання послуг, з'являється можливість говорити, що гуманізм закладений у людське суспільство й воно завдяки йому справляється зі своїми проблемами [13, с. 282–283].

Так, третій етап характеризується критикою буржуазії та піднесенням цінності рівних можливостей, солідарності, єдності суспільства, нової соціальної тотальності, що створювало умови для виникнення як тоталітарних режимів, так і ліберально-громадянських суспільств, «соціальної держави».

Модерний світ сформував інституціональну, соціальну, персональну сфери визнання, які, відповідно, виявляються в політичній, юридичній, економічній взаємодії, у групових зв'язках і близьких чуттєвих, етичних зв'язках поваги в контексті обов'язкової взаємності. На всіх трьох рівнях визнання, яким відповідають самоповага, самооцінка та довіра, простежується модель дару, як її описав М. Енафф, виділяючи основні її складники: довіра, давати й віддавати себе, аби інший учинив так само [16, с. 81–82].

Для модерності властива боротьба за визнання, коли борці постають не з даром, а з пустими руками або зі зброєю, коли вони, виходячи з власної суб'єктивності, прагнуть визнання, не пропонуючи його іншим. Для публічної сфери модерності притаманна вимога справедливості й рівності, а церемоніальний дар є інституціональним. Для другої сфери спільного життя, де здійснюються контакти між спільно-

тами, життя в асоціаціях, сусідство тощо, представлені й неформальні форми дару та взаємних служб. Ці практики формують первинну соціальність, у якій реалізується довіра, повага, взаємне визнання гідності. Для персональної сфери міжособистісних стосунків джерелом довіри і стосунків, які виходять за межі соціальних відмінностей, стають форми односторонньої великодушності, завдяки яким формується повага до будь-якої людини. Це і є серцевиною великодушного дару й дару солідарності первинної соціальності [16, с. 83–84]. За принципом суб'єктивної консолідації Дж. Ролза, визнання успішної соціальності в одній сфері стає основою для соціальності в іншій.

Роки новочасних революцій і війн за одночасного ствердження демократії та соціальних прав, справедливості й рівності змушують визнати відсутність справедливих інститутів, трагедії «реального соціалізму», нацизму, керування страхом, терор і поліцейський контроль. Це відсилає філософів до пошуку відповіді щодо функціональної етичної наповненості соціальності в індивідуальних рішеннях, у добрій волі, в міжособистісній підтримці, яка є даром. У контексті руйнування масових ідеологій, глобальних соціальних конструкцій єдиною силою, здатною зберегти спільноту й суспільство, на думку М. Енаффа, є дар, чиста великодушність [16, с. 303], адже дарують, аби стосунки постійно оновлювалися.

У післявоєнний період, подолавши кризу та сягнувши розквіту, частина світу, за словами Р. Інглхарта, набула безпрецедентного ступеня економічної безпеки й упевненості в житті, що зменшило актуальність «матеріалістичних» цінностей виживання, володіння, накопичення та безпеки і збільшило значимість «постматеріальних» цінностей самовираження та якості життя. Зміна у світовідчутті відбулась поступово, витіснивши усвідомлення негарантованості виживання відчуттям світу, у якому дорослішання проходить у контексті прийняття виживання як повсякденної норми [4]. При наближенні до наступного періоду знову актуалізуються та проповідуються цінності гедонізму, автентичності, культу власного Я, на відміну від буржуазних цінностей, описаних М. Вебером, такими як праця, помірність, раціональність. Об'єктами, на які спрямована енергія руйнування, стають суспільні інститути, протестантська етика. Ця егоцентрична тенденція підкріплюється економічними трансформаціями капіталізму, коли суспільство трансформується в споживацьке, а паралельно формується неолібералізм із його цінністю вільного ринку та конкуренції, яка має бути в усіх сферах життя.

Четвертий етап, за В. Шамрай, пов'язаний із екологічною й соціальною кризами як наслідками надмірного використання промислових і соціальних технологій, що спричинило проблеми зі здатністю природи та суспільства до самовідтворення. І якщо екологічна криза та її загроза усвідомлена (від оголошення доповіді Римського клубу «Межі зростання» в 1972 р. кількість наукових і філософських праць вражає), то криза соціальності й пов'язана з нею екзистенційна криза людини й життєсвітту ще потребують усвідомлення [15, с. 57]. Обидві кризи осмислюються в площині соціальної етики, поєднуючи суспільну й особисту відповідальність.

У 1970-х роках Р. Інглхарт у концепції постматеріалізму розкриває зсув від цінностей виживання до цінностей самореалізації, громадянських свобод і захисту зовнішнього середовища. Цінністю глобального суспільства стає відкритий творчий розвиток, самоактуалізація й толерантність як взаємне визнання та сприяння розвитку ідентичності іншого в умовах його «інакшості». Демократичними ж цінностями, що сприяють консолідації, є масова участь у суспільному житті, міжособистісна довіра, терпимість і свобода слова.

Трансформації цінностей у світоставленні людей є глибокими, масовими, вони змінюють економічний, політичний і соціальний аспекти життя, самі, у свою чергу, змінюючись під їх впливом. Змінюються сімейні цінності, релігійні норми тощо. Р. Інглхарт, описуючи ці процеси, говорить про

виникнення ціннісного синдрому постмодерну [4]. Аналізуючи базу даних «Всесвітні огляди цінностей», яка дає змогу зрозуміти, як саме взаємини людей впливають на світ, Р. Інглхарт робить висновок про зв'язок системи переконань на масовому рівні та глобальних змін. Наприклад, на макрорівні стабільна демократія пов'язана зі значимістю постматеріальних цінностей і суб'єктивного благополуччя, з довірою між людьми, терпимістю – на мікрорівні. Таку ціннісну перебудову світоустрою Р. Інглхарт називає «постмодернізація». Соціально-політичні траєкторії змін провідних індустріальних суспільств відбуваються в системі цінностей, коли руйнуються жорсткі соціальні норми, збільшується поле індивідуального вибору та масової участі; в інституційній структурі, коли зникає довіра, прийняття ієрархічних бюрократичних інститутів і знижується їх функціональна ефективність [4].

Корені сучасної кризи соціальності можна простежити в контексті колишньої модернізації, коли відбувався перехід від особистих обов'язків до безособових ролей, від партикуляристських правил до універсальних, коли зменшилось значення обов'язку перед спільнотою і збільшилась соціальна мобільність. Функції захисту осіб (громадян, резидентів, біженців) переймає на себе соціальна держава. Така спроба забезпечити всім громадянам захист, рівні можливості руйнує силу особистих зв'язків, коли обмін благами, дарами відбувається за посередництва безособової держави, а не від особистості до особистості. Відбулась переорієнтація соціального захисту від солідарності на боротьбу з бідністю. Зникає гострота політики класового конфлікту і збільшується актуальність політичного конфлікту щодо екологічних проблем, гендерних і питань меншин. Зміни в згаданих дискурсах із різних позицій можуть інтерпретуватися як позитивні чи негативні. Або прогресивний розвиток гуманізму, або як здійснення застереження. За Дж. Тойнбі, моральний занепад виникає тоді, коли за основу беруть пріоритет соціального розвитку суспільства, а не духовний розвиток душі [12, с. 237].

Проте світова економічна криза в епоху постглобалізації змінює одну з базових умов соціального буття, спричинює реструктуризацію суспільного прибутку, що найбільше відображається, на думку Г. Стендінга, на прекаріаті – новому класі, який із новою силою повертає можливість класового конфлікту, як тільки прекаріат стане класом для самого себе. Раніше люди, сім'ї, фірми знали, що можуть розраховувати на неформальні механізми суспільної допомоги. Це чуття кілька десятиліть послаблялося збільшенням державних пільг і допомог, і люди вже не відчували такої потреби. Неформальні зв'язки поступово відмирили. Сьогодні держави перейшли на жорстку перевірку щодо пільг і виплат, що загострює потребу у взаємній підтримці, але виявилося, що на неї від малих спільнот розраховувати вже не можна [10].

Зруйновані неформальні зв'язки довели до абсурду результат модерного прагнення свободи, коли людина вже нікому не потрібна. Модерне суспільство об'єктом свого прагнення мало стан, який сьогодні можна назвати «свободою від», але в зрілому модерні він перестав бути абсолютною цінністю, звільняючи місце «свободі для». З іншого боку, В. Лях фіксує імпульс зворотного руху, піддає сумніву саме абсолютне прагнення людини до свободи, що часто замінюється пріоритетним прагненням до причетності й безпеки, прагненням статусу, належності до елітарної групи [7, с. 4]. Сьогодні поряд із сучасними м'якими формами залежності людини від суспільства залишається актуальною дефіцитарна модель керування й об'єднання страхом, розкрита в роботах З. Баумана, Ж. Бодріяра (всі ми є заручниками), Е. Гідденса, Г. Стендінга.

Описана динаміка трансформацій домодерних, модерних і сучасних цінностей і смислів зрілого модерну відсилає до розкритих К. Келхауном поворотів змін ідентичностей: від «мережевих», «зв'язкових» до «категоричних», а потім знову до «мережевих», але не безпосередніх, а віртуальних плінних ідентичностей, моделі яких із надлишком пред-

ставлені на споживацькому ринку. Подібна плінність ідентичностей може створити сприятливі умови для легкого набуття нової ідентичності в умовах значимої події.

Названі історичні зміни соціальності і трансформації пріоритетних цінностей дають змогу говорити про існування взаємозв'язку між ними. Зміни соціальності й цінностей можуть відбуватися сингулярно або частіше проходити міжгенераційним шляхом. Пізній модерн фіксує, з одного боку, не реалізацію моделі ціннісно-соціальної гармонії, позитивно-ресурсної соціальності як об'єкта своєї інтенційності, а її протилежний стан – кризу соціальності, стан, далекий від бажаної її етико-онтологічної моделі зі здатністю людини протистояти тиску соціального середовища; з іншого – рух до постматеріальних цінностей, створення нової мережевої соціальності й легітимізації священної цінності невід'ємних прав людини, що лежить в основі суспільства.

Література

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Б. Андерсон ; пер. з англ. В. Морозова. – 2-е вид., перероблене. – К. : Критика, 2001. – 272 с.
2. Апелъ К.-О. Спрямування англо-американського «комунітаризму» у світлі дискурсивної етики / К.-О. Апелъ // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія / А.М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
3. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / А. Бадью. – М. : Московский Философский фонд, Университетская книга, 1999. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.artinfo.ru/ru/news/main/alain_badiou-st_paul-1997.html.
4. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества / Р. Инглхарт // Полис (Политические исследования). – 1997.
5. Ішук Н.В. Соборність та етатистські інтенції візантійської ідеології / Н.В. Ішук // Вісник НАУ. – К., 2014. – С. 94–97.
6. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел ; подгот. текста В.В. Целищева. – Новосибирск : Новосибирский университет, 2001. – 992 с.
7. Лях В.В. Свобода: сучасні виміри та альтернативи / В.В. Лях. – К. : Український центр духовної культури, 2004. – 486 с.
8. Ситніченко Л.А. Толерантність як чеснота справедливості / Л.А. Ситніченко // Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди. – 2013. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2013_41\(1\)_9](http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2013_41(1)_9).
9. Социология верей : сборник статей / под ред. В. Вахштайна. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 392 с.
10. Стендинг Г. Прекариат – новый опасный класс / Г. Стендинг // Ад Маргинем Пресс. – 2014. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://fictionbook.ru/static/trials/09/00/36/09003651.a4.pdf>.
11. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Ч. Тейлор ; пер. з англ. О. Панича. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 664 с.
12. Тойнби А.Д. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад / А.Дж. Тойнби. – М. : АСТ-Астрель ; Владимир-ВКТ, 2011. – 318 с.
13. Форд Г. Моє життя та робота / Г. Форд ; пер. з англ. У. Джахан. – К. : Наш Формат, 2015. – 384 с.
14. Хайек Ф.А. Индивидуализм и экономический порядок / Ф.А. Хайек // Центр гуманитарных технологий. – 2000. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6143>.
15. Шамрай В.В. Модерне суспільство: від ліберальної і тотальної утопії до мережної соціальності : [монографія] / В.В. Шамрай. – К. : НАН України, 2015. – 306 с.
16. Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности / М. Энафф ; пер. с франц. И.С. Вдовиной и др. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2015. – 320 с.
17. Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена / М. Энафф ; пер. с франц. Н.С. Мовиной ; отв. ред. Д.Я. Калугин. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная Академия», 2005. – 448 с.

Анотація

Лукашенко М. В. Взаємозв'язок трансформацій соціальності й цінностей. – Стаття.

Тема цінностей і їх трансформацій неодноразово була об'єктом філософських рефлексій і наукових обговорень, але філософські рецепції аксіологічних проблем із дня в день підтверджують свою актуальність в умовах сучасної кризи соціальності. У статті міститься динамічний контекстуальний розгляд зумовлених зв'язків цінностей і соціальності, які належать різним, але співзалежним світам – психічному і світу смислів. Поетапно простежено зміни «почуття священного», цінностей і смислів у процесі становлення проекту модерну від підготовчого етапу новочасних змін до сьогодення. Цінності забезпечують культурну основу для легітимізації політико-економічного порядку, визначають напрям соціальних перетворень, нові форми соціальності, її властивості й самі, у свою чергу, формуються під впливом останніх. Цінності виживання поступово змінюються цінностями самореалізації. Для сучасного етапу характерна кризовість як у сфері соціальності, так і екологічна, економічна тощо, формується новий клас.

Ключові слова: соціальність, цінності, модерн, свобода.

Анотация

Лукашенко М. В. Взаимосвязь трансформаций социальности и ценностей. – Статья.

Тема ценностей и их трансформаций не раз становилась объектом философских рефлексий и научных дискуссий, несмотря на это, философские рецепции аксиологических проблем постоянно подтверждают свою актуальность в условиях современного кризиса социальности. Целью статьи является контекстуальное динамическое рассмотрение взаимно обуславливающих связей ценностей и социальности, которые принадлежат разным мирам – психическому и миру

смыслов. Поэтапно рассматриваются изменения «чувства священного», common sense, ценностей и смыслов в процессе становления проекта модерна от подготовительного этапа нововременных изменений до современности. Ценности обеспечивают культурную основу для легитимизации политико-экономического порядка, определяют направление социальных преобразований, новые формы социальности, ее свойства и сами, в свою очередь, формируются под влиянием последних. Ценности выживания постепенно меняются ценностями самореализации. Для современного этапа характерна кризисность как в сфере социальности, так и экологическая, экономическая и др., формируется новый класс.

Ключевые слова: социальность, ценности, модерн, свобода.

Summary

Lukashenko M. V. Interconnection of transformations of sociality and values. – Article.

The subject of philosophical reflection and scientific debates was the theme of values and their transformation. But philosophical reception of axiological problems is proving their relevance in the current crisis of sociality. This article aims at a dynamic contextual consideration of social relations and values stipulations, which are in different, but co-dependent worlds (in the mental world and in the world of meanings). In this article we have followed up changes of “the sacred sense”, values and meanings in the process of a modern project formation (from the preparatory phase of new times changes up to the present). Values provide the cultural basis for legitimizing political and economic order; they also determine the direction of social changes, new forms of sociality and its features. The values of self-realization are gradually replacing the values of survival. Crisis is typical for the modernity in social, environmental, economic and other fields. A new class is forming.

Key words: sociality, values, modernity, freedom.

УДК 165.731:316.75(092)

Б. К. Матюшко*кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова***МИХАЙЛО ДРАГОМАНОВ: ПОЗИТИВІСТСЬКА ДЕКОНСТРУКЦІЯ
ІДЕЙНОЇ СПАДЩИНИ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

Відомо, що велич знаного представника певної нації визначається тим, наскільки його діяльність посприяла становленню й розвитку відповідної спільноти. Навряд чи є потреба нагадувати, що люди, визначені як великі, стають символами певної нації, епохи, культурного явища тощо. У зв'язку з цим закономірною та показовою є установка суспільної свідомості, що перетворює великої людини на щось більше, ніж символ: нація, епоха, культурне явище ототожнюються з певною особою, яка стає предметом особливої уваги. Найпоширеніші її оцінки зазвичай поляризуються: це або міфологізація та поклоніння, яке ритуалізується й набуває типового релігійного характеру, або, навпаки, прагнення «приземлити», «викрити», «скинути з п'єдесталу», «розбити» певний образ, що найчастіше виявляється у формі брутального очорнення, яке, у свою чергу «робить ім'я» та надає більше ніж скандальну популярність такому «руйнівникові міфу». Для України та українців наймасштабнішою за значенням людиною-символом є, звісно, Тарас Григорович Шевченко. Саме його стосуються два вищенаведені різновиди оцінок, і з дуже відомих причин серед окремих їх виявів переважають поклоніння й ритуалізація. Що стосується протилежної точки зору, то її не менш відомий зразок за своєю формою й характером виходить за межі наукового мислення та культури загалом. Тому постає питання, актуальність якого незаперечна, по суті, в усіх відношеннях: чи можлива в таких умовах взагалі об'єктивна та коректна оцінка життя й духовної спадщини великої людини? Тим більше, що у випадку Тараса Шевченка спробу дати таку оцінку зробив інший, не менш впливовий український діяч XIX століття – Михайло Петрович Драгоманов (1841–1895), 175-річчя з дня народження якого відзначалося минулого року.

Першоджерелами дослідження, проведеного в статті, є ті шевченкознавчі праці Михайла Драгоманова, в яких теоретико-методологічні засади його підходу до вивчення ідейної спадщини Тараса Шевченка мають найчіткіше вираження: видана 1878 року ґрунтовна аналітична розвідка «Шевченко, українофіли й соціалізм» [1], яка й принесла йому славу шевченкознавця, а також рецензія на львівське видання «Кобзаря», здійснене 1893 року греко-католицьким священником, науковим, культурним і громадським діячем Омеляном Огоновським, названа «Т. Шевченко в чужій хаті його імені» [2]. Передмова М. Драгоманова до першого випуску журналу «Громада» (1878) [3] містить узагальнене положення про світоглядні орієнтації українського мислителя на той час. З усього значного масиву шевченкіани попередніх двох десятиліть вартими уваги є праці, в яких проблема, розкриття якої присвячена стаття, висвітлена в різноманітних аспектах. Так, книга Оксани Забужко «Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу» [4], перше видання якої вийшло 1997 року, серед іншого висвітлює питання про позитивізм як ідейну засаду шевченкознавчих студій М. Драгоманова. Дослідник Т. Шевченка зі світовим іменем – Григорій (Джордж) Грабович – у збірці-есе «Шевченко, якого не знаємо» [5] ставить питання про адекватність оцінок та інтерпретацій життєвого шляху і творчості великого українця. Світлої пам'яті Григорій Волинка одну з багатьох наукових статей присвятив філософським орієнтаціям Михайла Драгоманова [6], наголосивши на неоднозначності, а за великим рахунком і невідповідності зарахування мислителя до позитивістів. До 200-річчя з дня народження Тараса Шевченка в Національному пе-

дагогічному університеті імені М.П. Драгоманова видано збірку матеріалів, яка містить бібліографічні переліки творів М. Драгоманова про Т. Шевченка та кілька статей, у тому числі працю Володимира Погребенника «Михайло Драгоманов як шевченкознавець» [7], у якій з'ясовуються теоретичні джерела й основні результати вивчення М. Драгомановим творчості Т. Шевченка. Загальний ідейний контекст творчості М. Драгоманова як мислителя, одним з ідеалів якого є наука, висвітлений у фундаментальній «Історії російської філософії» іншого знаного представника української філософської думки – священика Василя Зеньковського [8].

Пропонована науковому загалові розвідка, отже, має на меті, по-перше, виявити ознаки позитивістського характеру теоретико-методологічного підходу М. Драгоманова до аналізу ідейної спадщини Т. Шевченка, що можливе завдяки послідовному розглядові драгоманівської оцінки особи великого українця, з'ясуванню відповідності його ідей критеріям науковості, відтворенню соціокультурного контексту поетичних творів Т. Шевченка, визначенню їх відповідності ідеї прогресу і ступеню виконання поетичних задумів Т. Шевченка з погляду форми і змісту. По-друге, враховуючи відому політичну позицію М. Драгоманова, стаття являє собою спробу з'ясувати можливості й межі драгоманівського підходу до вивчення ідейної спадщини Тараса Шевченка.

Визначити загальний підхід М. Драгоманова до оцінки Т. Шевченка не лише як критичний, а й як деконструктивістський можна вже на основі слів, якими відкривається друга частина його провідної шевченкознавчої праці (тут і далі збережені особливості стилю цитованих авторів): «Кожного чоловіка, кожного писателя тоді тільки можна оцінити як слід, коли роздивимось на нього власне історичним, об'єктивним поглядом, та ще й на ґрунті тієї громади, в якій він виріс і працював. Таке досліджування «пророків» показує, що дійсно пророків, «всецельх виразителів народа» і навіть для одного «часу» ніколи й не було. Таке дослідження розбиває ідоли, святі моці, та зате дає тільки правдивий погляд на померших пророків, а ще й міцну нитку, щоб провести нас у будуче слідом не за особою з усіма її часовими й особистими одмінами й хибами, а за думкою» [1, с. 342]. Отже, йдеться про намір замінити міфологізований образ Т. Шевченка на такий, що, будучи результатом об'єктивного наукового дослідження, відповідає дійсності як певній сукупності загально-відомих фактів. Так, узагальнюючи цей результат дещо згодом, М. Драгоманов, дещо пом'якшуючи свої оцінки, пише: «Шевченко не був економістом і політиком, він найбільше плакав за наших мужиків від того, що тоді всіх найбільше боліло, від кріпацтва, але ж він виразно говорив про те, щоб не було ні панів, ні хлопів, а була рівність і братерство, тобто рівність і воля політична й економічна і в цьому був безспорний радикал-демократ, в думках якого були ті початки і новішого радикал-демократизму, навіть соціального, по крайній мірі настільки, наскільки було їх в думках радикальніших діячів великої французької революції або письменників, як Ж[ан] Ж[ак] Руссо» [2, с. 413].

Теоретико-методологічною основою драгоманівського шевченкознавства є низка думок, висловлена мислителем у згаданій вище передмові до «Громади» (тут і далі курсив в оригіналі – Б. М.): «Закладаючи перше цілком вільне видання українське, ми будемо старатись зробити його сталим й одниним його для всякої письменної праці зем-

ляків наших, котрі держаться однакових з нами основних думок про життя громади й природи: хто признається до громадіства, *своїй волі* (автономії) мужа і жінки, кожної особи, спілки, громади, людської породи, до *вільного товариства* (федерації) громад і пород людських, до *вільного розуму* (раціоналізму) й *твердої науки* (позитивізму)» [3, с. 319].

У самому творі «Шевченко, українофіли й соціалізм» можна простежити певну тематичну структуру, загалом відображену в проведеній М. Драгомановим рубрикації його тексту: загальна характеристика світогляду великого українця, відповідність форми й змісту його літературних творів канонам науковості й демократизму, оцінка релігійності Шевченка та його політико-ідеологічних поглядів.

Так, серед відомих драматичних, а часто й трагічних подій та обставин життя Т. Шевченка одне зі значних місць посідає те, що «півмужикові Шевченкові довелося добиратись до правди більш «своїм умом», ніж помітчу науки й учених приятелів» [1, с. 349], тобто передусім шляхом самоосвіти. Отже, він не мав тієї підготовки, яка дає людині змогу реалізувати себе як усебічно розвинена особистість. М. Драгоманов конкретизує цю думку так: «Тільки ж у всякім разі не неучтво пошкодило дуже Шевченкові, і як письменникові, і як громадянину, який так і zostався із напханою наукою маляра про Нептунів, Беатріче Ченчі (Шевченко писав Ченчіо) і т. д., наукою, яку він виніс із академії, та з «Біблією», яку він товав у дяка й яку підновили йому приятелі київські, та з історією України найбільш по «Истории русов». Тільки незвичайна врода (талант) поета та його мужицтво виводили його на просту дорогу з того туману, в якому його держала така наука» [1, с. 354]. «Врода ж, звісно, діло велике, як і «свій розум», та тільки й врода росте як слід, і «свій розум» іде, куди треба, коли їм помагає *спільний розум* найліпших людей свого часу в усьому образованому світі. Інакше й велика врода, й міцний розум і не при такій долі, яка судилась Шевченкові після 1847 р., не дадуть чоловікові зробити того, що він міг би зробити» [1, с. 354].

З'ясовуючи підстави твердження про Т. Шевченка як письменника, котрий у творчості виражає «дух народу» або як народного, «мужичого» письменника, М. Драгоманов висловлює кілька зауваг. Перша з них стосується духу народу: «Наука ще не вміє показати, що таке справді дух якої-небудь породи людської, і поки-що ознакою породи служать більше зверхні одміни її, напр., мова, ніж внутрішні, т[ак] наз[ваний] «світогляд». Цей «світогляд» складається з різних речей, між іншим, із віри й науки, які все переходять од породи до породи. Окрім того, цей «світогляд» міняється в міру того, як яка порода переходить із одного історичного ступеня на другий. Далі й у тому, що ми зовемо частіше всього народом, у мужицтві, у якому люди подібніші одні до одних, є все-таки одміни у світогляді. От через що треба бути обережнішим з такими словами, як «співець за весь народ», «письменник народний, мужичий» і т. д.» [1, с. 355]. Друга заувага, висловлена в питальній формі та більш широка, стосується змісту поняття «мужичий письменник»: це «той, хто пише за мужиків, чи *про* мужиків, чи *для* мужиків?» [1, с. 355]. Відповідь на кожну частину цього питання засвідчує, що

воно, по суті, поставлене некоректно. Адже, по-перше, на думку М. Драгоманова, одна окрема особа нездатна бути виразником усього народу: «Ми думаємо, що не може бути, щоб хто-небудь міг сказати за мільйони, навіть сказати так, як говорять мільйони. Так, напр., навіть по формі своїй пісні «народні» Шевченка, Кольцова і т. ін. не зовсім однакові з піснями мужицькими, які складались сотні років мільйонами людей. Прибавимо, що й ці мужичі пісні мають іноді такі одміни (варіанти), що виходять зовсім не подібні одна до одної. А то ж то *писана за раз*, одним чоловіком пісня!»¹ [1, с. 355]. По-друге, Т. Шевченко по-справжньому не писав і «про мужиків», оскільки не належав до письменницької школи, що «стала високо цінити простий спосіб писання, який може бути більш приступний мужицтву. От через що появилась скрізь школа письменників, найбільше поетів і повістарів, яких можна згодитись називати мужичими по матеріалу й почастно по формі їхнього писання» [1, с. 355]. Нарешті, по-третє, не відповідає дійсності й твердження «Шевченко писав для мужиків», тому що «ми тільки мусимо завважити, що навіть думки написати що-небудь наукове для мужицтва не видно в Шевченка, як і в усіх українколюбцях аж до 1857–60 рр.» [1, с. 355–356], «хто перечитає найлюбиміші вірші Шевченка, власне, ті, де він виступає письменником із думками громадськими, той побачить, що він усього менше думав писати їх для мужиків. Інакше навіщо б він наносив туди не тільки «конфедератів», а аполлонів, ченчіїв, есеїв, колізеїв, яких іноді він так безбожно переплутував, так мало знаючи й історію, й саму міфологію, якої нахапавсь у академії. В добрій половині того, що найгарячіше писав Шевченко, він показується менше всього письменником для мужиків» [1, с. 356].

Стосовно релігійності Т. Шевченка, то в першій із досліджуваних праць М. Драгоманов висловлюється доволі категорично. Він визнає, що «віра була першою думкою громадською, яка впорядкувалась; попівство й церква були першими порядками громадськими, які заснувались на думці людській; попівство було першою білою, панською працею, яка виділилась із спільного мужицтва» [1, с. 358–359], тому «проти віри й попівства перш усього піднялась скрізь і вільна думка: недурно ж у Європі реформація і вільнодумство XVIII ст. були раніше противудержавних революцій і соціалізму» [1, с. 359], «громадському чоловікові через те найпотрібніше раз на все розпрощатись із вірою, що поки сього не зроблено, доти ні він, ні громада, яка за ним піде, не забезпечені, що він усе йтиме наперед у думках своїх про громадські порядки, які святила й святить тепер віра» [1, с. 362]. У Т. Шевченка натомість, незважаючи на відомі вияви вільнодумства, «не ставало духу й науки зовсім вирватися із християнства» [1, с. 362]. У другій із шевченкових праць М. Драгоманов підсумовує свій погляд так: «Коли вже катехізувати його релігію, а надто в остатні часи, він скорше всього явивсь би дійстом, котрий ледве-ледве держиться за християнську традицію, ради ідеї демократичного месіанізму, котра почасти в ній проявилась. В таким умовнім смислі Шевченко в «Марії» зве й Ісуса «святим, істинним Богом», в чому не дуже-то відділяється від Ренана, котрий теж зве Ісуса і старших пророків палестинських божественними істами. З таких напівпоетичних, напівагелогічних епітетів ніякої догматики не збудуєш»

¹ Ці кілька речень засвідчують, що М. Драгоманов упритул наблизився до концепції мови, розробленої в другому позитивізмі, передусім засновником емпіріокритицизму Ріхардом Авенаріусом, який 1876 року видав працю «Філософія як мислення про світ згідно з принципом найменшої витрати сил». Як відомо, автор «Критики чистого досвіду» виходить із положення, що дійсність може бути виражена як єдність середовища, індивіда та висловлювань індивіда про середовище й себе самого. У цьому разі згаданий вище «дух народу» постає нічим іншим, як до кінця непізнаною мовною реальністю. Тут же маємо один із прикладів зближення М. Драгоманова з іншим своїм співвітчизником, однодумцем і меценатом Володимиром Лесевичем, який саме в цей час (1877 р. і 14 наступних років) проводив ґрунтовний перегляд ідей Огюста Конта, Еміля Літтре, Григорія Вирубова та інших представників першого позитивізму на основі ідей Авенаріуса й низки німецьких неокантіанців: Фрідріха Ланге, Алоїза Ріля, Карла Герінга, Фрідріха Паульсена, Ернста Лааса. Автор цих рядків користується нагодою висловити вдячність редакції журналу за можливість опублікувати статтю «Емпіріокритицизм як філософська основа мовознавства Володимира Лесевича» (випуск 12), у якій висвітлені окремі подробиці, що мають прямий стосунок до слів М. Драгоманова та цього коментаря.

[2, с. 414]. Загалом, як відзначає О. Забужко, для М. Драгоманова, «як і для цілого його покоління, «релігійний мислитель» був оксюмороном, *contradictio in adjecto*» [4, с. 356].

Нарешті, про Т. Шевченка як представника суспільної думки або принаймні як людину, яка претендує на це, міркування й висновки М. Драгоманова аналогічні висловленим про інші, проаналізовані вище, частини його ідейної спадщини. Визнавши, що «найдаліше пішов Шевченко в думках про волю в державі й громаді, про багатих та бідних. Тут його посувала й доля його самого, й доля України: тут йому вийшла в користь і та невеличка наука, якої він нахапався проміж людей» [1, с. 356], мислитель зауважує: «Чоловік із політичними ідеями дає перевагу ідеям над чуттям ... такий чоловік дійде й до провідної про спільність змагань усіх пород, щоб змінити на добро теперішні злі порядки, або ліпше сказати, дійде до цілого ряду провідних думок про те, як упорядкувати цю спільність» [1, с. 370]. Звідси випливає: «Ми ніяк не згодимось, щоб Шевченко був соціалістом» [1, с. 372]; «Думки чоловіка, яким володіли майже зовсім тільки біблійні пророки та спомини українського гайдамацтва, не можуть ставитися в ряд із думками соціалізму XIX ст.» [4, с. 356].

Ці висновки М. Драгоманова дали О. Забужко підстави стверджувати, що «вже скандальнозвісна драгоманівська стаття «Шевченко, українофіли й соціалізм» була відповіддю на доволі дерзновений змаг Ф. Вовка висувати з «Кобзаря» мало не марксистський світогляд, тож продемонстрована «батьком української демократії» подекуди просто-таки брутальна, естетична нечутливість в оцінці поета-мислителя в очах сьогоднішнього читача багато в чому виправдовується поемічним пафосом: Драгоманов, із його послідовним світоглядом позитивізмом, по суті, перший виступив проти *ідеологізації* Шевченка – і, вельми прикметно, не був у цьому починанні підтриманий...» [4, с. 7]. Іншими словами, спроба виключно «наукової» в позитивістському розумінні слова інтерпретації Т. Шевченка М. Драгомановим закономірно виявилася обмеженою: ані з ученням про прогрес, соціалізм, зрештою, з класичною науковою раціональністю його ідейна спадщина виявляється мало сумісною... Причому будь-яка спроба подібної інтерпретації навіть на інших основах, по суті, приречена, адже, як зауважує Г. Грабович, «доки українська спільнота, її культура далі відчують загроженість (а це здебільша віддзеркалює об'єктивні обставини), доти *суспільний, і тим самим інтелектуальний контекст* дослідження Шевченка залишатиметься аномальним» [5, с. 11]. Навіть сам драгоманівський дослідницький підхід, який поряд із класичними критеріями наукової істини явно бере до уваги інші мотиви, певним чином розтлумачений Г. Волинкою: «Наш мислитель не був натурфілософом, а значить і позитивістом... В метафізиці і антропології Драгоманов був швидше персоналістом. У своїх же виключно уважних стосунках з природознавством, в яких теж проглядається присутність його метафізичної точки зору, він, можливо, був саєнтистом» [6, с. 536]. Цей вихід за межі позитивізму й робить М. Драгоманова оригінальним мислителем, якого, за словами В. Погребенника, «без перебільшення слід визнати одним із батьків наукового шевченкознавства, промотором об'єктивного вирішення багатьох його складних проблем (таких, як світогляд, еволюція Кобзаря, демократизм, гуманізм його творчості, природа її критичного пафосу, текстологічні й видавничі аспекти тощо)...» [7, с. 57]. До того ж міркування М. Драгоманова, на основі яких проведена справжня філософська «перебудова» ідейної спадщини Т. Шевченка, цілком узгоджуються з наступними словами В. Зеньковського: «Зрештою, термін «позитивізм» слід брати тут у дуже широкому сенсі слова, – це швидше пошуки «наукової філософії», яка спирається на науку, що часто не йдуть далі за синтез наукових узагальнень. Можна навіть сказати: тут більше інтересу

до «наукового світогляду», ніж до філософії, – і творчою основою цих шукань, їх непорушним фундаментом є віра у можливість наукового осягнення буття, схиляння перед методами й завоюваннями науки» [8, с. 683].

Аналізуючи ідейну спадщину Тараса Шевченка, Михайло Драгоманов поряд з ідеалом вільної людини у вільній громаді керується інтенцією, що кожне твердження про певний факт або його оцінка мають підлягати суто емпіричній верифікації, тобто таким канонам науковості, які цілком узгоджуються з позитивізмом. Звідси випливає, що перспективи подальших досліджень за темою статті визначаються потребою аналізу теоретико-пізнавального складника філософської спадщини Михайла Петровича Драгоманова.

Література

1. Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли й соціалізм / М.П. Драгоманов // Вибране («... мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / упоряд. та авт. іст.-біогр. нарисів Р.С. Міщук ; приміт. Р.С. Міщука, В.С. Шандри. – К. : Либідь, 1991. – С. 327–439.
2. Драгоманов М.П. Т. Шевченко в чужій хаті його імені / М.П. Драгоманов // Літературно-публіцистичні праці : у 2 т. / ред. колегія: О.Є. Засенко (голова), О.І. Дей, О.Я. Лисенко ; упоряд. та прим. І.С. Романченка, В.В. Лисенко. – К. : Наукова думка, 1970. – Т. 2. – 1970. – С. 404–415.
3. Драгоманов М.П. Передне слово [до «Громади» 1878 р.] / М.П. Драгоманов // Вибране («... мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / упоряд. та авт. іст.-біогр. нарисів Р.С. Міщук ; приміт. Р.С. Міщука, В.С. Шандри. – К. : Либідь, 1991. – С. 276–326.
4. Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу / О. Забужко. – 4-е вид. – К. : Факт, 2009. – 148 с.
5. Грабович Г. Шевченко, якого не знаємо (3 проблематики символічної автобіографії та сучасної рецепції поета) / Г. Грабович. – К. : Критика, 2000. – 414 с.
6. Волинка Г.І. Дещо про філософські орієнтації Михайла Петровича Драгоманова / Г.І. Волинка // Вибране / за ред. В.П. Андрущенка, О.С. Падалки, І.І. Дробота, Н.Г. Мозгової та ін. ; Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова. – К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2015. – С. 535–539.
7. Погребенник В.Ф. Михайло Драгоманов як шевченкознавець / В.Ф. Погребенник // Драгоманівська шевченкіана: Драгоманознавчі студії та бібліографічні розвідки до 200-річчя від дня народження Т.Г. Шевченка / Міністерство освіти і науки України ; Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова ; Наукова бібліотека; автори статей В.П. Андрущенко, В.Ф. Погребенник ; упоряд. бібліографічного покажчика Н.І. Тарасова. – К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2013. – С. 51–64.
8. Зеньковский В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – Х. : Фолио ; М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 896 с.

Анотація

Матюшко Б. К. Михайло Драгоманов: позитивістська деконструкція ідейної спадщини Тараса Шевченка. – Стаття.

У статті розглядається спроба деконструкції провідних оцінок образу видатного українського поета, художника й мислителя Тараса Григоровича Шевченка (народний письменник, релігійна людина, політичний ідеолог і діяч, особливо соціаліст), здійснена іншим знайомим представником української духовної культури – Михайлом Петровичем Драгомановим (1841–1895). Згідно з ідеєю науковості як відповідності знань дійсності, вченням про прогрес та ідеалом вільної людини у вільній громаді, у результаті аналізу цих оцінок він доходить висновку про їх неадекватність. Т. Шевченко не може вважатися народним письменником, оскільки його твори не є загальнодоступними, його розуміння християнства більше схиляється до суспільного ідеалу, ніж до власне релігії. Політичний ідеал Т. Шевченка жодним чином не відповідає основним положенням соціалізму. Загалом М. Драгоманов виходить за межі позитивізму, оскільки керується більш загальним ідеалом науки й людини.

Ключові слова: позитивізм, наука, народний письменник, релігійність, соціалізм.

Аннотация

Матюшко Б. К. Михаил Драгоманов: позитивистская деконструкция идейного наследия Тараса Шевченко. – Статья.

В статье рассматривается попытка деконструкции ведущих оценок образа выдающегося украинского поэта, художника и мыслителя Тараса Григорьевича Шевченко (народный писатель, религиозный человек, политический идеолог и деятель, особенно социалист), вытекающих из распространённого понимания его произведений и жизненного пути, предпринятая не менее известным представителем украинской духовной культуры – Михаилом Петровичем Драгомановым (1841–1895). Согласно идее научности как соответствия знаний действительности, учению о прогрессе и идеалу свободного человека в свободной общине (громаде), в результате анализа этих оценок он приходит к выводу об их неадекватности. Т. Шевченко не может считаться народным писателем, поскольку его произведения не являются общедоступными, его понимание христианства более склонно к общественному идеалу, чем к собственно религии, политический идеал Т. Шевченко никоим образом не соответствует основным положениям социализма. В целом М. Драгоманов выходит за рамки позитивизма, потому что руководствуется более общим идеалом науки и человека.

Ключевые слова: позитивизм, наука, народный писатель, религиозность, социализм.

Summary

Matiushko B. K. Mykhailo Drahomanov: positivistic deconstruction of the Taras Shevchenko's spiritual heritage. – Article.

This article demonstrates the attempt of deconstruction main opinions about Taras Shevchenko – the prominent Ukrainian poet, painter and thinker (folk writer, religious man, political ideologist and figure, particular the socialist), formed by usual understanding of his works and way of life. Doer of this attempt is other famous representative of Ukrainian spiritual culture – Mykhailo Petrovych Drahomanov (1841–1895). Analysis of mentioned opinions, completed by Drahomanov concerning the idea of science as conformity between knowledge and reality, doctrine about progress and ideal of free man in free community (hromada) gives reasons to affirmation that mentioned opinions are not adequate. Shevchenko can't be called the folk writer because his works are not simple for the broad masses, his understanding of Christianity is more disposed to social ideal, but not to strictly religion, and Shevchenko's political ideal is not corresponding to main principles of the Socialism. In general, Drahomanov comes out from the Positivism because observes the more wide ideal of science and man.

Key words: Positivism, science, popular writer, religiosity, Socialism.

УДК 141.319.8:[27-423.42]

М. М. Мовчанкандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри педагогіки та суспільних наук
Полтавського університету економіки і торгівлі**СТРАХ І РЕЛІГІЯ У ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ**

Страх, який проник у свідомість особистості, суттєво впливає на її життя. Він може визначати стратегію поведінки людини і суспільства та бути невід'ємним компонентом менталітету будь-якої нації. Дослідження страху як важливого модусу сучасного буття людини стає особливо актуальним у перехідний період розвитку українського суспільства, коли підвищується інтенсивність відчуття страху, і він отримує глобальний характер.

Велику увагу страху приділяли М. Бердяєв, А. Гагарін, А. Камю, О. Логінова, Р. Мей, О. Ранк, Ф. Ріман, Ж.-П. Сартр, П. Тіллх, К. Юнг, М. Гайдеггер, К. Хорні, З. Фрейд, О. Фролова, Е. Фромм, Л. Шестов, І. Ялом, К. Ясперс та ін. Різні аспекти цього феномена аналізували українські вчені І. Бичко, Є. Головаха, Р. Горихова, С. Логвінов, В. Лук'янець, Т. Лютий, Н. Паніна, О. Туренко, Н. Хамітов та ін. Але потрібно відзначити, що у вітчизняній філософській думці і в суміжних дисциплінах ця проблема ще залишається маловивченою. Особливо це стосується аналізу взаємовпливів страху і релігії, рівнів, форм, видів означеного феномена у фокусі філософської антропології. Тому метою нашої статті є розгляд відношення страху і релігії як одного з малодосліджених питань філософії.

Німецько-американський екзистенціальний філософ і протестантський теолог П. Тіллх вважав, що «релігія пронизує або повинна пронизувати все особисте і громадське життя людини, бо все духовне в людині, все те, що реалізується в культурі, за самим змістом і сенсом своїм є релігійним» [4, с. 103].

На ранніх етапах розвитку соціуму релігійних вірувань не існувало через відсутність у первісних людей абстрактного мислення, отже, у них не було «здатності оперувати навіть найпростішими поняттями, зокрема релігійними» [10, с. 34]. Перші релігійні уявлення у сучасному розумінні склались у верхньому палеоліті приблизно 40–20 тис. років до н.е., коли жили люди сучасного антропологічного типу – кроманьйонці, які належать до людей розумних, тобто *homo sapiens* (у них «наявна здатність до абстрактного мислення, а отже, і до певних образних уособлень та віри в них» [5, с. 69]). Учені розрізняють соціальні, пізнавальні (гносеологічні), онтологічні та психологічні передумови виникнення релігії. Соціальні передумови пов'язані із залежністю давніх людей як від сил природи, так і від «таємних» сил суспільного життя. Це, у свою чергу, породжувало відчуття безсилля і зумовило пошуки його причин. Так у людей з'явилися реальні і переплетені з ними – фантастичні уявлення про світ і надприродне. Гносеологічні причини полягають у появі абстрактного мислення в результаті пізнання світу, а це не могло не призвести до помилок, перекирвань, фантастичних уявлень, тобто до релігійних вірувань. Онтологічні причини вказують на те, що свідомість первісних людей почала виходити за межі їжі, продовження роду тощо. Люди почали замислюватися і над кардинальними питаннями свого існування. З'явився перший колективний світогляд – міфологія. Створюючи міфи, спільнота знаходила відповіді на запитання, пов'язані з буттям, що давало можливість певним чином задовольнити свої духовні потреби. Психологічні чинники виникнення релігійної картини світу, на яких ми робимо особливий акцент, засвідчують про величезний вплив обставин психологічного характеру, адже безсилля людей перед силами природи і незрозумілими суспільними проблемами викликало постійну психологічну напругу, яка виражалася у страху.

Виходячи із психологічних аспектів, які, на нашу думку, є найголовнішими у виникненні релігії, багато вчених

(особливо дослідників первісних культур) відзначають, що головною емоцією у первісних людей був страх перед оточуючим світом. Древніх людей лякало багато що – паводки, грози, темрява, дикі тварини, ворожі племена тощо. Вони мали вже досить розвинену уяву, щоб багаторазово збільшувати страху у своїй свідомості. Крім цього, первісні люди мали ще достатній досвід і знання, щоб відрізнити небезпечні явища від безпечних. Основним різновидом страху, який тримав у мобілізаційній готовності весь організм і водночас викликав у свідомості фантастичні картини, які ототожнювалися із дійсністю, був страх смерті. Він спонукав людей до послаблення розумного відображення світу і сприяв виникненню релігійних поглядів.

Через виникнення первісних релігійних вірувань (передусім тотемізму, фетишизму, магії, анімізму) і встановлення певної символічної матриці архаїчна людина намагалася позбутися неймовірного стресового стану, який неминуче був ключовою характеристикою первісності. Тотемізм – це форма релігії, де люди вірили, що вони генетично походять від якогось тотема – тварини, рослини. Зливаючись із тотемом, первісний індивід почав відчувати себе захищеним. Завдяки належності до того чи іншого тотема, а дещо пізніше – до встановленої «сітки» ритуалів, яка охопила всі сфери діяльності, здійснюється упорядкування життя людей перед величезною кількістю первісних страхів. Анімізм (віра в існування духів, душ, у так звану невидимену динамічну субстанцію, яка живе у будь-якому предметі, істоті) позбавляв індивіда проблеми психологічного усвідомлення смерті, народження, сну, зачаття тощо. Магія (віра в те, що між діями людей та результатами цих дій є реальний надприродний зв'язок) дозволяла людині змусити сили, які керують світом (зокрема, і людьми), діяти згідно з людською волею і бажанням.

Думки про страх як причину виникнення релігійних вірувань беруть свій початок від античних теорій походження релігії. Ми можемо стверджувати, що в античному світі з'явилася теорія страху, яка звучала у філософських концепціях Демокріта, Епікура, Лукреція Кара та ін. і засвідчувала про появу релігії, спричиненої почуттям страху, яке «породжене пануванням над людиною чужих для неї зовнішніх сил, невизначеним майбуттям, неминучістю смерті тощо» [11, с. 322]. Давньоримський філософ Лукрецій Кар писав: «Перших богів на землі створив страх» [11, с. 322]. А в I ст. римський поет Стацій у своїй міфологічній поемі «Фіваїда» також говорив, що «богів першим на землі створив страх» [12].

У добу Просвітництва французькі філософи-вільнодумці П. Гольбах, Д. Дідро, К. Гельвецій, Ж. Мельє та ін. говорили, що будь-яка релігія – це продукт людського страху, неуправління й обману. Страх у виникненні релігійних поглядів відігравав одну із провідних ролей. На думку П. Гольбаха, «страх є психологічним рівнем проблеми існування релігії: невідомі явища природи породжують у людей почуття занепокоєння, нестійкості, небезпеки і тривоги» [16, с. 58].

Відомий російський філософ І. Ільїн вважав, що не всі релігії народжуються через страх, а лише деякі, наприклад, «африканські негри у своїй масі передусім бояться темряви і ночі, злих духів, чаклунства, смерті. В боротьбі з цим страхом й експлуатації його в інших і складається їхня релігія» [7].

Означені нами причини виникнення релігії не діяли окремо, вони функціонували в комплексі (разом), зумовлюючи одна іншу, взаємодоповнюючи, взаємопідсилюючи, набуваючи особливої ваги в різних умовах.

Філософи, науковці і самі служителі культів наголошують, що релігії у світі є частиною людської культури. На

думку протоієрея О. Менья, «вони виростають разом з поривом людського духу до вічності, до невмирущих цінностей» [9, с. 3]. Але слід ще раз підкреслити, що саме страх відіграв надзвичайну роль у появі релігії. Первісних людей лякали землетруси, грім, блискавка, паводок, дикі тварини, темрява, буревії, вулкани, дивні звуки в лісі, агресивні сусідські племена тощо. У цих людей ще не було достатніх знань і досвіду, а це, у свою чергу, не давало можливості відрізнити реальні небезпеки від нереальних. «Щоб якось умилювати ворожий до себе світ, знайти з ним спільну мову, люди почали «олюднювати» природу, вважати її живою. Коли дерево, річка чи вулкан стають «живими» істотами, з'являється можливість «домовитися» з ними і за допомогою дарів чи молитов відвести від себе біду» [17, с. 402]. З'явилися жерці, чарівники, шамани тощо, які могли (на думку загалу) «домовлятися» із духами, що населяли світ і керували всіма процесами. Р. Хаббард (1911–1986), американський письменник-фантаст, засновник саєнтології і діанетики, в романі «Страх» писав: «Моєю метою було довести, що демони і дияволи – це хитре творіння тих, хто у прагненні підкорити собі своїх співплемінників спочатку придумував для них джерело страху, а потім виступав у ролі посередників...» [17, с. 404]. Чим більше страху «наганяли» жерці на народ, тим більшим авторитетом вони користувались [17, с. 405]. «Домовлятися» із безмірно великою кількістю надприродних істот було дуже складно. Тому на наступній стадії розвитку релігії кількість богів зменшилась, а потім було здійснено перехід від політеїзму (багатобожжя) до монотеїзму (єдинобожжя). Слід зауважити, що релігійний страх – це не що інше, як страх перед богом, божествами, духами (злими і добрими), божественним покаранням, несамолюбими муками тощо.

У Стародавньому Єгипті в період правління фараонів XVIII династії (1550–1292 до н.е.), куди входили Яхмос I, Аменхотеп I, Тутмос I, Тутмос II, Хатшепсут (перша жінка-фараон), Тутмос III, Аменхотеп IV, Аменхотеп IV (Ехнатон), Тутанхамон, Ай (Ейе), Хоремхеб, вважалось, що «зміна Порядку і потрясіння богині рівноваги Маат пробуджує загальний страх. Єгиптяни дуже боялися помсти богів, тому потрібно було робити все можливе, щоб запобігти Хаосу, поверненню до початкової стадії і загибелі цивілізації» [3, с. 42]. У розумі цих людей постійно була присутня думка про те, як би не розгнівати божество, адже на винуватців неодмінно чекало жорстоке покарання.

Давні греки і римляни у своїх творах висловлювали думку про існуючий світ як нескінченний, вічний і ніким не створений (на відміну від монотеїстичної християнської релігії). Люди спостерігали за природою, взаємодіяли з нею і водночас боялися її. Вони ще не могли раціонально пояснити багатьох сил природи, природних явищ. З'явилися сумніви і не зовсім сміливі та переконливі уявлення про те, що світ і людей створили не боги, а самих богів витворили люди, які боялися багато чого у цьому світі. Отже, перших богів на Землі створив страх. Це прямо чи опосередковано звучало в роздумах Демокріта, Епікура, Діодора Сіцилійського, Петронія, Лукреція Кара, Лукіана із Самосати та багатьох інших. У подальшому ці погляди підхопили і розвинули у своїх натуралістичних концепціях Т. Гоббс, Д. Юм, Г. Гегель, Л. Фейєрбах, Д. Штраус, Ф. Ніцше, Ф. Енгельс та ін. Дослідник Б. Куценок стверджує, що «можна з певною умовністю сказати, що богів породила незадоволеність людей собою» [8, с. 86]. Ця незадоволеність, на його думку, викликана передусім «страхом і почуттям безсилля перед природою» [8, с. 86]. Страх став тією сутнісною причиною, яка призвела до релігійних поглядів.

У першій світовій релігії – буддизмі – страх посідає своє належне місце. У той час, коли засновник буддизму, царевич Сіддхартха Гаутама, дізнавшись, що життя – це не суцільна радість, а швидше навпаки – страждання, він, побачивши чотири знамення, вирішує покинути свою тимчасову ізоляцію (яку йому ще від народження створив батько Суддходана, щоб Сіддхартха жив у постійному достатку й успадкував від нього в майбутньому царство, а не став іде-

ологічним, релігійним реформатором), палаці, дружину і народжену нею дитину (сина Рахулу) для того, щоб побачити, яке воно є справжнє життя. Сіддхартха Гаутама переймався страхом. Він, як і всі люди, боявся постаріти, захворіти і померти. Але, щоб збагнути, що являє собою життя, необхідно в нього піти, бути в ньому, а вже потім робити про нього якісь висновки. У численних версіях легенди про буття і діяння Будди підкреслюється, що особливим страхом, який міг стримати Гаутаму піти з розважливого, безтурботного життя, була боязнь побачити щойно народженого дружиною Яшодхарою сина. Страх ґрунтувався на тому, що у нього (Сіддхартхи) просто не вистачить рішучості покинути дім, адже людині надзвичайно тяжко відмовитись від того, що вона дуже любить. Він силою волі відмовився подивитись на свого первістка. У подальшому ми бачимо ще й вияв маніпуляції страхом у новонароджуваному віровченні. Це яскраво видно у прагненні злого демона (нечистої сили) Мари (в мить перед просвітленням розуму Сіддхартхи), якщо не звабити Гаутаму земними насолодами, то налякати його, щоб він відступив від свого задуму. «Зваблюючи праведника, Мара приймав різні лики, зокрема прикидався прекрасною жінкою» [1, с. 13]. Але звабити Сіддхартху Марі так і не вдалося, він відступив, а царевич буквально відразу став просвітленим знаннями, тобто Буддою, який висуне потім свої знамениті «чотири благородні істини», що будуть давати можливість людям вивільнятися від страху.

Згідно із буддизмом людина лише тоді може успішно розпочинати долати страх, коли вона позбавиться від його причин, умов та наслідків. Це означає, що особа повинна заспокоїтись (усунути зайві емоції), подолати зумовлені дії і тенденції (не що інше, як карму), позбутися повсякденних моделей поведінки тощо. Люди, на відміну від тварин, для боротьби зі страхом застосовують абстрактне мислення (логіку, міркування та здатність розуму проникати в сутність речей (у нашому випадку – це намагання збагнути страх). Якщо індивід зрозумів страх, то він (страх) із негативного елемента перетворюється на позитивний, тобто стає другом і помічником. Адже страх у свідомості людини з'являється в результаті незнання і нерозуміння. Зрозуміти його означає не що інше, як зрозуміти самих себе. Важливе значення тут має час. У жодному разі людина не повинна втрачати догоригодинний час і вести себе невизначено, щоб страх не замулювався у ній і не охопив повністю усе її єство.

У деяких релігіях кардинального страху страху смерті нібито й не існує. Це пов'язано передусім зі ставленням релігії до самої смерті. У багатьох східних релігіях людина все життя повинна готуватися до смерті, де її (смерть) часто сприймають як позбавлення від страждань і навіть прагнуть померти. Якщо особа помирає, то не прийнято плакати, а навпаки – потрібно радіти (в індуїстській культурі вважається за щастя, коли людина померла і залишила після себе дітей, онуків). Далай-лама Тибету Тенцзін Г'ятцо неодноразово говорив, що жодна людина не може уникнути смерті, і з цього приводу не потрібно турбуватись. «Для мене смерть схожа на заміну старого одягу, який порветься і зноситься: це смерть оболонки моєї душі, але не кінець сам по собі» [6, с. 2].

У монотеїстичних релігіях – християнстві й ісламі – страх виражається у вигляді боязні чи жаху. Ці віровчення вважають, що означені вади неодмінно потрібно подолати, або ж не допустити до них. Страх у людини з'являється тоді, коли вона скоїла якийсь гріх, і цим обов'язково має скористатись нечиста сила, яка використовує страхи для своїх цілей. Християни вважають, що страх закладений у самій суті людини, він є результатом гріхопадіння. У Святому Письмі сказано, що Адам і Єва «почули голос Господа Бога, що ходив у раю у час прохолоди дня; і сховався Адам і жінка його від Господа Бога між деревами раю. І звернувся Господь Бог до Адама, і сказав йому: де ти? Він сказав: голос твій я почув у раю, і убоявся, тому що я голий, і сховався» (Бут. 3:8-10). Після того, як Адам з'їв заборонений плід з дерева пізнання добра і зла, «думка про здійснений злочин заповнила його душу жахом», і м'який клімат Едему для винної пари «став холодним і непривітним. Любов і світ, що на-

повнювали перед цим їхні серця, змінилися усвідомленням гріха, страхом перед майбутнім, душевною порожнечою» [13, с. 57]. Правовірні стверджують, що Бог-Отець переживав неймовірний біль, коли його улюблений Син з'явився перед Ним, обтяжений почуттям страху, невідомим йому раніше. «З цього часу страх став невід'ємною частиною життя людини. Ось чому люди бояться проходити під сходами, бояться чорного kota і числа 13, бояться встати з лівої ноги і ходити повз кладовище» [2, с. 2].

Християнське віровчення протиставляє страх свободі. Воно повідомляє, що особистість, яка не боїться смерті, – повністю вільна. Християнство акцентує увагу передусім на свободі від страху (це не стосується «страху Божого», адже це поняття, згідно з християнськими канонами є однією з головних добродішностей адептів цієї релігії). Лише той є справжнім християнином, хто покірливий (смирений) перед Богом. Покірливість слід розуміти не як приниження людини чи якусь м'якотілу байдужість, а як вищу форму безстрашності.

В ісламі, так як і в християнстві, люди бояться розгнівати Бога, адже за це на них чекає розплата – муки пекла. Аллаха потрібно прославляти і водночас боятися. «Ті, які увірували! Бійтесь Аллаха, і нехай душа подивиться, що вона приготувала на завтрашній день. Бійтесь Аллаха, адже Аллах відає про те, що ви робите. Не уподібнюйтесь тим, хто забув Аллаха» (Коран, 59:18-19). Шайтан (злий дух, ворожий Аллаху і людям; ця нечиста сила має подібні функції із християнським дияволом) постійно вселяє страх у людей, є джерелом бід, нещастя; він – ворог спасіння людства. Безграмотну (некультурну) людину цей страх паралізує, позбавляє розуму, може спонукати до необдуманих дій і вчинків, які призводять до жахливих наслідків. Віруюча особистість сподівається на Аллаха і не втрачає контроль над собою, зберігає спокій та ясність розуму, робить аналіз своєї поведінки і діяльності, успішно йде до жаданого результату. Таким чином, важливо підкреслити, що в мусульманському віровченні (так само, як і в християнстві) існує різновид страху, який є вищою добродішністю, тобто він – благородний страх, страх Божий. Його пов'язують з абсолютною любов'ю до Аллаха. У кожного правовірного повинен обов'язково бути цей страх.

З. Фрейд вважає, що у відносинах віруючої людини до Бога є багато від відносин до батька з боку маленької дитини, яка, з одного боку, боїться його і терпить покарання від нього, часто навіть не розуміючи логічно його вчинків, а з іншого – завжди може розраховувати на його захист, допомогу і підтримку [17, с. 404]. Чим більш незрозумілим є щось для людини, тим значно більший страх воно може викликати (яскравим прикладом є обряди перших християн, які були прості і зрозумілі та проводились рідною мовою, але вже в Середні віки вся церковна служба здійснювалася латинською мовою, чужою для більшості мешканців Європи) [17, с. 404–405].

Дві частини Біблії (Святого Письма) християн сильно відрізняються за своїм психологічним навантаженням: якщо Новий Заповіт більш просякнутий ідеєю любові, то у Старому Заповіті переважає ідея страху перед Господом. Думка про безумовну наявність страху перед Господом є в обох частинах Святого Письма, що легко підтверджується відповідними місцями з нього: «Служіть Господу зі страхом і радійте з тремтінням», вказано в другому псалмі Давида (Псалом 2; 11). «Отож, мої любі, як ви завжди були слухняні не тільки в мій присутності, але значно більше тепер, у мій відсутності, зі страхом і тремтінням виконуйте своє спасіння», говорить апостол Павло у посланні до филип'ян (гл. 2; 12) [17, с. 414].

Ю. Щербатих підкреслює, що якщо «страху перед Богом виявляється недостатньо, то церковники викликають на світ божий диявола» [17, с. 414–415]. Ще в епоху Просвітництва зазначалось, що християнська релігія схожа на медаль – на одному боці у неї Бог, а на іншому – Сатана. «Диявол, у будь-якому випадку, не менш необхідний духовенству, ніж бог; адже багато зиску отримують священники з боротьби між

богом і дияволом, щоб погодитись на примирення цих ворогів, на єдиноборстві яких базується їх існування і доходи (П. Гольбах)» [17, с. 415]. За два останні тисячоліття церковники створили ціле вчення про диявола – так звану демонологію (дослідники зазначають, що демонологія – це «уявлення про духів природи, домашніх духів, чаклунів, відьом, «божих людей», водяних та ін.» [14, с. 8–9]), якої не було у витоках християнства. Але ідея Сатани виявилась настільки привабливою і так успішно вселяла страх людям, що в добу Середньовіччя стала майже центральною у християнській науці [17, с. 415]. Для боротьби з дияволом і його слугами, а точніше – для нагнітання масового страху й істерії, існувала «свята» інквізиція, служители якої тортурами і погрозами добивались від людей зізнання у змові з дияволом [17, с. 416].

Зі страхами безпосередньо пов'язані смертні гріхи. Християнство акцентує увагу на таких гріхах, як: гордіня, марнославство, користолюбство (жадібність), гнів, обжерливість (черевоугодництво), зневіра, хтивість (блуд), заздрість, лінивість, нестриманість, нечистота. Гріх – це «залежність і страх, стрес і депресія» [15].

Прямим результатом дії страху на людей (згідно із християнським віровченням) може бути насилля і гнів, які ця релігія засуджує. Насилля – це спроба маніпулювати кимось, підкорити його, повернути контроль над ним тощо за допомогою страху. Відома ще й психологічна форма маніпуляції, яка може давати свої результати без застосування прямого насилля. Гнів – це сильне нервово збудження, що проявляється у злості індивіда до певного об'єкту, а то й до цілого світу.

Віруючі не повинні боятись втратити ні фізичні (майно, здоров'я, життя), ані символічні (репутація, повага, статус) цінності. Вони мусять знати, що кожна людина тимчасова у цьому світі, їй нічого не належить. На все є воля Бога. Головне – це надія на Бога, адже всі значні цінності християнина перебувають поза межами цього життя. Людині потрібно змиритись і діяти згідно з волею Божою, не проявляти при цьому насилля і гніву, а бути безстрашною (тобто покірливою).

Християнство стверджує існування двох видів страху – плотського страху та страху Божого. Плотський страх є презумпцією диявольської сили, тобто Сатани, який не в змозі підкорити дух, але здатен впливати на тілесність (плоть) людини. Тілесні (плотські) страхи ще називають диявольськими (сатанинськими) страхами, де розрізняють соціальні страхи, фізичні страхи та страхи майбутнього. Від диявольських страхів індивід може позбутись. Насамперед він повинен визнати існування в себе такого страху. Далі мусить дослідити його й уявити, що це очікуване чи неочікуване зло відбулось із ним, але для правовірного християнина важливо знати й те, що, перебуваючи в такому складному стані, його можуть покинути всі (або майже всі), але Бог його не залишить, він завжди з ним. Потім за допомогою читання Біблії (Слова Божого) та церкви, використовуючи молитви, індивід може позбутися залежності від страху й отримати спокій і любов. Християнське віровчення закликає людей не бути пасивними, бездіяльними, а просить допомагати й іншим перемогти плотські страхи.

Подальші наукові дослідження феномена страху потребують його теоретичного опису, вимагають поглибленого різнобічного вивчення полівекторних проблем, пов'язаних із природою виникнення, релігією, онтологією, феноменологією, функціями, моральними і духовними складовими тощо. Важливість вивчення проблеми страху ще й у тому, що вона сягає перших спроб осмислення людьми свого призначення на землі і у світі.

Література

1. Будда // 100 человек, которые изменили ход истории. – 2008. – № 26. – С. 1–31.
2. Буйон А. Победим призрак страха / Алехандро Буйон // Вечное сокровище. – 2012. – № 2 (107). – С. 2.
3. Ванцайек В. Великие загадки Древнего Египта / Виолетта Ванцайек. – М.: Ломоносовъ, 2011. – 224 с.

4. Гараджа В.И. Протестантизм / В.И. Гараджа. – М. : Политиздат, 1971. – 200 с.
5. Докаш В.І. Загальне релігієзнавство : [навч. посіб.]. – 2-ге вид., доопр., доп. / В.І. Докаш. – Чернівці : Наші книги, 2012. – 784 с.
6. Зотов А. Далай-лама Тибета: «Я лично видел случаи переселения душ» / А. Зотов // Аргументы и факты в Украине. – 2003. – № 14. – С. 2.
7. Ильин И.А. О православии и католичестве / И.А. Ильин // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.dorogadomoj.com/dr169ili.html>.
8. Куценко Б.М. Эмоции и религия / Б.М. Куценко. – К. : Политиздат Украины, 1982. – 103 с.
9. Мень А. Христианство / А. Мень // Литературная газета. – 1990. – № 51. – С. 3.
10. Релігієзнавство : [підруч.] / за ред. О.П. Сидоренка. – К. : Знання, 2008. – 480 с.
11. Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
12. Стаций Публій Папиний. Фиваида // Публій Папиний Стаций ; [пер. с латин. Ю.А. Шичалин]. – М. : Наука, 1991. – 352 с.
13. Уайт Э. Патриархи и пророки / Эллен Уайт ; [пер. с англ.]. – Заокский : Источник жизни, 1998. – 752 с.
14. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упор. А.П. Пономарьов, Т.В. Косміна, О.О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – 640 с.
15. Христианство – свобода от страха [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.nenadoada.ru/kak_byt_khristianinom/khristianstvo_svoboda_ot_strakha.
16. Фролова О.С. Феномен страха в культуре : дис. ... канд. филос. Наук : спец. 24.00.01 / О.С. Фролова. – Ростов-на-Дону, 2006. – 133 с.
17. Щербатых Ю.В. Психология страха: популярная энциклопедия / Ю.В. Щербатых. – М. : Эксмо, 2007. – 512 с.

Анотація

Мовчан М. М. Страх і релігія у філософсько-антропологічному дискурсі. – Стаття.

У статті зроблено філософсько-антропологічний аналіз відношення страху і релігії як важливої проблеми життя людини. Показано соціальні, онтологічні, гносеологічні та психологічні передумови виникнення релігії. Акцент зроблено на психологічних чинниках релігійних вірувань, які автор вважає одними з найголовніших. Серед них яскраво виокремлюється страх (насамперед страх смерті), який відіграв надзвичайну роль у становленні і розвитку релігійного світогляду людей. Розглянуто місце і значення страху у філософських і релігійних міркуваннях відомих особистостей в античні часи, що знайшло своє відображення і в роздумах мислителів майбутніх століть. Простежено роль досліджуваного феномена у світових релігіях – буддизмі, християнстві та ісламі. Вказано на специфічні методи боротьби зі страхом, які пропонують ці віровчення. Для adeptів цих релігій вони (методи) дають позитивний ефект. Виокремлено також своє-

рідне ставлення східних релігій (зокрема, буддизму) до смерті, яке допомагає долати людям трагізм майбутнього небуття.

Ключові слова: страх, релігія, передумови виникнення релігії, страх смерті.

Аннотация

Мовчан М. М. Страх и религия в философско-антропологическом дискурсе. – Статья.

В статье сделан философско-антропологический анализ отношения страха и религии как важной проблемы жизни человека. Показано социальные, онтологические, гносеологические и психологические предпосылки возникновения религии. Акцент сделан на психологических факторах религиозных верований, которые автор считает одними из главных. Среди них ярко выделяется страх (прежде всего страх смерти), который сыграл чрезвычайную роль в становлении и развитии религиозного мировоззрения людей. Рассмотрено место и значение страха в философских и религиозных рассуждениях известных личностей в античные времена, что нашло свое отражение и в раздумьях мыслителей грядущих веков. Прослежена роль исследуемого феномена в мировых религиях – буддизме, христианстве и исламе. Указано на специфические методы борьбы со страхом, которые предлагают эти вероучения. Для адептов данных религий они (методы) дают положительный эффект. Выделено также своеобразное отношение восточных религий (в частности, буддизма) к смерти, которое помогает преодолевать людям трагизм будущего небытия.

Ключевые слова: страх, религия, предпосылки возникновения религии, страх смерти.

Summary

Movchan M. M. Fear and religion in the philosophical-anthropological discourse. – Article.

The article made a philosophical-anthropological analysis of the relationship of fear and religion as important problems of human life. Social, ontological, epistemological and psychological preconditions of religion are shown. Psychological factors of religious beliefs, which the author considers to be one of the most important, are emphasized. Among them fear (especially the fear of death) particularly stands out, it has played an extraordinary role in the formation and development of the religious outlook of people. The place and importance of fear in the philosophical and religious arguments of the famous people in ancient times, which is reflected in thought of the thinkers of the ages to come, is considered. The role of the investigated phenomenon in world religions – Buddhism, Christianity and Islam is highlighted. Specific methods of dealing with the fear that offered by these beliefs are identified. For the adherents of these religions, they (methods) have a positive effect. Peculiar attitude of Eastern religions (especially Buddhism) to death, which helps people to overcome the tragedy of future non-existence, is emphasized.

Key words: fear, religion, preconditions of religion, fear of death.

УДК 1(314/316)

О. Г. Найдъонов

кандидат філософських наук, доцент,
докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти
Інституту вищої освіти
Національної академії педагогічних наук України

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОГО ДИСКУРСУ МЕРЕЖЕВОГО СУСПІЛЬСТВА: ПЛЮРАЛІЗМ І МІЖДИСЦИПЛІНАРНІСТЬ

Сучасний дискурс мережевого суспільства є актуальною потребою правильного орієнтування в нових соціальних реаліях і спрямування суспільного та державного розвитку в корисному для людства напрямку. Мережеве суспільство є однією з найпекучіших теоретичних проблем сучасної соціально-філософської думки, оскільки позначає сутнісну характеристику соціальних процесів, які зародились і розгортаються у суспільстві протягом останньої чверті століття.

Інтернет і сучасні комунікаційні технології надали людині нові можливості комунікації, усунули багато перешкод, полегшили можливість прямого спілкування і взаємодії між людьми. Однак дослідники відзначають і певні складнощі, зокрема, на думку М. Ілляхової, глобальна проблема сучасності полягає у відставанні темпів розвитку компетентності сучасної людини від темпів цивілізаційних змін [1, с. 284]. Справді, в суспільстві потрібно підтримувати розвиток морально-інтелектуального рівня людини, її комунікаційних компетентностей з урахуванням сучасних способів комунікації. Зміни в соціальному житті настільки різкі, інтенсивні і динамічні, що вже не можна уявити фінанси, індустрію, освіту, науку тощо без використання сучасних комунікативних пристроїв (чи як їх модно називати – гаджетів) і комунікативних технологій, заснованих на цифровому обміні інформацією.

Теоретико-методологічними особливостями сучасного дискурсу мережевого суспільства цікавились деякі українські дослідники. Так, І. Гавриленко серед найвідоміших дослідників, для яких мережеве суспільство є домінантним об'єктом аналізу, обрав для аналізу постаті Р. Коллінза (Rendall Collins) і М. Кастельса (Manuel Castells) [2]. С. Савельєва, розглядаючи проблеми визначення поняття «мережеве суспільство», звертається до теоретичних надбань багатьох дослідників, серед яких варто виокремити П. Бурдьє (Pierre Bourdieu), Ж. Дельоза (Gilles Deleuze) і П.-Ф. Гваттарі (Pierre-Félix Guattari). Важливим є те, що ця дослідниця, шукаючи підстави для визначення сучасного суспільства як мережевого, окреслює такі вирішальні фактори його становлення: збільшення ролі інформації в житті суспільства, збільшення частки комп'ютерних комунікацій, створення глобального інформаційного (комунікативного) простору, і, відповідно, зміна самої соціальної реальності, в якій усі основні сфери життєдіяльності ґрунтуються на «мережевій логіці» [3, с. 91].

Дискурс відразу двох типів суспільств – мережевого й електронного розглядає Л. Городенко, яка, узагальнюючи соціально-філософські здобутки М. Кастельса, М. Маклюєна (Herbert Marshall McLuhan), Д. Тапскотта (Don Tapscott), О. Гриценко, Г. Камаралі, робить такий висновок: «Мережева комунікація як гарант налагодження зв'язків між соціальними формаціями, групами та індивідами не залежить від умовностей, визначених традиціями соціальних адаптерів. Можливість реалізації вільного, без обмежень спілкування є передумовою подальших трансформацій мережевої комунікації у структурі соціальної комунікації мережевого суспільства» [4, с. 58]. На думку Л. Городенко, мережеве чи електронне суспільство є однією з концептуальних форм розвитку інформаційного суспільства, в якому мережева комунікація відіграє домінантну роль, а соціальні складники визначають підвалини побудови віртуальної спільноти. Для реалізації усіх вимірів спілкування у цьому суспільстві потрібні технології та технологічні засоби.

Вказані науковці досліджують сучасний дискурс мережевого суспільства в контексті своїх дослідницьких задач. Праць, які б узагальнювали особливості сучасного дискурсу мережевого суспільства, виявити не вдалось. Тому вбачається потреба в дослідженні, яке повинно заповнити цю теоретичну прогалину.

Стаття має своєю метою обґрунтування твердження про те, що плюралізм і міждисциплінарність є основними теоретико-методологічними особливостями сучасного дискурсу мережевого суспільства.

У наш час ядром мережевого суспільства є мережа Інтернет, яка, активно змінюючись і розвиваючись, істотно ускладнює розробку теорії мережевого суспільства, яка б передбачила всі аспекти Інтернету та тих соціальних змін, які він спричиняє в економіці, науці, культурі, комунікації. На сьогодні в соціальній філософії та соціології немає одноголосно визнаного поняття, яке повною мірою визначало б термін «мережеве суспільство», його властивості та межі. Тому цілком виправдано російські дослідники Л. Саєнко та М. Єгоров висунули власне припущення, засноване на аналізі сучасного соціуму і його сучасних трансформацій під впливом інформаційно-технічного чинника. Ось властивості, які, на думку російських соціологів, притаманні мережевому суспільству:

- люди в сучасному суспільстві стають усе більш прихильними до інтернет-комунікації;
- мережева комунікація сприяє більшій відкритості суспільства, державному апарату стає усе складніше приховувати інформацію від населення;
- в Інтернеті збільшується видимість соціальної рівності: на зміну ієрархічним вертикальним соціальним зв'язкам приходять горизонтальні, в яких усі учасники рівні;
- ядром мережевого суспільства є мережа Інтернет, що дає можливість вести мережеве спілкування народів у планетарному масштабі;
- нічим не обмежена громадянська взаємодія в режимі онлайн дозволяє членам соціуму контактувати як між собою, так і з органами управління та влади в будь-який зручний для них час;
- мережеві комунікації мають потенціал для вирішення багатьох соціальних проблем, що існують на сьогодні;
- негативними явищами процесу інтернет-комунікації є всюдозволеність і неконтрольованість, які призводять до різних видів незаконної діяльності (наприклад, протистояння державній владі, інтернет-шахрайство тощо) [5, с. 89].

Крім трансформації сучасної соціальної структури в контексті розвитку інформаційних технологій і аналізу поняття мережевого суспільства, Л. Саєнко та М. Єгоров піднімають питання про мережеву комунікацію як про фактор, який починає грати одну з головних ролей у формуванні нового типу суспільства. Порушуючи питання розвитку горизонтальної мережевої структури, яка приходить на зміну вертикальним управлінським зв'язкам і стає основою соціуму, дослідники роблять висновок, що в результаті цього суспільство набуває нового вигляду, стає більш незалежним від державної влади в інформаційному та комунікативному аспектах. На їхню думку, соціальні мережі, які виходять на перший план завдяки своїм комунікативним можливостям, дозволяють кожній людині задовольняти свої інтереси, наприклад, у спілкуванні чи в інформації. У цьому ж контексті вони приділяють увагу такому важливому щодо

трансформації суспільства процесу, як глобалізація. Як вважають Л. Саєнко та М. Єгоров, розвиток економічного, політичного, освітнього життя в умовах мережевого суспільства переходить у зовсім інше русло.

Мережеве суспільство досліджується також політологами. Російські автори О. Морозова, І. Мирошніченко, Н. Рябенко намагаються інтегрувати мережевий підхід і теорію фронтира для того, щоб довести можливість розвитку евристичного потенціалу цієї теорії у виявленні закономірностей еволюції рухомих кордонів мережевого суспільства. Запозичивши розроблену американським істориком Ф. Тьорнером і його послідовниками головну ідею теорії фронтира, російські політологи розкривають можливості цієї теорії стосовно дослідження соціального, зокрема мережевого, простору. Дослідники обґрунтовують і дають характеристику основним етапам розвитку мережевого фронтира, виявляють і розглядають деякі його маркери, даючи йому таке визначення: «Під фронтиром мережевого суспільства, або мережевим фронтиром, ми розуміємо рухливий кордон простору контакту, взаємовпливу і взаємопроникнення соціальних та культурних практик мережевого суспільства і попередніх цивілізаційних соціальних і культурних практик» [6, с. 86]. На їхню думку, будь-яка рухома межа є потенційно конфліктною ділянкою культурного простору, передбачає наявність Іншого, кордонів між Своїм світом і світом Чужого. «Парадоксально, але в мережевому фронтірі відбувається інверсія опозиції Свій – Чужий: чужою, незрозумілою, а тому ворожою постає культура мережевого простору» [6, с. 86]. Сучасні політичні процеси, наростання нелінійності і невизначеності розвитку актуалізують фронтірний дискурс у політичних дослідженнях.

Людське суспільство перебуває в умовах дисбалансу. Нелінійність процесів, що протікають у мережевому суспільстві, є предметом аналізу дослідників у галузі синергетики, одним з яскравих представників якої є бельгійський хімік І. Пригожин (1917–2003), на думку якого, життя можливе лише у відкритих системах, які обмінюються матерією, енергією та інформацією із зовнішнім світом. «Суспільство – це нелінійна система; дії одного впливають на дії інших, – стверджує І. Пригожин. – Ця нелінійність підвищується з ростом суспільства» [7, с. 25]. Вчений пропонує розрізняти тривіальні біфуркації і біфуркації, які справді ведуть до нових соціально-історичних систем. Прикладом останньої є відкриття сільського господарства і металургії – біфуркація неоліту, яка призвела до складної ієрархії суспільства. Соціальна біфуркація, яка пов'язана з використанням викопних джерел енергії (вугіллям і нафтою), призвела до індустріального суспільства. Сучасна інформаційна технологія, яка є частиною технологічної біфуркації, що почалась наприкінці XIX століття і тривала протягом XX століття, веде до мережевого суспільства.

І. Пригожин задається питанням, якими можуть бути наслідки нинішньої біфуркації? «Завдяки її масштабам ми можемо очікувати зростання ролі нелінійності і тому укрупнення флуктуацій і більшої нестабільності», – є його відповідь. Позитивну частину технологічної революції він вбачає у зменшенні нерівності: «На початку XX століття був розрив між «цивілізованими» і «нецивілізованими» (народами. – О. Н.); до останніх звертались трохи краще, ніж до тварин. За сто років нерівність між класами суспільства теж скоротилась, як і нерівність у сім'ї. Але ми все ще далекі від задовільного стану. Є спроби кількісно визначити цей розрив. Судячи з того, що я читав, розрив за часів Людовика XIV був один до п'яти, в 1970-ті роки – один до ста і зараз – один до більш ніж 4 000. Виникає великий розрив у знанні. Ця проблема оновлює свій зміст у мережевому суспільстві. За словами О. Тоффлера, «неграмотний майбутнього – це не той, хто не вміє читати. Ним стануть ті, хто не вміє вчитись». Цілі і пріоритети освіти повинні змінюватись у бік ідеалу безперервного навчання» [7, с. 27].

Засновані на лінійних моделях прогнози мережевого суспільства поступово відходять у небуття. Реальні факти соціального життя не вписуються у традиційно лінійний

погляд, вражають спостерігачів своєю несподіваністю. Прийняття самоорганізаційних законів як підстави соціальних змін дозволяє повною мірою осягнути принципову нелінійність суспільних процесів, яка повністю спростовує попередні соціально-філософські уявлення про історію суспільства як рух від простого до складного, як суцільну еволюцію і прогрес. В основі соціальної динаміки лежить цілий спектр політичних, економічних, соціальних, культурних, науково-технічних, психологічних, навіть біологічних факторів, якими не можна нехтувати, намагаючись уявити загальну картину соціотрансформаційних змін. На думку українського соціально-філософського дослідника Л. Беззенка, нарізла необхідність у виявленні деякого інтегруючого фактора, який би підсумував усі перераховані складові. В рамках самоорганізаційних уявлень така можливість відкривається. Таким інтегруючим фактором можна вважати рівень соціальної ентропії, яка визначається у термінах життєвого світу особистості тим інтегральним переживанням світу, яке і концентрує в собі на глибинному рівні всі складові людського існування» [8, с. 121].

Усе більше дослідників схиляються до думки про обмеженість погляду на природу науки як виключно раціональну [9]. Виникає потреба звернутись до наукових практик в єдності їхньої раціональності та ірраціональності, індивідуальності і соціальності, духовності і тілесності. У зв'язку з цим філософ науки І. Добронравова, аналізуючи постнеокласичні практики повсякденності, зауважує: «Елементами соціальних середовищ, особливо які цікаві для людини, є самі люди. Можливі параметри порядку, які характеризують структури-аттрактори в таких середовищах, визначаються керівними параметрами. Для соціуму – це ціннісні вподобання людей, які характерні для їхньої культури і їхнього часу. Такі керівні параметри, як правило, є довгоживучими. Однак вони все ж можуть змінюватись. Зміна обставин життя, вплив інших культур у нашому світі, що глобалізується, змінюють і спосіб життя, й особисті вподобання, а значить, міняється соціальне середовище, тобто, наприклад, на зміну аттрактору сподівань підтримки з боку держави може прийти аттрактор підприємливості й особистої ініціативи» [10, с. 27–28]. Саме цінності є основою соціокультурних практик людей у складних нелінійних ситуаціях комунікативної дії. Здатність людини протистояти спокусам світу, які штовхають її, щоб зробити зло, забезпечують відповідні цінності. Вони органічно поєднуються з рефлексивністю, незважаючи на неможливість їх емпіричного вимірювання, що переконливо показав В. Лефевр у своїй «Алгебрі совісті» [11].

Мережа є ключовим поняттям сучасного соціально-філософського дискурсу мережевого суспільства. Вона є системою, яка організовує процес комунікації. В. Аршинов дає таке визначення мережі: «Одне з визначень мережі Інтернет ... можна дати через утвердження глобальної комп'ютерної мережі як синергетичного поєднання комунікацій, поєднаного з актами пізнання і створення механізмів когерентності особистості смислутворюючих систем» [12, с. 118]. Сучасні мережеві дослідження немислимі без головного поняття, яке позначає породження і формування мережі, – синергетичне сполучення мережевої комунікації.

Мережева форма взаємовідносин відома і притаманна суспільству зі стародавніх часів, вважає визнаний теоретик мережевого суспільства, іспанський соціолог М. Кастельс. Нині людство вступило в новий історичний етап – інформаційну епоху, характерною особливістю якої є активна діяльність людини за лекалами інформаційно-комунікаційної парадигми. Мережеве суспільство як особлива форма функціонування соціальної структури з'являється в нинішню інформаційну епоху, яка спричинена розвитком нових інформаційних і комунікаційних технологій. Комплекс взаємопов'язаних вузлів створює мережу, структура якої утворює і залежить від змісту її кожного конкретного вузла, будь-то державні інститути влади чи товариства співвласників багатоквартирних будинків. Фундаментальним джерелом виробництва, підприємництва і влади є мережева

побудова суспільства, в якій починають протікати основні процеси організації генерування, обробки і передачі інформації [13]. У мережевому суспільстві інформацію можна отримати за допомогою спеціальних технологій, доступ до яких відкривають ті, хто створили ці мережі, а соціальні мережі є джерелом інформації, яку отримують люди під час електронного чи віртуального спілкування. Прикладом процесів, які розгортаються на сьогоднішньому етапі розвитку мережевого суспільства, є новий рівень лояльності відносин між виробниками і споживачами. У виробників, інших соціальних діячів з'явилась нова можливість створювати групи мережевих фанатів, моделювати «клонів», які не є реальними людьми, але які поширюють вигідну для бізнесу інформацію, зміцнюють їхній авторитет, що підвищує в інших користувачів рівень довіри до них.

В умовах мережевого суспільства послаблюється контроль влади над суспільством, точніше над інформаційними процесами, які протікають у суспільстві. Сьогодні соціальні мережі є активним учасником політичних баталій, адже електронні комунікації найменше піддаються зовнішній цензурі і регламентації. Соціальні мережі легко залучають і втрачають нових прихильників. За допомогою мережі організовуються різні види діяльності поза нею, на жаль, це не завжди соціально-конструктивна діяльність.

Важливо також не переоцінювати свободи слова в мережі та вільного розповсюдження інформації на іншій частині планети. У грудні 2006 р. австралійцем Дж. Ассанжем було засновано міжнародну організацію, яка займалася пошуком і доведенням до громадськості таємної інформації шляхом поширення її на своєму сайті – Вікілікс (WikiLeaks). Джерела інформації завжди були анонімними. Однак у грудні 2010 р. після опублікування в листопаді на сайті організації листів американських дипломатів до уряду США, британська поліція заарештувала Дж. Ассанджа згідно з міжнародним ордером, виданим урядом Швеції. Під тиском з боку уряду США PayPal припинив обслуговування платіжів Вікілікс, а американські міжнародні платіжні системи Visa та MasterCard заблокували всі платежі на адресу сайту організації.

Наслідком технологічних змін у сфері поділу праці, організації виробництва, руху капіталів, громадських і державних інститутів, мас-медіа тощо М. Кастельс дає соціально-філософське пояснення. В результаті, переконаний учений, формується нове середовище життєтворчості, в якому змінюється зміст простору і часу. Потoki капіталу, інформації, технологій, організаційної взаємодії, символів формують мережеве суспільство. Процеси, в які включені ці ресурси, формують і організовують рух кожного потоку. «Простір потоків є матеріальною організацією соціальних практик у розподіленому часі» [13, с. 110]. Мережеве суспільство є глобальним, воно позбавлене географічних кордонів, спілкування у ньому відбувається в реальному часі.

М. Кастельс вважає, що мережа повинна бути чистою від таємної, секретної, «закритої» комунікації. Спілкування всередині мережевого суспільства, будучи прикладом масової самокомунікації, сильно індивідуалізується. М. Кастельс констатує факт трансформації соціальності в сучасному суспільстві: протягом останнього століття прихильність людини до місця проживання і роботи зменшується, відбувається перехід до більш слабких екстериторіальних соціальних зв'язків. «Нова модель соціальності в нашому суспільстві характеризується мережевим індивідуалізмом», – пише М. Кастельс [14, с. 155]. Це відбувається в силу того, що люди реалізують свої потреби, спираючись на нові можливості.

Російський філософ О. Назарчук вбачає новизну соціальності мережевого суспільства в тому, що «кожне соціальне явище трактується як сукупність «повідомлень», здатних транслюватись, накопичуватись, віртуалізуватись тощо. Цей атом, до якого може бути зведене все різноманіття соціальної реальності, можна означити терміном «по-

відомлення», message. У мережевому суспільстві все стає «повідомленням» або потоком «повідомлень»: заповнення особистого життя, політичних подій, явищ культури тощо» [15, с. 70]. Соціальному досліднику по-новому поглянути на суспільство дозволяє теорія мережі, яка призводить до зміни кута зору на суспільство. Спільним для теоретичних підходів, які існували до створення теорії мереж, було те, що у центрі уваги визначення соціальності є соціальна комунікація і соціальні контакти. Теорія мереж визначає розуміння соціальності, трактуючи соціальний контакт як бінарну комунікацію, комунікацію між сторонами, одна з яких повідомляє, а друга сприймає. Тому базові поняття соціальної теорії комунікативно інтерпретуються у контексті комунікативних подій.

Нові можливості соціальної комунікації впливають також на культуру суспільства. Російський філософ І. Лисак вважає, що «такій культурі притаманні темпоральна мінливість, асинхронність, нелінійність, семантичний і аксіологічний плюралізм, домінування публічності» [16, с. 50]. Зміни в мережевому суспільстві зачіпають усі сфери соціального життя – науку, освіту, економіку. Для України перехід до «мережевої моделі» науково-технологічного розвитку сприяє тому, що українські науковці, залишаючись на Батьківщині у своїх інститутах, працюють на замовлення закордонних наукових центрів і фірм, долучившись до міжнародної інтернет-комунікації. І хоч цей процес заміщає горезвісне «витікання мізків» із країни, але не усуває загрозу перетворення України в «наукову плантацію». З цього приводу В. Онопрієнко висловлює глибоке занепокоєння перетворенням нашої країни на сировинний придаток розвинених держав, який «здійснюється не тільки через ринок, а й через наукові системи за допомогою мережевих засобів» [17, с. 65]. Процеси в національних наукових спільнотах, які пов'язані з їх розшаруванням, атомізацією, роз'єднанням теж не дають підстав для оптимізму. Такий стан, на думку В. Онопрієнка, загрожуватиме маргіналізацією вітчизняної наукової спільноти і відтисненням національної науки на узбіччя цивілізації.

З появою мережевого суспільства виникають нові виклики, навіть загрози для людини і суспільства. Дослідники звертають увагу на небезпеку надмірного перебування людини у віртуальному світі, на те, що інформаційні соціальні мережі змінюють образ мислення, почуття і поведінку людини. Наприклад, норвезькі вчені в результаті дослідження зробили висновок, що постійний перегляд стрічки новин у Фейсбук здійснює наркотичну дію на нервову систему людини, яку можна порівняти із вживанням кокаїну¹. А. Понеділок вважає необхідним порятунок людини від особливого виду перевтоми в результаті тривалих та глибоких «занурень» її у цифровий світ, виведення людини зі стану «безперервної розсіяної уваги, в режимі якого людина постійно переживає стрес» [18, с. 55].

У мережевому суспільстві зберігається можливість захоплення влади над суспільством чи країною з боку тих, хто матиме повноцінний доступ до достовірної інформації і маніпуляції з нею. Цю гіпотетичну форму управління технократичним суспільством, за якої основним важелем соціального управління стане нематеріальна субстанція – інформація, яка прийде на зміну характерним для індустріального суспільства матеріальним предметам – грошам, нерухомості тощо, позначає поняття «нетократія» (англ. netocracy). Це поняття було винайдене редакцією американського журналу, присвяченого технологіям Ваєрд (Wired) на початку 1990-х рр., як контамінація англійських слів «мережа» й «аристократія» (net + aristocracy = netocracy). Нетократія виокремлює найвищий клас суспільства інформаційної ери, який будує свою владу на технологічних перевагах і мережевих навичках, приходить на зміну буржуазії, соціальна вага і роль якої поступово зменшується.

Концепція нетократії була згодом підхоплена і перекладена шведськими філософами О. Бардом і Я. Зон-

¹ Как влияет Facebook на мозг: необычный вывод ученых [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://24tv.ua/ru/kak_vlijaet_facebook_na_mozg_neobychnyj_vyvod_uchenyh_n773697.

дерквістом у книзі «Нетократія: Нова правляча еліта і життя після капіталізму», яка у 2000 р. спочатку була опублікована шведською мовою як «Nätokraterna: Boken om йе elektroniska klassamhället», а в 2002 р. англійською мовою у Великобританії. У концепції цих авторів на найвищому щаблі в суспільній ієрархії перебувають люди, що приносять найбільшу «інформаційну користь», вони творять нову «додану інформаційну вартість» на основі вмінь та навичок у роботі з інформаційними ресурсами.

На їхню думку, на зміну капіталізму і демократії прийде нетократія – ті, хто зможе використовувати свої мережі інформації і освоїти нові форми спілкування. Вони успадкують від буржуазії владу і будуть контролювати фінанси та законодавство, формувати нові ділові й урядові еліти. У соціальній опозиції до нетократії перебуває соціальний клас, який вони називають консьюмтаріат (англ. *consumtariat*) – споживачі інформаційного продукту. «Доведеться змиритися з думкою, що в інформаційному суспільстві навіть порівняно невелика за розмірами мережа, яка сповідує принципи аттенціоналізму², може поставити на коліна найсильнішу у військовому і фінансовому відношенні державу світу», – вважають О. Бард і Я. Зондерквіст [19, с. 16]. І хоч це все припущення, не варто виключати з соціально-філософського дискурсу подібні досить загрозливі застереження.

Підсумовуючи основні, на наш погляд, особливості сучасного дискурсу мережевого суспільства, потрібно сказати таке.

Розвиток економічного, політичного, освітнього життя в умовах мережевого суспільства переходить у зовсім інше русло. Мережева комунікація – це найважливіший фактор нового типу суспільства, яке завдяки горизонтальній комунікації в інтернет-мережі стає більш незалежним від державної влади в інформаційному та комунікативному аспектах. Соціальні мережі зберігають у собі величезний потенціал для задоволення інтересів людини, наприклад, у спілкуванні чи в інформації.

Глобалізація як процес «зникнення» кордонів є наслідком мережації людства. Незважаючи на очевидні прояви, вона все ж не перетворила людство в «глобальний хутір». Існує поділ між різними культурами як усередині віртуальної мережі, так і між тими, хто активно користується можливостями цифрової комунікації, тими, хто насторожено сприймає мережеву культуру. Це виражається у понятті «мережевий фронтір» як складової теорії фронтира.

Рушійною силою соціальних процесів є біфуркації – «чітко визначені події», – які зумовлюють історичний процес людства. Наприклад, відкриття сільського господарства і металургії є біфуркацією неоліту, яка призвела до складної ієрархії суспільства. Індустріальне суспільство породило соціальна біфуркація, пов'язана з активним використанням вугілля і нафти. Сучасна інформаційна технологія, яка є частиною технологічної біфуркації останніх ста років, призвела до появи мережевого суспільства.

За останній вік нерівність між класами суспільства зменшилась, як і нерівність у сім'ї, але ситуація ще остаточно не вирішена. У сучасному суспільстві пріоритетною соціальною вимогою стає безперервне навчання людини. Може виникнути ще одна нерівність між тими, хто здатен це робити, і тими, хто не захоче навчатися протягом життя.

Підставою соціальних змін мережевого суспільства є самоорганізаційні закони, які дозволяють повною мірою досягнути принципову нелінійність суспільних процесів, яка повністю спростовує попередні соціально-філософські уявлення про історію суспільства як руху від простого до складного, як суцільну еволюцію і прогрес. Намагаючись уявити загальну картину, неможливо обійтись без врахування сукупності політичних, економічних, соціальних, культурних, науково-технічних, психологічних, навіть біологічних факторів, які лежать в основі соціотрансформаційних змін.

Інтегруючим фактором, який би підсумував усі перераховані складові, можна вважати рівень соціальної ентропії,

яка «визначається у термінах життєвого світу особистості тим інтегральним переживанням світу, яке і концентрує у собі на глибинному рівні всі складові людського існування» [8, с. 121].

У центрі уваги міждисциплінарного аналізу соціальних практик сучасного суспільства першочерговим є розгляд практик, що самоорганізуються. Синергетичний контекст їх дослідження зумовлює розгляд соціальних цінностей як аттракторів людської поведінки, породжує і формує мережі синергетичного сполучення мережевої комунікації.

У мережах починають протікати основні процеси організації генерування, обробки, передачі і зберігання інформації. Вони також стають джерелом виробництва, підприємництва і влади. В мережевому суспільстві інформацію можна отримати з допомогою спеціальних технологій, доступ до яких відкривають ті, хто організовує спілкування у мережі.

У мережевому суспільстві змінюється соціальність, яку М. Кастельс вбачає у мережевому індивідуалізмі, а О. Назарчук вважає, що все різноманіття соціальної реальності може бути зведене до атома, який можна назвати терміном «повідомлення». Атомом суспільства є не індивід, а «повідомлення», саме з них складається життя індивідів, інститутів, класів. Неважливо, хто є носієм повідомлень, важливо, якого типу повідомлення формують систему комунікації. Форми соціальних утворень зумовлені повідомленнями, які також легітимізують суб'єктів комунікації у їхньому соціальному статусі. У результаті комунікації можуть виникати різні соціальні форми, але всі вони є одним із видів мереж. Завдяки цьому вони здатні перетікати в інші форми й обмінюватись із ними.

Таким чином, узагальнюючим висновком дослідження вбачається те, що плюралізм і міждисциплінарність є основними теоретико-методологічними особливостями сучасного дискурсу мережевого суспільства. Наукова інтерпретація процесів і явищ сучасного суспільства немислима без зусиль учених із різних галузей наукового і навіть ірраціонального знання. Комплексність і складність мережевого суспільства зумовлює його філософський, соціологічний, психологічний, економічний та інший аналізи для прояснення суті і сенсу соціальних реалій та перспектив.

Подальші дослідження можуть бути спрямовані на виявлення нових теоретико-методологічних особливостей соціально-філософського осмислення суспільства, в якому з'явилися нечувані раніше можливості людської і соціальної взаємодії та комунікації.

Література

- Ілляхова М.В. Глобальні тенденції і проблеми розвитку освітньо-економічного потенціалу України / М.В. Ілляхова // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей : зб. наук. пр. / редколегія ; відп. секр. З.С. Скринник. – К. : УБС НБУ, 2015. – 348 с. – С. 283–290.
- Гавриленко І.М. Мережеве суспільство як поняття, образ та історична перспектива / І.М. Гавриленко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2012. – № 1. – С. 62–81.
- Савельєва Т.П. Сучасне мережеве суспільство: проблеми визначення / Т.П. Савельєва // Сучасне суспільство. – 2012. – Вип. 1. – С. 87–92.
- Городенко Л.М. Мережеве суспільство та мережеві комунікації / Л.М. Городенко // Інформаційне суспільство. – 2011. – Вип. 14. – С. 55–58.
- Саєнко Л.А. Сетевое общество в контексте современных социальных трансформаций / Л.А. Саєнко, М.В. Егоров // Дискусия. – 2014. – № 7 (48). – С. 88–93.
- Морозова Е.В. Фронтір сетевого общества / Е. Морозова, И. Мирошниченко, Н. Рябенко // Мировая экономика и международные отношения. – 2016. – Т. 60. – № 2. – С. 83–97.
- Пригожин И.Р. Сетевое общество / И.Р. Пригожин // Социологические исследования. – 2008. – № 1. – С. 24–27.

² Аттенціоналізм – здатність приваблювати й утримувати увагу мережевого співтовариства.

8. Бевзенко Л.Д. Самоорганізаційна парадигма і проблемне поле соціології // Л.Д. Бевзенко / Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – № 1. – С. 113–126.

9. Кочубей Н.В. Синергетические концепты и нелинейные контексты : [монография] / Н.В. Кочубей. – Суми : Університетська книга, 2009. – 236 с.

10. Добронравова И.С. Постнеоклассические практики повседневности: преимущества синергетического контекста обсуждения / И.С. Добронравова // Практична філософія. – 2010. – № 2 (36). – С. 24–29.

11. Лефевр В.А. Алгебра совести / В.А. Лефевр. – М. : Когито-Центр, 2008. – 411 с.

12. Аршинов В.И. Методология сетевого мышления: феномен самоорганизации / В.И. Аршинов, Ю.А. Данилов, В.В. Тарасенко // Онтология и эпистемология синергетики. – 1997. – С. 101–119.

13. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс ; пер. с англ. ; под науч. ред. О.И. Шкаратана ; Гос. ун-т. Высш. шк. экономики. – М., 2000. – 606 с.

14. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс ; пер. с англ. А. Матвеева под ред. В. Харитоновой. – Екатеринбург : У-Фактория, 2004. – 328 с.

15. Назарчук А.В. Сетевое общество и его философское осмысление / А.В. Назарчук // Вопросы философии. – 2008. – № 7. – С. 61–75.

16. Лысак И.А. Современное общество как общество сетевых структур / И.А. Лысак, Л.Ф. Косенчук // Информационное общество. – 2015. – № 2–3. – С. 45–51.

17. Онопрієнко В. Інтернет і наука в глобалізованому світі / В. Онопрієнко, М. Онопрієнко // Вісник Національної академії наук України. – 2008. – № 1. – С. 63–66.

18. Понеділок А.І. Фактори та проблеми подолання саморуйнації особистості / А.І. Понеділок // Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди. Філософія. – 2012. – № 38. – С. 51–64.

19. Бард А. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. / А. Бард, Я. Зодерквист [пер. с англ. В. Мишучкова]. – СПб. : Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – 252 с.

Анотація

Найдьонов О. Г. Теоретико-методологічні особливості сучасного дискурсу мережевого суспільства: плюралізм і міждисциплінарність. – Стаття.

Плюралізм і міждисциплінарність є основними теоретико-методологічними особливостями сучасного дискурсу мережевого суспільства. Наукова інтерпретація процесів і явищ сучасного суспільства немислима без зусиль учених з різних галузей наукового і навіть ірраціонального знання. Комплексність і складність мережевого суспільства зумовлює його філософський, соціологічний, психологічний, економічний та

інший аналізи для прояснення суті і сенсу соціальних реалій та перспектив. Мережева побудова суспільства формує нове середовище життєтворчості, змінює зміст простору і часу, спрямовує потоки капіталу, інформації, технологій, організаційної взаємодії, символів. Дослідження цього розмаїття є найбільш оптимальним з різних методологічних ракурсів.

Ключові слова: мережевий фронтір, соціальна ентропія, синергетичне сполучення мережевої комунікації, нетократія.

Аннотация

Найденов А. Г. Теоретико-методологические особенности современного дискурса сетевого общества: плюрализм и междисциплинарность. – Статья.

Плюрализм и междисциплинарность являются основными теоретико-методологическими особенностями современного дискурса сетевого общества. Научная интерпретация процессов и явлений современного общества немислима без усилий ученых из разных областей научного и даже иррационального знания. Комплексность и сложность сетевого общества обуславливает его философский, социологический, психологический, экономический и другой анализы для прояснения сути и смысла социальных реалей и перспектив. Сетевое построение общества формирует новую среду жизнетворчества, меняет содержание пространства и времени, направляет потоки капитала, информации, технологий, организационного взаимодействия, символов. Исследование этого разнообразия является наиболее оптимальным с разных методологических ракурсов.

Ключевые слова: сетевой фронтир, социальная энтропия, синергетическое соединение сетевой коммуникации, нетократия.

Summary

Naydonov O. H. The theoretical and methodological features of the modern discourse of the network society: pluralism and interdisciplinarity. – Article.

Pluralism and many branch of knowledge are the main theoretical and methodological features of the contemporary discourse of a network society. The scientific interpretation processes and phenomena of the contemporary society is unthinkable without the efforts of scientists from different fields of scientific knowledge and even an irrational one. The complexity and difficulty of the network society determines its philosophical, sociological, psychological, economic and other tests to clarify the nature and meaning of social realities and prospects. Network building society creates new life creation environment, changes the meaning of space and time, sends in the new directs the flow of capital, information technology, organizational interaction symbols. Studies of this diversity is the best from different methodological perspectives.

Key words: network frontier, social entropy, synergistic combination of network communication, netocracy.

УДК 101.9+177.5

А. А. Нерубаская
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии и истории Украины
Одесской национальной академии связи имени А. С. Попова

БИНАРНЫЕ АТТРАКТОРЫ ЛИЧНОСТИ С БИФУРКАЦИОННЫМ СОЗНАНИЕМ

В современный век быстрого развития техники и технологий образ личности все более становится расплывчатым. Тем более что исследователи всегда больше внимания уделяли обществу, а только потом человеку. Но так повелось с древности, что основной системой развития всего стал именно социум. С ростом и формированием знаний в различные научные системы вопросов, связанных с исследованием человека, не уменьшается. Этому есть свидетельством появление новых наук. Если естественные науки изучают организм человека и системы этого организма, их функционирование, то психология, психиатрия пытаются пойти дальше и раскрыть механизмы работы наших тонких материй. Ряд непризнанных наук (например, эзотерика) параллельно пытаются работать с энергетическим телом человека. Вся эта проблематика часто интересует не только специалистов, но и обычных людей, пытающихся проникнуть вглубь себя, чтобы, возможно, разобраться в смыслах своего существования.

В психологии отображены различные аспекты, отражающие многосторонность личности. О них можно прочитать у А. Леонтьева, С. Рубинштейна, Л. Божович, В. Слободчикова, Е. Исаева и др. В философии с самой древности и до сегодняшнего дня проблема личности – это один из главных центров всей социальной проблематики. В XX веке занимались проблемами человека А. Бергсон, М. Шелер, Т. де Шарден, Н. Бердяев, Ж.-П. Сартр и многие другие.

Целью статьи станет анализ некоторых аспектов развития, адаптации и определения современной личности в условиях невероятно скоростного изменения событий действительности.

Предлагаем начать наше исследование с психолого-философских проблем, связанных с большими потоками информации, которые зачастую только запутывают человека в его понимании мира.

Проблема нагруженности научного факта (в нашем случае это будет информация) возникает в истории философии, как принято считать, в концепциях позитивистов и постпозитивистов. Постпозитивисты (Т. Кун, П. Фейерабенд, К. Поппер, И. Лакатос и др.) поставили факты в зависимость от теории и назвали их теоретически нагруженными. Если исследовать информацию, которая к нам поступает из различных источников, то зачастую возникает проблема ее анализа. Чтобы справиться с информационным перегрузом, наше восприятие начинает ее фильтровать.

Проанализируем механизмы этой фильтрации через призму проблемы нагруженности фактов. Рассмотрим определение фильтров. Фильтр восприятия – это «механизм мышления, фильтрующий обрабатываемую информацию. Количество информации, которое получает головной мозг, огромно. Это может быть информация, полученная извне через восприятие, или внутренняя информация (например, фантазия или прогнозирование). Мышление в состоянии сознательно обработать ограниченный объем информации. На помощь мышлению приходят фильтры восприятия, которые пропускают важную информацию в мышлении, а маловажную – отсеивают. Важная информация запоминается, маловажная забывается. Например, фильтры определяют такие черты, как оптимизм и пессимизм» [1].

Механизм нагруженности факта можно представить в виде переинтерпретации его событийной части. Отметим, что событийная часть константна, но смысл ее изменяется под воздействием теоретической интерпретации. Если обратиться к теории фильтров восприятия, это пример с наполовину наполненным стаканом воды, для оптимиста – это

наполовину наполненный стакан, а для пессимиста – это наполовину пустой стакан, а существование стакана с водой – это неизменяющаяся часть, чистый, априорный факт.

Исследователи отмечают, что фильтры восприятия часто искажают информацию, порождая внутренние конфликты. «Смотреть на мир через розовые очки. Что это значит? Это значит видеть только хорошее, только прекрасное, полностью игнорируя проблемы и беды, которые объективно существуют в этом мире. Розовые очки – это фильтр, который не пропускает негативную информацию извне. Это похоже на работу фильтра для воды: воду он пропускает, а тяжелые химические элементы задерживает. Но есть и серые очки – очки апатии. Сквозь их стекла просачивается только негативная информация, а любая позитивная информация человеком просто не воспринимается. Радостными призывами сложно достучаться до человека в серых очках. Он видит только окружающую его безрадостность. Будущее кажется ему беспробудным, а настоящее – просто невыносимым» [2]. У людей существует индивидуальное восприятие, вследствие этого они интерпретируют событие, которое наблюдали в один и тот же момент времени, как хотят или как могут, как научились. Можно сказать, что событие получило разную интерпретацию, по-разному нагружено. «Каждая ситуация требует особого, индивидуального подхода. И если мы реагируем шаблонно, а не гибко и адекватно ситуации, значит, мы имеем с этим проблемы» [2]. Интересен и тот факт, что фильтры восприятия являются причиной эмоции, а не наоборот. Человек эмоционалирует вследствие выработанных фильтров. Переинтерпретация может привести к теоретической перегрузке факта, с фильтрами восприятия происходит похожий механизм. Чем меньше фильтров, тем человек более открыт миру, и негативные ситуации с ним происходят крайне редко, или они очень короткие по времени. И. Пирог отмечает, что самым сложным этапом в работе с любой проблемой является поиск нужного фильтра. Механизм нагруженности факта может помочь человеку поменять фильтр восприятия, выработать правильные фильтры, что дает возможность правильного переосмысления получаемой информации. В науке сама наука отбрасывает несостоявшиеся интерпретирующие теории. В жизни на человека ложится эта задача.

Современность заставляет человека находиться в постоянном поиске. Для одних этот поиск связан с рисками, для других с профессиональным ростом, для третьих с постоянными бифуркациями, которые носят как внешний (со стороны общественной системы), так и внутренний (загигающий внутреннюю природу человека) характер. Найти формулу или закон, как в физике, в отношении любого анализа общества и человека не представляется возможным, на наш взгляд, и не совсем правильно. Но выработать механизмы, которые помогут человеку адаптироваться, приспособиться, найти положительные аттракторы своего жизненного пути, личностного роста представляется не только возможным, но и необходимым.

В контексте нашей темы, а именно синергетических представлений человека и его бифуркационного сознания (термин В. Шалаева), вспоминается вопрос о соотношении знания и незнания. Современные исследователи подчеркивают и вводят понятие «общество знания», «общество незнания» [3, с. 239–241]. Характеризуя понятия «знание», «незнание» (по аналогии с Сократом), «ученое знание» (Н. Кузанского), «знание о незнании» и «незнание о незнании» (термины Д. Дубровского), М. Мельничук выводит отличия и делает попытку демаркации понятий «знания

о незнании» и «незнание о знании»: «Во-первых, знание о незнании, т.к. проблема мыслится в теперешнем или прошедшем времени, а поэтому допускается, что это уже что-то завершенное («довершено» в укр. яз. у автора), то, что случилось. Во-вторых, такое незнание тесно связано с сознанием и становится объектом внимания со стороны теоретического разума. «Незнание о незнании», напротив, нацелено на будущее и находится вне фокуса сознания. Оно есть потенцией знания, абсолютно непредсказуемое, спонтанное, невероятное и т.п. Такое знание, на взгляд автора, владеет большим эвристическим потенциалом» [3, с. 240]. В аспекте понимания термина «общества незнания» М. Мельничук говорит, что эпистемология, находясь под влиянием синергетики, придает смысл «нереализованной возможности» этому понятию, а не интерпретирует его как преграду, имеет в виду то, что в «силу своей случайности может привести к неожиданным результатам» [3, с. 240]. Исследователь подчеркивает несколько моментов, первый – это то, что переход знания к незнанию является нелинейным, стихийным, непредвиденным. Второй момент – это то, что импликация «знание – незнание» постоянно переходит из знания к незнанию и далее в новое знание. Из-за этого постчеловек, т.е. человек современности, будет создавать не «общество знания», а «общество незнания», которое, по мнению М. Мельничука, «символизирует осознание безграничного потенциала человека и его интеллектуального роста» [3, с. 241]. Здесь человек с бифуркационным сознанием имеет большие (ударение на первый слог) возможности реализации положительных аттракторов, а соответственно – улучшения своего материального положения и роста духовной составляющей бытия.

На наш взгляд, такое понимание современного общества близко к его интерпретации как «бифуркационного общества» по В. Шалаеву. «Применительно к сознанию человека и общества это означает, что бифуркационным является сознание, находящееся, во-первых, в ситуации крайней степени неустойчивости, нестабильности. Во-вторых, оно принципиально неопределено в путях своего дальнейшего развития. В-третьих, такое сознание чрезвычайно чувствительно к внешним, идущим от общества, и внутренним, идущим от чувств и эмоций, малым воздействиям» [4, с. 96–105]. В. Шалаев отмечает, что такими людьми легко манипулировать из-за их смешанного и миксированного сознания. Из отрицательных аттракторов можно отметить деградацию личности в бифуркационные моменты обществых систем, алкоголизм, наркоманию и т.п. Есть и положительные аттракторы, о которых говорилось выше, но существуют и спорные аттракторы. По В. Шалаеву, человек с бифуркационным сознанием «готов для сохранения достигнутого уровня удовлетворения своих сформированных потребностей поддерживать любую идею, систему ценностей, даже антиморальную, но гарантирующую ему стабильное существование. Это в некотором смысле эгоистичный, беспринципный, но цивилизованный в своих потребностях человек» [4, с. 99].

Таким образом, мы можем утверждать, что говорить просто о бинарных аттракторах личности – это сузить ее возможности, ее векторы развития. Несмотря на случайный характер аттракторов в нелинейных системах, в социальных образованиях хочется минимизировать их случайности. Воспитывая духовные ценности личности, мы можем снизить появление отрицательных аттракторов, ведущих к аморальным поступкам личности, это во-первых.

Во-вторых, говоря о бинарности, мы также суживаем полевой характер аттракторов до точечных. На наш взгляд, говоря о человеке или обществе, мы должны подчеркнуть разнообразность аттракторов, их полевую конгломерацию. Даже больше, мы предлагаем обсуждать не бинарный характер аттракторов, а системный, что дает более объективную картину в системе «бифуркация – аттракторы».

В книге «Общая теория систем для гуманитариев» авторами (А. Уёмов, И. Сараева, А. Цофнас) было предложено представить в виде системы личность, «играющую те или

иные социальные роли и решающую определенные задачи» [5, с. 160]. Авторы отмечают, что человек всегда связан с системами, «но одни – конструируют системы, другие – участвуют в их реализации... первые задают концепты. Иногда они же разрабатывают структуру и добывают субстрат». Для людей-конструкторов важным в жизни будет конструирование системы. Второй тип будет участвовать в реализации систем. Был выделен подтип второго типа – структурные организаторы (разрабатывающие структуры системы) и субстратные организаторы (организовывающие субстрат системы). Это, например, министры, директора предприятий, менеджеры и т.п. Третий класс людей – это субстратные люди, представляющие «винтики» системы, они зависимы от системы, и, как отмечает А. Уёмов, им это вполне нравится.

Рассмотрим бифуркационный тип личности, используя предложенную системную классификацию, и покажем, что бифуркационность – это не столько отрицательная характеристика личности, сколько положительная.

В. Шалаев определяет бифуркационную личность как «универсальный тип личности, порождаемый в переходные периоды развития цивилизаций и культур различных народов и мира в целом, ... это человек, чье сознание и поведение можно было бы назвать в высшей степени нестабильными, неопределенными, ... находящийся в состоянии ментального кризиса» [6, с. 322]. Такой человек является социальным базисом всякой новой истории. В. Шалаев также говорит, что под эту категорию попадает немалая часть современного российского общества (и украинского тоже. – Авт.), являясь «наиболее удобным и востребованным по своим качествам человеческим строительным материалом новой социально-культурной формы». Используемая синергитическая методология позволяет неоднозначно интерпретировать понятие «бифуркация». С одной стороны, такую личность можно отнести к отрицательному типу, рассмотрев его как разрушителя, причем не только своего внутреннего «Я», но и всего, что его окружает. Но если использовать системную классификацию, то мы видим, что бифуркационный тип – это не отрицательный тип личности. Обладая такими чертами характера, как индивидуализм, прагматизм, мы можем такую личность рассмотреть как конструктора системы. «Они (конструкторы-индивидуалисты), – как отмечает А. Уёмов, – могут жить независимо от коллектива и вне его. Они любят свободу» [5, с. 161]. В. Шалаев подчеркивает, что люди с бифуркационным сознанием могут разрушать традиционные нормы и ценности, стремясь к новому. Они также у него являются любителями свободы. Но не вне коллектива, а как раз в коллективе.

Появление бифуркационных людей знаменует необходимость переходов и изменения сознания общества, они ищут почву, где смогут реализоваться как личности, изменить устоявшиеся, но устаревшие моральные ценности. Но к такому типу, как конструктор, бифуркационного человека можно отнести крайне редко, потому что главной чертой таких людей является материальная реализация при неустойчивых и нестабильных условиях жизни. Любое малое внешнее воздействие может влиять на их поведение. Поэтому таких людей можно скорее найти во втором типе по системной классификации, т.к. для них важнее реализовывать системы, а не конструировать их. Второй тип – это, на наш взгляд, карьеристы. Здесь легче всего приспособиться людям с бифуркационным сознанием. В третьем типе также не часто встретишь бифуркационную личность, т.к. здесь эта личность будет наиболее уязвлена и нестабильна, она будет искать пути перехода и собственного личностного развития, чтобы стать либо субстратным, либо структурным организатором.

Таким образом, анализируя личность с бифуркационным сознанием, используя системную классификацию личности по А. Уёмову, мы можем утверждать, что это в большей степени личность с положительным личностным развитием, возможно, появившаяся как переходный тип для формирования не только нового типа человека, но и об-

щества в целом, ведь современная техно-нано-информационная цивилизация реализует себя через экономический и политический факторы, которые и являются определяющими. Поэтому гибкость бифуркационного сознания сегодня, как никогда ранее, необходима современному человеку в процессе его социализации и идентификации.

Литература

1. Словари [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://dic.academic.ru>.
2. Пирог И. Фильтры восприятия: источник наших проблем / И. Пирог [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.ivanpirog.com/posts/filtry-vospriyatiya-istochnik-problem/>.
3. Мельничук М. Суспільство «незнання»: футурологічні горизонти епістемології / М. Мельничук // 28-мі Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи Казимира Твардовського : тези Міжнар. конфер. (11–12 лют. 2016 р., м. Львів). – С. 239–241.
4. Шалаев В.П. Глобализация, постмодерн, бифуркационный человек – маркеры переходной истории / В.П. Шалаев // Социологические теории общества. – 2008. – № 2. – С. 96–105.
5. Уёмов А. Общая теория систем для гуманитариев : [учеб. пособ. для гуманитар.] / А. Уёмов, А. Цофнас, И. Сараява. – Universitas Rediviva, 2001. – 276 с.
6. Шалаев В.П. Синергетика в пространстве философских проблем современности : [монография] / В.П. Шалаев. – Йошкар-Ола : МГТУ, 2009. – 360 с.

Анотація

Нерубасска А. О. Бінарні аттрактори особистості з бифуркаційною свідомістю. – Стаття.

У статті показано складності інформаційної сприйнятливості сучасної особистості. Перевантаження інформацією призводить до формування різних фільтрів сприйняття. Фільтри сприйняття можна представити як механізм навантаженості фактів. Свідомість сучасної особистості повинна швидко адаптуватись до сучасних умов інформаційних і технічних змін. Проблема адаптації сьогодні пов'язана і з формуванням нового типу свідомості особистості – бифуркаційного. Представлено системно-синергетичну характеристику особистості. Згідно із системною класифікацією існує три типи особистості: 1) концептуалісти, конструктори системи; 2) люди, які реалізують системи; 3) субстратники (масова робоча сила). Бифуркаційну свідомість може мати будь-який із трьох системних типів. Показано, що особистість із бифуркаційною свідомістю – це особа,

що позитивно розвивається. Проте така особа може вибирати негативні аттрактори свого розвитку.

Ключові слова: людина, суспільство, аттрактори, бифуркація.

Аннотация

Нерубасская А. А. Бинарные аттракторы личности с бифуркационным сознанием. – Статья.

В статье показаны сложности информационной восприимчивости современной личности. Перегруз информации приводит к формированию различных фильтров восприятия. Фильтры восприятия можно представить как механизм нагромождения фактов. Сознание современной личности должно быстро адаптироваться к современным условиям информационных и технических изменений. Проблема адаптации сегодня связана и с формированием нового типа сознания личности – бифуркационного. Представлена системно-синергетическая характеристика личности. По системной классификации существует три типа личности: 1) концептуалисты, конструкторы системы; 2) люди, которые реализовывают системы; 3) субстратники (массовая рабочая сила). Бифуркационным сознанием может обладать любой из трех системных типов. Показано, что личность с бифуркационным сознанием – это положительно развивающаяся личность. Однако такая личность может выбрать отрицательные аттракторы своего развития.

Ключевые слова: человек, общество, аттракторы, бифуркация.

Summary

Nerubasskaya A. A. Binary attractors of personality with bifurcation consciousness. – Article.

Complications of informative receptivity of modern personality are shown in the article. Huge pressure of information results in forming of different filters of perception. The filters of perception can be presented as a mechanism of pressure of facts. Consciousness of modern personality must quickly adapt oneself to the modern terms of informative and technical changes. Today, the problem of adaptation is associated with the formation of a new type of personal consciousness – bifurcational. System-synergetics description of personality is presented. On system classification there are three types of personality: 1) people conceptuels, designers of the system; 2) people that realize the systems; 3) substratum people (mass work force). Bifurcation consciousness any of three system types can possess. It is shown that personality with bifurcation consciousness are positively developing personality. However, and such personality can choose the negative attractors of development.

Key words: man, society, attractors, bifurcation.

УДК [101.9]

О. Е. Никитченко

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Національного університету «Одеська юридична академія»

НОВІТНІ ТЕНДЕНЦІЇ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ

Ця стаття є однією з низки публікацій автора, що містять у собі характеристику головних тенденцій у розвитку сучасного релігійного життя, для виокремлення яких використовуються концепти «конвергентні процеси» та «дивергентні процеси».

З 2001 року науково-дослідний центр «Компаративістських досліджень релігії» філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова визначив своїм головним завданням дослідження сучасних тенденцій у релігійному житті світу. Аналіз цих тенденцій дозволив сформулювати загальну концепцію і вжити відповідну термінологію для подальшого виокремлення та визначення конкретних трендів у релігійному розвитку сьогодення під назвою «Конвергентні процеси у релігійному житті другої половини XX – початку XXI сторіччя» [1, с. 37–48]. Саме поняття «конвергентні процеси» в релігійному житті другої половини XX сторіччя для широкого наукового загалу ми почали вживати ще з середини останнього десятиріччя століття, що вже минуло [2].

За роки досліджень зміст визначених тенденцій майже не змінився, хоча постійно відбуваються деякі зсуви у їхньому значенні, у тому, яке місце вони займають (якщо можна вжити це слово, то й «рейтинг») у повсякденні релігійного життя. Кожен із цих конвергентних процесів відіграє особливу роль у відтворенні сучасної релігійної сфери суспільного буття, тому прискіпливо аналізуючи один із них, ми маємо повсякчас відчувати його зв'язок з іншими. Список джерел, де відображені основні результати лише деяких наших наукових пошуків у цьому проблемному полі, подається.

Також буде слушним зауваження, що всі ці конвергентні процеси не є породженням саме релігійного життя, яке взагалі лише в теоретичному сенсі можна вивести за межі всього загалу форм розвитку сучасного суспільства. По-перше, тому, що абсолютна більшість населення планети ідентифікує себе як прихильників тієї чи іншої релігії. Отже, віруюча людина, принаймні за кількістю, є головним суб'єктом історії. По-друге, ці тенденції, що ми досліджуємо саме у релігійному житті, і є, безумовно, відповіддю на «виклики» (за А. Тойнбі) суспільного розвитку у цілому.

Сам термін «конвергенція» (від лат. convergentio, convergo – сходжуся, наближаюся) уперше у релігієзнавстві було вжито німецьким ученим Г. Фріком у його праці «Порівняльне релігієзнавство» (1928 р.) [3, с. 134]. Прагнучи до зближення термінології природознавчих і суспільствознавчих наук, за традицією, започаткованою ще Д. Шлеймахером, він застосував цей термін у тому значенні, в якому він уже використовувався у біології, де це поняття характеризує процес виникнення рис подібності в будові і функціях у далеких за походженням організмів унаслідок їхнього пристосування до однакових умов існування. Г. Фрік використав цей термін для позначення паралельних, схожих процесів у різних релігіях, і в цьому значенні «конвергенція» тримається у вжитку й у сучасних дослідників релігійних явищ.

У повоєнні роки XX ст. цей термін у релігійному середовищі почав вживатись і для позначення констатації «зближення релігій». Це дозволяє семантика цього слова в романо-германському мовному обігу, що, у свою чергу, значно збагачує його сучасний релігієзнавчий зміст. У цьому другому, поширеному значенні «конвергенція» охоплює і такі тенденції у релігійному житті, які сформувались чи стали більш наочними саме у другій половині XX ст., зокрема: а) співробітництво релігій (на рівні організацій, громад, вірних) у різних галузях соціальної діяльності; б) потяг до

об'єднання різних деномінацій у єдину традицію; в) тенденція до утворення єдиної світової релігії та ін.

Тому «конвергентними процесами» у сучасному розумінні цього терміна можна вважати як ті, що притаманні більш ніж одній релігії, так і ті, що свідчать про тенденції зближення соціальних, доктринальних і організаційних позицій між двома чи багатьма релігіями. Треба зауважити, що все, що відомо про наявність загального в релігії, те, що дозволяє дослідникові аргументувати, що йдеться саме про релігійні явища, дискутується і констатується і в наш час. У статті йдеться лише про ті процеси, які сформувались чи найбільш актуалізувались за останні десятиріччя, а саме: *акселерація, актуалізація есхатології, актуалізація соціальних концепцій, американізація, вельтизація, віртуалізація, глобалізація, діалогізація, екуменічний рух, егосинтонізація, екзотеризація, зростання інклюзівізму, консюмерізація, модернізм і постмодернізм, нові релігії, паксизація, приватизація, відтворення сучасного релігійного плюралізму, раціоналізація культових дій, ревівалізація, секуляризація, синкретизація, сцієнтизація, уніфікація екстеріоризації, толерантність, фемінізація, фундаменталізація, харизматизація*.

Із самого початку нашого дослідження вищезазначених конвергентних процесів ми вказували й на протидію у їхньому відтворенні у сучасному релігійному житті з боку окремих деномінацій, деяких угруповань та вірних у лавах однієї конфесії, що вчиняли у той чи інший спосіб спротив новим тенденціям суспільного розвитку у його релігійній формі. Але, як ми неодноразово зауважували, розходження і взагалі процеси розбіжності поміж релігіями притаманні цьому явищу вже не одне тисячоліття. Цю ознаку відносно поміж релігіями пояснюють і досліджують нині представники майже всіх гуманітарних наук, постійно актуалізують учені, що безпосередньо вивчають цей соціальний феномен, безліч політиків і журналістів. Тому ми вважаємо за краще зосередитись саме на тих шляхах сучасного розвитку релігійного життя, що вели до ствердження нових відносин між усіма учасниками конвергентних процесів. Ми в жодному разі не вважаємо нашу головну задачу вирішеною, а проблему конвергенції вичерпаною. Зовсім ні. Однак з роками вивчення конвергентних процесів накопичувались дані, що їх заперечують, та матеріали, які свідчать про пряму протидію їм. Звісно, вщухав і наш первісний ентузіазм стосовно подальшої «переможної ходи» позитивної, на нашу думку, тенденції до подолання вікових антагоністичних суперечностей між людьми, що зумовлені їхнім ставленням до релігії.

З кожним роком ми все більше переконувались, що ці розбіжності, які існують між релігійними організаціями, громадами та вірними конкретних релігійних напрямів, не просто відтворюють забаванки, які виникли раніше, а модифікуються, набувають нових форм. Зібрані матеріали дозволяють нам стверджувати, що той супротив, який чиниться проти конвергентних процесів нині у релігійному середовищі, є не лише наслідком століть, а певною мірою є вже сучасною, безпосередньою реакцією саме на нові тенденції. Отже, знову ж за А. Тойнбі, ми можемо констатувати, що визначені вище конвергентні процеси стали, у свою чергу, сучасним викликом суспільству. Тому вивчення причин, умов і прояву процесів розходження між релігіями, їхніми соціальними інституціями та вірними відповідає загальним завданням нашого науково-дослідного центру.

Термін дивергенція (від лат. divergentia – розходження) у біології характеризує розходження ознак в організмів однієї систематичної групи у процесі еволюції, вживається також у лінгвістиці у випадку перетворення діалектів однієї

мови на окремі мови, в математиці, в багатьох інших наукових сферах та поза ними, що потребує відповідної мовної розвідки, але зараз це не є нашим завданням. Більш цікавим, на наш погляд, є той факт, що в англomовному просторі «divergence» має й такі значення, як «розходження із партикулярним поглядом, на практиці тощо», а також «різниця у думках, непогодження» [4, с. 400].

Безумовно, евристичним може бути й констатація у біології того факту, що сама дивергенція є причиною виникнення нових видів у процесі еволюції природи. За аналогією, наукову цінність якої у суспільствознавстві взагалі та релігієзнавстві зокрема треба ще довести, варто чекати того, що і у відносинах між різними релігійними інституціями внаслідок дивергенції можна віднайти щось нове, яке, у свою чергу, буде соціалізуватись у сучасному світі.

Як ми вже неодноразово вказували, перелік конвергентних процесів, який нами визначений, не є закритим. Дослідження дивергенції у релігійному житті сучасності ми почнемо саме з нього, як із тієї моделі турбулентного суспільства, яка, на наш погляд, демонструє найголовніші тенденції його розвитку, характеризує їх і потребує подальшого аналізу з позиції розходження у ставленні до них у відповідному середовищі.

Насамперед вивчення потребують загальносуспільні зміни, що актуалізують чи викликають дивергентні процеси. Можна спробувати зафіксувати точку відліку їх актуалізації чи то формування у період, що досліджується. Але, зрозуміло, що до остаточних висновків у відтворенні хронології цих процесів можна дістатись лише після завершенню їх аналізу. Зараз лише можна констатувати, що у кожного дивергентного процесу є своя історія, яка в деяких випадках передувала формуванню відповідної конвергенції, супроводжувала той чи інший конвергентний процес з початку його виникнення чи сформувалась як відповідь на конвергентний процес, що дістав уже чіткої форми. У першому випадку ми вживаємо таку ознаку, як «актуалізація», у двох інших – ідеться суто про нові «відповіді на виклики».

Ми будемо викладати наші роздуми щодо конвергентних і дивергентних процесів за абеткою, не надаючи переваги жодному з них, з тих самих міркувань, якими керувались під час здійснення компаративістських заходів щодо конвергенції у релігійному житті, дотримуючись принципів сучасного релігієзнавства – об'єктивності і толерантності (наскільки їх узагалі можливо втілити в гуманітаристиці). Зазначимо, що слідування за абеткою можливе під час дослідження лише однієї групи процесів, бо розходження у думках і діях інших угруповань релігійних організацій і віруючих призводить до порушень навіть у такому, здавалося б, найпростішому засобі класифікації суспільних тенденцій.

Оскільки ми вивчаємо основні тенденції розвитку релігійного життя вже не одне десятиріччя, нам було цікаво дізнатись, що сучасне релігієзнавство знову в останні роки почало звертатись до цієї проблематики. Доленосними у цьому сенсі, на думку І. Каргіної, стали XVII Всесвітній та X Всеєвропейський конгреси соціологів, які визначили нові підходи до вивчення релігії, що відбувались у 2010-му та 2011 роках відповідно. Підсумовуючи роботу цих форумів, вона виокремлює найбільш значущі тренди у сферах соціальних проявів релігії на початку XXI століття та вивчення сучасного релігійного нарратива:

- процеси десекуляризації, контресекуляризації, респиригулізації, деприватизації, «повернення релігій», «духовної революції», останній з яких супроводжується розширенням спектра нових типів релігійності, змінами в релігійному ландшафті, що формують нові образи релігій, зокрема й християнства;

- трансформація сучасних практик інститутів традиційних релігій. Зокрема, християнські релігійні інститути активно поширюють маркетингові стратегії задля збереження та поширення сфер впливу у секулярних сакральних полях, стаючи менш ортодоксальними і більш інтегрованими у соціальні та політичні процеси;

- вплив глобальної імміграції на зміни релігійного пейзажу, ідентичності, на процеси інтеграції та дезінтеграції, соціальні конфлікти;

- нові релігійні рухи [5, с. 187].

З наведеного можна констатувати, що наші пошуки відбувались на тлі аналогічних досліджень у світовому науковому просторі, причому вищезазначені тренди майже повністю збігаються з нашим переліком конвергентних процесів, у деякому сенсі поширюють їх змістовність. Нині дуже поширена в суспільствознавчому середовищі констатація деградації багатьох сталих соціальних інституцій. Ідеться навіть про виокремлення загальних тенденцій соціальних змін за трьома головними ознаками: «1) де-масифікація, 2) де-ідеологізація, 3) де-централізація» [6].

Враховуючи ці зміни у соціумі взагалі та у релігії зокрема, представниками Української асоціації релігієзнавців, які відреагували дуже актуальною збіркою «Майдан і церква. Хроніка подій та експертна оцінка», було виокремлено трансформації релігійної функціональності, що стали підтвердженням парадигмальної зміни розуміння цих тенденцій серед видатних представників релігієзнавчої науки: «Виразно окреслений перехід від концепції секуляризму до концепції диверсифікації, презентований професором А. Баркер, яка у своєму виступі «Revisionism and Diversification in New Religious Movements» (Каунас, 2014) чи не вперше публічно звернула увагу на те, що для того, щоб лишатись незмінною, певна релігійна традиція має змінюватись» (підкреслено нами. – Авт.) [7, с. 648].

Підтверджуючи цей заклик аналізом матеріалів вищезгаданої збірки, автори доводять, що «новий тренд у світовому релігієзнавстві (не теорія секуляризації чи де-секуляризації, а теорія диверсифікації, яку обстоюють відомі релігієзнавці) виявився перспективним, запитаним самою дійсністю» [7, с. 648].

Змістовно ознайомитись із тим, які «виклики» сучасного релігійного життя потребують вживання терміна «диверсифікація» у сучасному релігієзнавстві, можна в збірці за редакцією А. Баркер [8]. У ній ідеться про різні шляхи, якими нові релігійні течії здійснюють свій розвиток, стагнують, зникають, раптово перестають існувати, з тих чи інших причин частково чи радикально змінюються, що може призвести до розколів. Особливу увагу у цій книзі зосереджено на процесах, що можуть викликати насильство або антисоціальну поведінку.

Тут можна зазначити, що, на наш погляд, деякі тренди, що ми вивчаємо, ще не стали загальнонауковим питанням. Отже, маємо надію, що подальші наші розвідки будуть відповідати значущим соціальним і науковим трендам.

Спочатку надамо перелік проблемних явищ нашого дослідження в дусі бінарних опозицій, будучи впевнені у тому, що протистояння, які ми визначаємо для наочності дискурсу, принаймні не є настільки однозначними, хоча на певних рівнях протиріччя можуть набувати й антагоністичного характеру (див. Табл. 1).

Навіть найпростіше співставлення цих процесів вказує на те, що серед тих, які ми визначили як конвергентні, за двома критеріями є такі:

- 1) ті, що притаманні більш ніж одній деномінації;

- 2) ті, що свідчать про «зближення» релігійних організацій, деякі вже мали у собі і дивергентний зміст (наприклад, модернізм і фундаменталізм). Інші набували сталих дивергентних супроводів: секуляризація – десекуляризація, фемінізм – антифемінізм тощо, які ми розглядали в межах дослідження конвергенції.

Кожен фахівець може побачити у цьому переліку ті нові дивергентні процеси, що з'явилися уже як безпосередня відповідь на виклики сучасної конвергенції (наприклад, сучасна суспільна реакція на актуалізацію есхатології). Ми вже в попередніх виступах описували зміст її баналізації, дадаїзації та есхатолофізмізму. Ці характеристики можна вважати орієнтирами щодо сприйняття і деяких інших процесів, безумовно, відповідно застосовуючи їх щодо різних явищ.

Таблиця 1

Конвергентні процеси	Дивергентні процеси
Акселерація	Стабілізація та деградація
Актуалізація есхатології	Баналізація, дадаїзація, есхатопофігізм
Актуалізація соціальних доктрин	Лібералізація та консерватизм
Американізація	Антиамериканізм
Вельтизація	Націоналізація
Віртуалізація	Девіртуалізація
Глобалізація	Антиглобалізм
Діалогізація	Відмова від діалогу
Екуменічний рух	Антиекуменізм
Егосинтонізація	Деперсоналізація
Екзотеризація	Езотеризація
Зростання інклюзивізму	Ексклюзивізація
Консюмеризація	Демаркетизація
Модернізм, постмодернізм	Консерватизм, пост постмодернізм
Нові релігійні течії	Антикультуризм
Паксизація	Депаксизація
Приватизація	Одержавлення
Відтворення сучасного релігійного плюралізму	Проблеми вибору, ідентифікації тощо
Раціоналізація культових дій	Сакралізація новітніх явищ у релігійній практиці
Ревівалізація	Новоутворення і традиція, оновлення чи повернення
Секуляризація	Десакралізація, контрсекуляризація
Синкретизація	Диференціація
Сциентизація	Сучасна міфологізація світу та людини
Уніфікація екстеріоризації	Обмеження діяльності релігійних організацій
Толерантізація, політкоректність	Антитолерантізація, агресивність
Фемінізація	Антифемінізм
Фундаменталізм	Модернізація
Харизматизація	Обмирщення

Антропологічний зміст цих змін у світогляді сучасного людства навіть у межах їх сприйняття, спротиву або ж індивідуальності потребує, мабуть, залучення у філософію ще не одного терміна з інших галузей знань, але те вже у подальших наших розвідках, бо наочним є необхідність аналізу впливу цих процесів на розвій соціальної (зокрема, релігійної) сфери відтворення буття соціуму, його антропологічної складової.

Література

1. Мартинюк Е. Конвергентні процеси у релігійному житті другої половини XX століття / Е. Мартинюк // Наука і релігія: Проблеми діалогу [ред. кол.: Е.І. Мартинюк (гол. ред.), О.А. Івакін, В.А. Кравченко та ін.]. – Одеса: АО «Бахва», 2002.
2. Мартинюк Э.И. Особенности религиозной жизни во второй половине XX века [метод. пособ. для учит. по всемир. ист. и религиовед.]. – Одесса: ИПКУ, 1997. – 39 с.
3. Frick H. Vergleichende Religionwissenschaft / H. Frick. – Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter and Co., 1928.
4. Webster's New World dictionary of American English. – 3rd college ed. – New York – London – Toronto: Prentice Hall, 1993.

5. Каргина И.Г. Новые религиозности: социологические рефлексии / И.Г. Каргина // Вестник МГИМО(у). – № 2 (23). – С. 186–194.

6. Хохлов А. Прологомены технологического империализма / А. Хохлов. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.netda.ru/belka/texty/imper/imp-hoh.htm.

7. Майдан і церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців; за заг. ред. Л.О. Филипович і О.В. Горкуши. – К.: Самміт-книга, 2014. – 656 с.

8. Revisionism and Diversification in New Religious Movements / E. Barker (ed.). – Ashgate, Farnham and Burlington, VT, 2013. – 271 p.

Анотація

Никитченко О. Е. Новітні тенденції релігійного життя. – Стаття.

У статті розглядаються соціально-філософські, релігієзнавчі та антропологічні аспекти сучасного релігійного життя. Пропонується визначення понять «конвергентний процес» і «дивергентний процес» у релігійному житті, а також перелік таких процесів. На сьогодні термін «конвергенція» вживається у всіх його лексичних значеннях і може бути застосований для опису і класифікації усіх сформованих процесів або як нове явище у сучасному релігійному житті. У статті обґрунтовується необхідність дослідження дивергентних процесів у сучасному релігійному житті як окремих тенденцій розвитку, що виникли як самостійний «виклик» конвергентним трендам у цій сфері життєдіяльності суспільства у другій половині XX століття. Досліджується актуалізація цих процесів в умовах сучасності. Також розглянуто припущення про майбутнє релігії.

Ключові слова: релігія, суспільство, конвергентні процеси, дивергентні процеси.

Аннотация

Никитченко Е. Э. Новые тенденции религиозной жизни. – Статья.

В статье рассматриваются социально-философские, религиоведческие и антропологические аспекты современной религиозной жизни. Предлагается определение понятий «конвергентный процесс» и «дивергентный процесс» в религиозной жизни, а также перечень таких процессов. В настоящее время термин «конвергенция» используется во всех его лексических смыслах и может быть применимым для описания и классификации всех сформированных процессов или как новое явление в современной религиозной жизни. В статье обосновывается необходимость исследования дивергентных процессов в современной религиозной жизни как отдельных тенденций развития, возникших как самостоятельный «вызов» конвергентным трендам в этой сфере жизнедеятельности общества во второй половине XX века. Изучена их актуализация в условиях современной действительности. Также рассмотрены предположения о будущем религии.

Ключевые слова: религия, общество, конвергентные процессы, дивергентные процессы.

Summary

Nykytchenko O. E. New tendencies of religious life. – Article.

In article are considered socially and philosophical, theological and anthropological aspects of modern religious life. Definition “convergent process” and “divergent process” in religious life, and also the list of such processes is offered. Now “convergence” as concept, is used in all its lexical meanings and can be applicable for the description and classification of all created processes or as the new phenomenon in modern religious life. We can analyze the divergent processes for modern religious life, as the separate tendencies of development which arose as independent “challenge” to convergent trends in this sphere of activity of society in the second half of the XX. Their updating in the conditions of modern reality is studied. Assumptions of the future of religion are also considered.

Key words: society, religion, convergent processes, divergent processes.

УДК 141

Р. І. Олексенко

*доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії
Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького***ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ РОЗВИТКУ РИНКОВОГО ГОСПОДАРСТВА
В УКРАЇНІ У XIX – XX СТОЛІТТЯХ У ПОГЛЯДАХ М. БУНГЕ**

Микола Бунге (1823–1895) був відомим реформатором, ученим та державним діячем. Він досліджував питання розвитку ринкових відносин, а саме перебудову грошово-кредитної системи, державне фінансування та роль господарських відносин. Вивчаючи економічну теорію та політику, вчені зробили низку висновків стосовно того, як держава впливає на становлення ринкової економіки, роботу ринкового механізму та методи управління ним [8, с. 77].

Сучасні українські вчені Л. Горкіна, С. Злупко, Л. Корнійчук, П. Леоненко, Н. Супрун, В. Феценко присвячували свої праці ідеям М. Бунге. Вчені приділяють багато уваги розробкам методології та місцю М. Бунге у становленні Київської школи економіки.

Проблема вивчення ученим певних економічних проблем залишається до кінця не вивченою. Ми вважаємо, що думка про те, що вчений не зробив вагомого внеску в економічну теорію, є необґрунтованою [10, с. 45; 11, с. 47].

Метою цієї статті є встановлення новизни, що М. Бунге вніс до грошової теорії і розвитку ринкового господарства.

М. Бунге відомий не лише як економіст-практик, а також як учений-дослідник. Він написав велику кількість наукових праць, найвідоміші з них – «Теорія кредиту» (1852), «Курс статистики» (1865, 1868), «Поліційне право» (1869), «Основи політичної економії» (1870), «Нариси політико-економічної літератури» (1895). У його наукових здобутках та нарисах відображені погляди на проблему господарської практики й актуальні питання економічної теорії.

Центральне місце у колі інтересів ученого посідали такі вагомні питання, як проблеми обігу грошей, кредитна та банківська політика, формування бюджету і системи податків держави. М. Туган-Барановський відзначав, що головним внеском М. Бунге як економіста є розробка кредитної теорії та обігу грошей [14, с. 852].

Питанням теорії грошей та розвитку кредитно-грошового обміну М. Бунге присвятив одне із своїх досліджень, яке отримало назву «Теорія кредиту». Було розглянуто позицію прихильників меркантилізму на грошову та кредитну системи. Найвидатнішими представниками цієї теорії були А. Сміт та Д. Рікардо. Науковець писав: «...як послідовно і логічно з одного напрямку розвивався інший» [6, с. 182]. М. Бунге докладно проаналізував та описав кредитні відносини, а саме їхній історичний розвиток, типи та місце в ринковій економіці. В іншій роботі «Поліційне право» М. Бунге відобразив свій критичний погляд на економічні доктрини, дав оцінку думкам представників різних економічних шкіл стосовно обміну грошей та кредитної системи, висловив своє бачення цих категорій.

Для того, щоб зрозуміти, що таке гроші, необхідно чітко визначити їх походження. Але на даному етапі розвитку економічної теорії це неможливо, оскільки світові погляди досі не пояснили цей процес.

Ми вважаємо, що гроші мають неоднозначне походження, і саме це пояснює той факт, що вчені досі не прийшли до єдиного погляду на природу грошей.

М. Бунге схилився до еволюційної концепції. Її представники трактували розвиток грошей як довготривалий процес. Учений зазначав, що зміни форм грошей є досить природними, держава має лише закріплювати правила їхнього існування на законодавчій основі.

Поступово вивчаючи питання розвитку обміну грошей, М. Бунге з'ясував, що використання грошей у металевому вираженні досить обмежене. Далі він простежив появу необхідності кредитних угод та потреб у кредитній системі.

Ця кредитна система отримала своє вираження у формі векселів, облігацій, банкових білетів та чеків.

Сутність грошей учений описав у роботі «Теорія кредиту». М. Бунге говорив: «Монета має характер вимоги. Різниця між монетою і кредитними знаками полягає у тому, що вимоги, виражені монетою, забезпечуються цінністю матеріалу, з якого зроблена монета; вимога ж, виражена кредитним знаком, одержує реальність від страхування, від забезпечення реалізації кредиту; монета втілює владу, яка має певний капітал за допомогою товару, кредитний знак – через гарантії та страхування» [6, с. 170–173].

М. Бунге зазначав, що гроші стали результатом необхідності обміну між приватними підприємцями, а кредитний знак виник у результаті обміну на довірі [6, с. 198]. Він вбачав тотожність залежності між кредитом і монетою, залежності монети з товарами, що обмінюються. Але існує також одна суттєва різниця між цими залежностями, полягає вона у тому, що монета має матеріальне вираження, а кредит – образне, таке, що ґрунтується на довірі [6, с. 238–239].

Форми розвитку грошового та кредитного знаку мали свої характеристики, наприклад: права, зобов'язання і довіра.

Вчені вбачали головну різницю між грошовим знаком та його заміниками у відсутності «внутрішньої вартості» останніх. Питання вагомості грошей було і є на сьогодні одним із найпопулярніших. М. Бунге визначив використання теорії цінності щодо грошей «одним із найцікавіших предметів політичної економії» [7, с. 119].

Трактування цінності грошей із металістичного погляду було неприйнятним для М. Бунге, оскільки він побачив масові спроби витіснити металеві гроші іншими кредитними системами. Він запропонував власне бачення на розв'язання цього питання: «Цінність монети як грошей залежить від її придатності та рідкості, а не від внутрішньої вартості. Цінність же банківських білетів, що мають більшу придатність, ніж гроші металеві, залежить від капіталу, який вони представляють». Ці погляди були зумовлені тим, що М. Бунге трактував цінність як прояв придатності речі для задоволення людських потреб і виконання відповідних функцій [6, с. 244].

Новизна М. Бунге виявлялась у запереченні прирівнювання монети до металу і вираження цінності металевих грошей у витратах на їх виробництво. Вчений вбачав купівельну силу грошей у їхній спроможності виконувати свої функції. Отже, цінність грошей – це певною мірою суб'єктивна категорія, що пов'язана з оцінкою та довірою осіб.

Висловлюючи власний погляд на різні засоби обміну, М. Бунге вказує, що грошові знаки не тотожні з кредитними. Цінність грошей виражається у їхній самостійності, а на цінність кредиту впливають гарантії. [6, с. 193–194].

Вбачаючи працю як джерело багатства і добробуту, вчений спонукає «шукати гарантії для кредитних знаків у праці та майні приватних осіб, у приватній діяльності, будувати добробут і могутність суспільства на господарській діяльності приватних осіб і шукати засобів для збагачення держави у пожезавленні приватної промисловості, в пробудженні енергії праці та інших економічних сил під впливом приватних інтересів, пов'язаних між собою взаємними вигодами» [6, с. 196].

М. Бунге наголошував, що гроші – це важлива складова народного капіталу. Гроші були не лише засобом для здійснення мінових угод, також вони накопичувались населенням у формі вільного капіталу. Така форма отримала назву

«капітал народної заповзятливості». Грошовий капітал, що використовується для суспільних витрат та витрат господарських підприємств, становить купівельну силу.

М. Бунге підкреслював, що купівельна сила грошей залежить від кількості грошей, що витрачаються на купівлю одиниці товару, який може бути придбаний за гроші; купівельну ж силу паперових грошей він вимірював їхньою цінністю стосовно всіх інших виробів [7, с. 17, 19].

Над питанням сутності і ролі кредитів уже протягом тривалого часу працюють учені та не можуть прийти до спільної думки. Це зумовлено тим, що кредит є однією із найскладніших економічних категорій. До XIX ст. кредит надавався лише державою, тому вивчення його теоретичних основ охоплювало вивчення фінансів держави. М. Бунге критично ставився до суджень тогочасних економістів, у творах яких кредит поставав як функція держави. Рушійною силою господарської діяльності є держава, а не приватні особи та їхні інтереси.

М. Бунге не розглядав кредит поза його взаємозв'язками із процесом відтворення. Учений досить гостро критикував прирівнювання кредиту до капіталу, багатства. Меркантилісти першими почали вивчати механізм взаємозв'язку кредиту з суспільним виробництвом. Дослідивши визначення цієї школи державних позик, М. Бунге висловив своє негативне ставлення до таких поглядів [6, с. 203].

Класична школа економіки у своїх поглядах наполягала на важливості виробництва і другорядності кредиту. У працях таких учених, як А. Сміт і Д. Рікардо, зазначалося, що об'єктом кредиту є капітал, виражений у речовій формі. Грошовий кредит, що позичається, вони визначали як засіб передачі капіталу від одного підприємця іншому з метою використання фактичного капіталу. Капітал формується не з кредиту, а кредит визначає спосіб застосування капіталу. М. Бунге виявився прихильником класичної школи щодо трактування природи кредиту.

М. Бунге визначив характер кредиту, який походить від виробництва, у чому зробив великий крок уперед порівняно із своїми попередниками. Представники класичної школи так і не визначили різницю між позичковим і реальним капіталом. Погляд, що кожній грошовій одиниці, випущеній державою, має відповідати рівний приріст металічного фонду, М. Бунге спростував.

М. Бунге вивчав кредит як галузь приватнокапіталістичних відносин, що зумовлений попереднім розвитком виробництва та обміну, приділив основну увагу інституційному та господарському аспектам. Учений бачив дві основи кредиту. Перша, морально-правова основа – це традиції, звички, довіра та зобов'язання, що закріплені юридично; друга, господарська – це необхідність реалізації, а саме дотримання умов кредитної угоди. Ж.-Б. Сей, К. Рау, Г. фон Шторх вважали морально-правову основу значно вагомішою за господарську. Дослідивши це питання, М. Бунге наголосив на недосконалоості їхніх поглядів та поставив під сумнів правильне розуміння сутності кредитів [6, с. 59].

М. Бунге надавав особливі ролі та цінності кредиту в розвитку підприємництва, подоланні господарського та промислового занепаду. Вагомість кредиту виражається у поєднанні праці і капіталу, що сприяє їх продуктивності [6, с. 223]. Кредитні засоби мають більшу цінність, ніж гроші, оскільки кредит сприяє накопиченню заощаджень, кругообігу капіталу та надає праці певної самостійності [4, с. 9]. Виходячи з цих нових понять, теорія кредиту мала змінити свій статус із державно-економічної на приватно-економічну, сферу грошей і засобів обігу – на сферу праці і капіталу.

М. Бунге також досліджував питання відсотку та його характеристики. Важливим є визначення співвідношення між попитом на капітали та їх пропозицією – одним із основних факторів розміру відсотку. Вчений писав, що чим сильніший запит на капітали і чим менше вільних капіталів, тим вищий відсоток, які сплачуються, і навпаки [6, с. 51]. Він вбачав проблему промислового застою у недостатності доходів споживача, а не у відсутності вільного капіталу. Виходячи з цього, вчений зробив висновок, що економічна криза має

внутрішній характер, а кредит і гроші лише відображають стан справ господарства.

Щоб вирішити проблему укладання кредитних договорів між приватними господарствами під відсоток, слід звернутись до співпраці та посередництва закладів, які надають кредити, та їхніх власників.

М. Бунге вірив, що впровадження банківського білету витіснить з економічного ринку натуральні гроші [6, с. 86]. Комерційний кредит має властивість змінювати характер господарських відносин, він надає динамізму виробництву та обміну, вдосконалює грошовий обіг. Засоби повернення позичальником кредитних коштів кредитором стають загальними для всіх, а кредит – дешевшим.

Однією із галузей дослідження М. Бунге була банківська система, відповідне теоретичне підґрунтя пізніше втілювалось у його реформаторській діяльності. У навчальному курсі «Поліційне право» професор М. Бунге охарактеризує банки як установи, що зосереджують попит і пропозицію з кредитних угод, вирівнюють ціну рушійної сили промисловості, розподіляють ризик на всю сукупність угод, надають кредитним зобов'язанням більш досконалу форму і забезпечують виконання усієї сукупності таких зобов'язань [4, с. 12]. Виходячи з такого погляду на сутність банків, слід зазначити, що держава не може конкурувати з приватними підприємцями у сфері кредитування, як і у сфері торгівлі.

Таким чином, концепції історичної школи у вітчизняній політичній економії XIX століття збагатили не тільки економічну науку, а й гуманітарну сферу у цілому. Орієнтація на повне врахування національних особливостей і соціальних потреб особистості забезпечила відповідний науковий резонанс та прихильність не тільки на батьківщині, а й в інших країнах. Культурно-історичний та морально-етичний зміст економічної теорії Київської школи економії є одним із найцінніших надбань вітчизняної науки. Її спрямованість на фундаментальні категорії економічного життя сприяли як обґрунтуванню наявних ринкових відносин, так і майбутніх перспектив розвитку цивілізації.

Основою соціально-економічного прогресу М. Бунге вважав потреби, які становлять висхідний пункт економічних досліджень. Попередня економічна наука розглядала їх як щось стає, а М. Бунге акцентував увагу на розрізненні суспільних, духовних, моральних, етичних та інших потреб людини. В сукупності вони забезпечують гармонійний розвиток особи, її соціальне становище, а розвинутий соціум орієнтують на приватну власність та підприємницьку ініціативу.

Література

1. Боровой С.Я. Кредит и банки России (середина XVII в. – 1861 г.) / С.Я. Боровой. – М.: Госфиниздат, 1958. – 288 с.
2. Бунге Н.Х. Значение промышленных товариществ и условия их распространения : в 2-х ч. / Н.Х. Бунге. – СПб., 1857–1858. – Ч. 1 ; Ч. 2. – 31 с. ; 49 с.
3. Бунге Н.Х. Основания политической экономии / Н.Х. Бунге. – К., 1870. – 136 с.
4. Бунге Н.Х. Полицейское право : [курс лекций, чит. в Ун-те Св. Владимира проф. Н. Бунге] / Н.Х. Бунге. – Т. 2. – К., 1873. – 273 с.
5. Бунге Н.Х. Речь о кредите, написанная проф. Лицея кн. Безбородько магистром Н.Х. Бунге / Н.Х. Бунге // Акт Лицея кн. Безбородько и Нежинской гимназии, сост. 1849 г. июня 22 дня. – К., 1849. – 166 с.
6. Бунге Н.Х. Теория кредита / Н.Х. Бунге. – К., 1852. – 310 с.
7. Вагнер А. Русские бумажные деньги: Исследование народно-экономическое и финансовое с приложением проекта восстановления металлического обращения / А. Вагнер ; пер. Н. Бунге, с доп. и примеч. переводчика. – К., 1871. – 392 с.
8. Горкіна Л.П. Наука і управління: феномен М.Х. Бунге / Л.П. Горкіна // М. Бунге: Сучасний дискурс / за ред. В.Д. Базилюка. – К.: Знання, 2005. – С. 70–81.
9. Злупко С.М. Історія економічної теорії : [підруч.] / С.М. Злупко. – 2-ге вид., випр. і доп. – К.: Знання, 2005. – 719 с.
10. Коропецький І. С. Українські економісти XIX століття та західна наука / І.С. Коропецький. – К.: Лібідь, 1993. – 192 с.

11. Лортикян Э.Л. История экономики и экономической мысли Украины: Эволюция рыночной экономики / Э.Л. Лортикян. – Харьков : Консум, 2004. – 360 с.
12. Степанов В.Л. Н.Х. Бунге: судьба реформатора / В.Л. Степанов. – М. : РОССПЭН, 1998. – 398 с.
13. Туган-Барановский М.И.: Витте и Бунге как министры финансов / М.И. Туган-Барановский // Северные записки. – 1915. – № 3.
14. Туган-Барановский М.И. Экономическая наука / М.И. Туган-Барановский // Энциклопедический словарь. – Т. XXVIII / изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Эфрон. – СПб., 1899. – С. 851–854.
15. Ушаповський Ю.В. Теорія цінності у науковій спадщині Миколи Бунге // М. Бунге: Сучасний дискурс / Ю.В. Ушаповський ; за ред. В.Д. Базилевича. – К. : Знання, 2005. – С. 119–128.

Анотація

Олексенко Р. І. Філософська рефлексія розвитку ринкового господарства в Україні у XIX – XX століттях у поглядах М. Бунге. – Стаття.

У статті висвітлюються погляди М. Бунге на суть, тенденції та перспективи розвитку ринкового господарства за рахунок дослідження вартості грошей. Висвітлюються категорії «гроші» та «кредит». Зроблено акцент на новітніх підходах до вивчення та обґрунтування загальної теорії грошей, зв'язку теорії із практикою щодо дослідження кредитно-грошової політики держави, вплив на неї приватних установ задля розвитку ринкових відносин. Зазначимо, що М. Бунге був критиком соціалістичних та комуністичних учень, на його думку, слід обмежувати вплив держави на розвиток і становлення ринкового господарства. Акцентовано увагу на тому, що вчений був прихильником приватної форми власності та вільного підприємництва. У своїх поглядах він був послідовником А. Сміта, а згодом німецької школи економіки, за що і був розкритикований правими силами. На нашу думку, М. Бунге був видатним політичним діячем, оплотом у розвитку політики, фінансів, права, сільського господарства. Після смерті він залишив заповіт – «Загробні замітки», рекомендовані імператору. Пізніше деякі з них будуть використані у період реформ П. Столипіна.

Ключові слова: теорія грошей, кредит, грошовий обіг, гроші, монета, банківський білет.

Анотация

Олексенко Р. И. Философская рефлексия развития рыночного хозяйства в Украине в XIX – XX веках во взглядах М. Бунге. – Статья.

В статье отображены взгляды М. Бунге на суть, тенденции и перспективы развития рыночного хозяйства за счет исследования стоимости денег. Освещаются категории «деньги» и «кредит». Сделан акцент на новых подходах к изучению и осмыслению общей теории денег, связи теории с практикой в исследовании кредитно-денежной политики государства, влияние на нее частных учреждений в ходе развития рыночных отношений. Отметим, что М. Бунге был критиком социалистических и коммунистических учений, по его мнению, следует ограничивать влияние государства на развитие и становление рыночного хозяйства. Акцентируется внимание на том, что ученый был склонен к частной форме собственности и свободного предпринимательства. В своих взглядах он был последователем А. Смита, а впоследствии немецкой школы экономики, за что и был раскритикован правыми силами. По нашему мнению, М. Бунге был выдающимся политическим деятелем, оплотом в развитии политики, финансов, права, сельского хозяйства. После смерти он оставил завещание – «Загробные записки», рекомендованные императору. Позже некоторые из них будут использованы в период реформ П. Столыпиным.

Ключевые слова: теория денег, кредит, денежный оборот, деньги, монета, банковский билет.

Summary

Oleksenko R. I. Philosophical reflection of Ukraine market economy in the XIX – XX centuries in the views of M. Bunge. – Article.

Article discovers views of M. Bunge in essence, trends and prospects of development of the market economy through research value for money. Categories “money” and “credit” are highlighted. It is made focus on new approaches to the study and understanding of the general theory of money, communication theory and practice research on monetary policy, the influence of private institutions for the development of market relations. The author notes that M. Bunge was a critic of the socialist and communist doctrines, in his opinion should limit state influence on the development and establishment of market economy. The attention that the scientist was subject to private ownership and free enterprise is made. In his opinion was a follower of A. Smith and later the German School of Economics, for which he was criticized by right-wing forces. We believe M. Bunge was a prominent political figure, who was a stronghold in the development of policy, finance, law and agriculture. After his death left a will “Otherworldly notes” recommended to the Emperor. Later, some of them were used during the reform of P. Stolypin.

Key words: theory of money, credit, money circulation, money, coin, bank card.

УДК 1(091)

Л. Г. Павлишин

доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та економічної теорії

Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка

ФЕНОМЕН ЖИТТЯ: НЕКЛАСИЧНИЙ СПОСІБ РОЗУМІННЯ І ТЛУМАЧЕННЯ

У неklasичній традиції життя людини розглядається не лише як постійна переповненість смислами і проблемами, а й як вічна метафізична драма. Сюжет її надто трагічний, оскільки того, хто народився, завжди чекає смерть. На думку В. Винниченка, люди вірять у необхідність і неминучість смерті, а тому дивно було б, якщо б вони від цього не помиралі. Може, безсмертя на Землі немає лише тому, що ми в нього не віримо. Поняття «життя» орієнтує людину на послідовне, іноді терпляче переживання різних етапів життя і його проявів. Важливим, основним сенсом життя є можливість бачити сонце, небо і землю, дарувати радість іншій людині і радіти самому. Тоді кожен прожитий день буде для людини великим даром, щастям та радістю.

Ця проблематика перебувала у полі зору В. Панченка, Л. Левчук, Г. Сиваченко, Г. Костюка, В. Хархун, Л. Дем'янівської, Л. Мороз, Т. Суходуб, Н. Ємельянової, І. Ярославцевої, А. Лаврової, Г. Камбал, Т. Лютого, І. Силуянової, С. Шаповала.

У статті здійснюється порівняльний аналіз поглядів представників неklasичного періоду філософії на проблему життя, зокрема, аналізується низка праць В. Винниченка задля ґрунтовного тлумачення окресленої проблематики, представлені певні шляхи виходу із ситуації екзистенційного вакууму, духовної кризи, абсурдності життя.

Метою цієї статті є здійснення неklasичного підходу до тлумачення феномена життя, критичний аналіз поглядів видатних філософів-мислителів неklasичного періоду щодо вказаної проблематики.

Відомий французький філософ-гуманіст, лікар і теолог А. Швейцер вважав, що любов до життя повинна стати своєрідним фільтром проти негативних наслідків цивілізації, перспективою морального вдосконалення людства. На думку А. Швейцера, втілення гуманістичних ідеалів полягає у діяльності людини щодо вдосконалення її природи. Він проповідував шанобливе ставлення до життя та повагу до всіх живих організмів, адже їх створив Бог. На думку іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гассета, життя є космічним альтруізмом.

Поняття «життя» використовувалось також для побудови нової картини світу. На початку ХХ століття великої популярності набуває вчення французького мислителя А. Бергсона. На його думку, життя є безперервним творчим становленням. Для А. Бергсона життя – це метафізичний космічний процес, могутній потік творчого формування. Разом із послабленням напруги життя розпадається, перетворюючись на матерію, тобто стає бездушною масою. На відміну від інших представників «філософії життя», А. Бергсон у своїх працях спирався на природознавство, намагаючись намалювати картину життя, яка по-новому пояснювала б еволюцію природи і розвитку людини. В. Дільтей і Г. Зіммель визначають життя як факти волі, почуттів та переживань. З цієї позиції дійсність – це те, що міститься у досвіді самого життя. «До тих пір, поки існує життя, воно творить живе, подібно до того, як фізіологічне самозбереження є постійним зародженням нового» [1, с. 21]. На їхню думку, дійсність – це чисте переживання, життєвий досвід, який є об'єктом пізнання. В. Дільтей та Г. Зіммель вважали, що життєвий досвід не можна звести до розуму, адже він ірраціональний. Життя – це потік, зміна, творчість. Тому представники «філософії життя» заперечують можливість знання як відображення закономірного і всезагального. Життя не можна досягнути тільки через індивідуальне. На думку О. Шпенглера, життя – це «доля», «душа» культури. У своїй праці «Занепад Європи» він висунув концепцію культури,

що визначається як єдність стилістики, втіленої у формах економічного, політичного, духовного, релігійного, практичного та художнього життя. Своєрідно до проблеми життя підійшов Ф. Ніцше, який, возвеличуючи духовне життя і мистецтво, з недовірою ставився до науки і моралі, вважаючи, що вони будь-який предмет розглядають з погляду аналітики та розуму, дивлячись на все через призму добра і зла, істини та омани. Такий підхід лише позбавляє життя мрій і фантазій. «Чи повинно життя домінувати над пізнанням, над наукою, чи пізнання над життям? Яка із двох сил є вищою і вирішальною? Ніхто не сумнівається: життя є вищою панівною силою» [2, с. 227]. Такі слова є свідченням того, що культура ХІХ століття, де переважали знання і наука, була приречена на загибель.

Ф. Ніцше, наприклад, тлумачив життя двоюко: по-перше, воно постає у широкому або універсальному аспекті як форма буття, що містить у собі специфічну волю до накопичення сили. Життя за цих обставин є волею до влади; щодо другого аспекту, вузького або біологічного, то тут постають сили, які намагаються розширити сферу своєї влади. Де не вистачає волі до влади, там панує занепад, а життя постає як вічне намагання піднятися через боротьбу і ворожнечу. Але де ж мета того руху вперед? А якщо вже це не має сенсу, то чи не даремними є усі наші намагання? Плин життя є схожим на гегелівську тезу, антитезу і синтез. Ф. Ніцше розуміє, що цей синтез необхідний для нової боротьби. ХІХ століття було періодом занепаду та слабкості людини. Ф. Ніцше згадує минуле європейської культури як результат перемоги людини, яка готова визнати, що «теперішня мораль виросла на ґрунті пануючих племен і рас» [3, с. 270]. Хоча з іншого боку помітно, що християнство залишило свій відбиток на європейській цивілізації. Кожна особа відчуває себе в рамках якогось величезного життя, підкореною його стрімким потоком. Ф. Ніцше вважав, що «життя як найбільш знайома нам форма буття є специфічною волею до акумуляції сили» [4, с. 328]. Він чітко усвідомлював неузгодженість або неадекватний збіг мети і результатів людської діяльності в історичному процесі і зробив принципові висновки: звеличення, вихваляння бездуховного, позбавленого моралі є суто біологічним, природним буттям. Проголошуючи саме таке буття єдино реальним, Ф. Ніцше по-різному тлумачить ту або іншу подію, явище, свідомість людини. Якщо людині не подобаються ідеали, моральні норми, релігійні образи, вона просто відкидає їх. Так, наприклад, за Т. де Шарденом людина у процесі пізнання світу приходить до самопізнання, стаючи таким чином центром Усесвіту, а тому «що більше людина буде ставати людиною, то менше вона погодиться на щось інше, крім нескінченного і незнищенного руху до нового» [5, с. 227].

Своє розуміння внутрішньої природи світу як цілого Ф. Ніцше вибудовує на основі критики його механістичного розуміння, що панувало у науці в ХІХ столітті. Тогочасне уявлення про наявність двох світів – істинного й уявного не узгоджувалось із поглядами Ф. Ніцше. Перший світ, на думку вчених ХІХ століття, складався із рухів атомів, а другий – із специфічних аспектів усезагального та необхідного буття. На думку Ф. Ніцше, світ складається не з речей та атомів, які насправді є логічними фікціями розуму людини, а з певних нематеріальних центрів сили. Світ як вічне становлення перебуває у процесі постійного творення і руйнування самого себе. Тому у світі немає ніякого кінця, а триває вічний хаос, в якому немає ні єдності, ні порядку, ні логіки. Світове становлення постає у вигляді боротьби між

енергіями, волями до влади, які намагаються встановити свою перевагу. Оскільки становлення не має мети і ніколи не може завершитись, то воно вічне, постійне і неперервне. Безперервність процесу становлення поставала у вигляді повернення і повторення того, що вже було безліч разів. Щоб не бути голослівним, Ф. Ніцше представив цей факт ідеєю вічного вороття. Де є воля до влади та процес становлення, там і є життя. Ф. Ніцше вважав, що «життя не є пристосуванням внутрішніх умов до зовнішніх, а волею до влади, яка діє зсередини» [4, с. 321]. Воно є вічною ірраціональною стихією, природа якої полягає у примноженні сили та могутності. Ще у далеку античну епоху Геракліт уперше розглядав світ як процес вічного становлення. Світ у його уяві поставав не як сукупність безкінечної множини постійних речей, а як процес становлення, але у формі вогню, який хоча і не входить до складу речей, але все-таки є чимось реальним. Шляхом Геракліта пішов і Ф. Ніцше, говорячи, що поряд із Гераклітом він відчуває тепло, як ніде інде. Проте на відміну від цього античного мислителя, Ф. Ніцше світовий процес становлення пов'язує не з вогнем, а з життям. Таким чином, універсалізація феномена життя зумовлена не тільки тим, що він використовував біологізацію та антропоморфізм як способи осягнення внутрішньої природи світу, а й концептуально-гносеологічною необхідністю вирішення проблеми предметного вияву, який узятий як субстанційне начало процесу становлення.

Проблема життя поставала у філософських шуканнях В. Винниченка, який не оминув питань щодо швидкоплинності людського життя, смерті та безсмертя, яке «зв'язане нерозривно з Богом, із силою надприродною і вічною. Бог є джерело вічності, невмирущості, розгадка всіх тайн, що сховано від нас» [6, с. 361]. Людина надто стрімко прямує до тієї межі, за яку не може вийти ні її досвід, ані розум. Тому, на думку українського мислителя, час так швидко минає, що виникає думка ніби там, за межею людського буття, є Вічність. Тож, зважаючи на слова Винниченка, можна говорити, що він був тією людиною, яка прагнула знайти відповіді на загальнолюдські питання щодо безсмертя душі, раю і пекла, смерті і безсмертя, намагалась залишити у своєму серці місце для Бога. На думку мислителя, «із смертю Бога пропадає безсмертя, це найкращий виразник інстинкту життя. Через те старі люди більше, охотніше вірять у Бога, бо, передчуваючи смерть, ближче стоячи до неї, більше люблять життя, дужче б'ється у них пульс життєвої сили інстинкту» [6, с. 360]. У романах «По-свій» і «Божки» В. Винниченко яскраво відобразив, як у важких життєвих ситуаціях, з яких, здавалося б, немає виходу, людина, осмислюючи власне життя, погляди, світогляд, бачить, що існують такі обставини, коли вона безсила протистояти злу. Мислитель продемонстрував дивні, на перший погляд, метаморфози: атеїст стає людиною, якщо не релігійною, то хоча б такою, яка не цурається Бога, бо, знесилена, спустошена духовно, вона вже не може самостійно долати життєві негаразди. Так, батько Вадима Стельмашенка, що мав атеїстичні погляди, після пережитої життєвої драми – паралічу, втрати руки, – зустрівши свого сина, який повернувся додому після заслання, перекрестив його. В. Винниченко хвилювала низка питань, пов'язаних із людиною, її місцем у світі, внутрішніми переживаннями, з вірою в Бога чи атеїстичними поглядами тощо. В. Винниченко, який наголошував на тому, що людина повинна навчитися жити, покладаючись на себе, не чекати допомоги зовнішніх, надприродних сил, зокрема Бога, все-таки зазначав, що «інстинкт життя утворив Бога» [6, с. 360].

Трагічне – невід'ємний атрибут існування для багатьох героїв Винниченкових творів, а фатальне завершення життя особистості спостерігається у чималій кількості його праць. Наприклад, у таких творах, як «Федько Халамидник», «Дрібниця», «Студент», «Чекання» тощо В. Винниченко наголошує на проблемі самотності людини, яка особливо гостро постає у моменти роздумів над фактом смерті. Так, у творі «Дрібниця» він відображає пси-

хологічний стан людини, стомленої життям, яка прагне смерті, оскільки не бачить виходу зі своєї життєвої драми. В. Винниченко відобразив смерть героя ще за його життя, оскільки внутрішня порожнеча, дисбаланс не можуть сприяти повноцінному буттю людини. Особливу увагу автор зосередив на відображенні духовної кризи героя, його стану у важкій для нього ситуації. Весь світ та суспільна дійсність слугують засобами розкриття трагедії людини, яка втратила життєві орієнтири. Усвідомлення кінечності викликає у людей різні емоції: одні лякаються цього, другі – ще чіткіше розуміють сенс свого існування, унікальності і неповторності власного «Я». Так, наприклад, в оповіданні «Глум» відображено трагедію буття людини, спричинену страхом смерті, а також усвідомленням того, що навіть наприкінці життя вона не знає, для чого прийшла у цей світ, не з'ясувала причину свого народження і життя. Згідно з екзистенціалізмом людина є єдиною істотою, яка усвідомлює свою кінечність, а це призводить до того, що її існування пройняте турботою. М. Хайдеггер визнавав «турботу» вихідною ознакою існування людини. «Турбота» сприяє тому, що людське буття набуває часового виміру, оскільки людина «турбується» про сучасне, планує майбутнє, згадує минуле. Думки про смерть змушують людину «турбуватися» про минуле, теперішнє, майбутнє. Турбота – це вихідна ознака людського існування, вона «індивідуалізує». Ця проблема перебувала у полі зору В. Винниченка, який, розмірковуючи над проблемою кінечності людини, вважав, що «смерть – це цілковите, остаточне знищення не тільки фізичної, а й духовної істоти людини – не може зжитися з основним, ґрунтовним прагненням життя людини. Факт фізичного знищення переконав тільки в смерті тіла, в одній частині істоти. Друга частина, духовна, не підлягає експериментальній перевірці. І сюди переходить сила інстинкту, вона виливається в різні теорії переміщення життя або тут на землі (теорія переселення душі в звірин), або частіш усього по той бік реально-го життя» [6, с. 360].

М. Хайдеггер зауважував, що важливий для людини світ речей є визначальним чинником її життя. Прагнучи благ матеріального світу, особа стає залежною від них. В індустріальному суспільстві ніхто ніким не цікавиться, нікого не цікавить інша екзистенція. Таке буття, вважав філософ, є несправжнім. Особливо гостро людина відчуває свою самотність у великому натовпі людей. М. Хайдеггер вважав, що справжнє буття можливе лише завдяки усвідомленню людиною своєї кінечності. Саме розуміння невідворотності свого кінця складає глибинну основу існування людини. Роздуми про власну смерть спонукають замислюватись над тим, наскільки марними можуть бути будь-які проекти, а тому вона прагне обирати такі можливості, над якими смерть не має влади. Доречно з цього приводу згадати думку В. Винниченка, який зазначав, що «люди, які займали за свого життя видатне місце в житті, які звикли високо цінити себе, яких дуже славлено, ім'я яких лишається в історії, ці люди не можуть без огиди, без протесту думати, що вони мають померти, померти цілком, без останку, без якої-небудь присутності їх хоч де-небудь у житті» [6, с. 360]. Поставивши проблему життя у центр свого філософування, В. Винниченко зробив висновок, що воно позбавлене гармонії, оскільки дискордизм глибоко проник у буття тогочасної людини. У його філософії дискордизм спричинив абсурдність існування людини.

Про абсурдність людського існування і необхідність бунту проти нього вів мову А. Камю. Бунт абсурдної людини, яка втратила надію остаточно, надає життю сенсу («Бунтівна людина»). На думку А. Камю, бунтівна людина непримиренна до будь-якого втручання в її життєві плани, їй властиве відчуття власної правоти. Концепція бунтівної людини була прагненням відійти від абсурдної реальності світу. Людині немає на що сподіватись у цьому світі, окрім неї самої, у собі самій вона здатна знайти силу, щоб боротися проти безнадії та абсурдності. Людина – володар свого життя і долі. Вказуючи на абсурдність дійсності, А. Камю

вважав, що людський розум не може примиритись із нею, тому й людина бунтує проти абсурду, хоча й знає, що не зможе викоринити його. Бунтівна людина бореться за цілісність своєї особистості, прагне змусити інших поважати себе, бо для того, щоб жити, вона повинна бунтувати. Про стан тогочасного суспільства, панування у ньому зла, насильства і несправедливості, яким необхідно протистояти, йдеться у романі А. Камю «Чума». «Зачумленість», що заволоділа людиною, співзвучна із хворобою дискордизму, про яку писав В. Винниченко у романі «Лепрозорій». Чума і дискордизм – ці дві ворожі сили – не дають людині повноцінно жити, вбивають духовність, спричиняючи деградацію суспільства. У романі А. Камю простежується думка, що чума – це абсурд, зло, які роблять людське існування трагічним. Стан «зачумленості» невіддільний від людини та її існування, вона завжди носить хворобу-чуму у своїй душі. На думку А. Камю, бути «зачумленим» означає не лише чинити зло, насильство, а й не боротися проти них, пасивно спостерігати за їхнім пануванням. Майже ніхто не здатен уникнути цього стану, оскільки боротьба з ним, його подолання потребують постійної мобілізації духовних і моральних сил людини, її волі. Ф. Ніцше також припускає, що життя жахливе, а уникнути песимізму можна лише шляхом естетичної перебудови світу. Лише двома способами можна докорінно змінити існуючу реальність. Один із них полягає у тому, щоб накинути на неї естетичне рядно, створюючи ідеальний світ форми і краси. Це є аполлонівський шлях, який знайшов своє втілення в олімпійській міфології, в епічних і пластичних мистецтвах. Другий шлях, що полягає у примиренні з п'ятою і жахом нашого існування, веде до діонісійського начала, типовими формами якого є трагедія і музика. На думку Ф. Ніцше, аполлонівське і діонісійське начала є рушійною силою грецького мистецтва. Уявлення про єдність і вічність світового життя, що проявилось у торжествах Діоніса, лягло в основу всіх грецьких трагедій. Цим діонісійським мотивом не вичерпується усе грецьке мистецтво, адже у ньому ми не тільки пізнаємо таємницю єдності сутності світу, а й отримуємо велику радість від різноманітності індивідуальних форм, конкретних образів, у яких та сутність втілюється. У хвилях безкінечності життя окремі індивіди невинно народжуються і зникають. Життя кожної людини – лише мить. Над нею повсякчас тяжіє смерть. Ф. Ніцше вважав, що на відміну від світового життя, наше існування – це примара, оманливе сновидіння. Та попри все це, мистецтво змушує нас радіти нашому існуванню, прагнучи його продовження. Чим же можна пояснити цю магію мистецтва? Перебуваючи під впливом мистецтва, ми немовби бачимо яскраві сновидіння, боїмося прокидатись, адже тоді втрачимо всю цю красу, а ми ж так хочемо, щоб цей диво-сон тривав вічно. Мистецькі образи прекрасні і чарівні. У цьому й полягає той мотив мистецтва, який Ф. Ніцше називає аполлонівським. Аполлон, бог пісень і танцю, в очах греків був втіленням світу прекрасних мрій, заради яких вартує жити і радіти.

Досить часто людина відчуває на своїх плечах тягар моральних зобов'язань, норм, принципів, які стримують її творчий політ. Особистість прагне свободи, але повсякденні турботи змушують її щодня долати труднощі життя. Вона приречена на вічну боротьбу за кожен крихт свого щастя та насолоди, за кожен ілюзію свободи, адже внутрішня свобода людини залежить від неї самої. Так, наприклад, на думку Ф. Ніцше і В. Винниченка, одне з головних завдань кожного полягає у тому, щоб прагнути до повноцінного та гармонійного життя.

У світоглядних позиціях мислителів неklasичного періоду простежується разом із незадоволенням тогочасним станом суспільства невимовна тривога за майбутнє. Упродовж століть їхні слова і погляди звучать як пророцтво і застереження, що фальшиві цінності, які сприймаються як належні, можуть зіграти з нами злий жарт. І тоді ми, не маючи ні змоги, ані бажання розмежувати правду й обман, візьмемо собі у якості путівника у житті все те, що

вони намагались подолати. Цілком зрозумілим є те, що ці мислителі, звернувши свою увагу на масштабне за своєю значущістю явище тогочасної Європи – декаданс, боролись із його наслідками до кінця життя. Їхня філософська позиція – це формування людини нового ґатунку – наприклад, неолюдини та надлюдини (про це вели мову В. Винниченко та Ф. Ніцше).

Віра у позитивний сенс життя змушує людину задумуватись над ним час від часу і робити все необхідне для того, щоб його не втратити. Саме ця чудодійна віра є причиною незадоволення людини теперішнім, а тому, на наш погляд, усі її дії будуть спрямовані в напрямку майбутнього.

Література

1. Зиммель Г.Ф. Ницше. Этико-философский силуэт / Г.Ф. Зиммель ; пер. Н. Южина. – Одесса, 1898.
2. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше ; пер. с нем. ; сост., ред. и авт. прим. К.А. Свасьян. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – 829 с.
3. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше ; пер. с нем. ; сост., ред. и авт. прим. К.А. Свасьян. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – 829 с.
4. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше ; пер. с нем. Е. Герцык и др. – М. : Культурная Революция, 2005. – 880 с.
5. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М. : Прогресс, 1965. – 295 с.
6. Винниченко В. Щоденник / В. Винниченко ; ред., вступ. ст. і приміт. Г. Костюка. – Едмонтон – Нью-Йорк : Канад. ін-т укр. студій, 1980. – Т. 1: 1911–1920. – 500 с.

Анотація

Павлишин Л. Г. Феномен життя: неklasичний спосіб розуміння і тлумачення. – Стаття.

У статті досліджено проблему феномена життя крізь призму неklasичного філософського способу мислення, проаналізовано позиції представників неklasичного періоду філософії щодо цієї проблеми. Представлено ставлення людини до себе, інших людей, світу у цілому, накреслено перспективи подолання дисгармонійного життя, абсурдності світу. Досліджено обставини індивідуального та суспільного способів існування людини, закономірності її розвитку, самореалізації та адаптації до нових суспільних зв'язків. Здійснено підхід до аналізу феномена життя, людини зі складним внутрішнім світом, яка прагне зрозуміти сенс життя, розмірковує над проблемами життя і смерті, добра і зла, справедливості і несправедливості. У статті зроблено акцент на тому, що життя – це діяльність, творчість, самовиявлення людини, форми її об'єктивізації у культурі, які були покликані допомогти людині реалізувати і пізнати саму себе.

Ключові слова: феномен, життя, неklasичний, існування, абсурд, людина.

Аннотация

Павлишин Л. Г. Феномен жизни: неklasический способ понимания и интерпретации. – Статья.

В статье исследована проблема феномена жизни сквозь призму неklasического философского образа мышления, проанализированы позиции представителей неklasического периода философии относительно этой проблемы. Представлено отношение человека к себе, другим людям, к миру в целом, а также перспективы преодоления дисгармоничной жизни, абсурдности мира. Исследованы обстоятельства индивидуального и социальных способов человеческого существования, законы развития, самореализации и адаптации к новым социальным связям. Сделан подход к анализу феномена жизни, человека со сложным внутренним миром, который стремится понять смысл жизни, отражает проблемы жизни и смерти, добра и зла, справедливости и несправедливости. В статье сделан акцент на том, что жизнь – это деятельность, творчество, самоопределение человека, формы его объективации в культуре, которые были призваны помочь человеку осознать и понять себя.

Ключевые слова: феномен, жизнь, неklasический, существование, абсурд, человек.

Summary

Pavlyshyn L. H. Phenomenon of life: the nonclassical way of understanding and interpretation. – Article.

The article examined the problem of the phenomenon of life through the prism of nonclassical philosophical way of thinking, analyzed the positions of the representatives of nonclassical period of philosophy concerning this problem. Presents the attitude of man to himself, other people, the world at large, plotted the prospects of overcoming disharmony of life, the absurdity of the world. Investigated the circumstances of the individual

and social ways of human existence, laws of its development, self-realization and adaptation to new social ties. Made the approach to the analysis of the phenomenon of life, a man with a complex inner world that wants to understand the meaning of life, reflects on the problems of life and death, good and evil, justice and injustice. The article made an emphasis on the fact that life is work, action, self-determination of the human form of objectification in the culture that were designed to help people to realize and understand their own world.

Key words: phenomenon, life, nonclassical, existence, absurdity, man.

УДК 1/659.125.37

К. В. Райхерт

кандидат философских наук,

доцент кафедры философии и методологии познания

Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

«ТЁМНЫЙ ГОРОД» АЛЕКСА ПРОЙАСА В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ ФИЛИПА КИНДРЕДА ДИКА

«Тёмный город» (или «Город тьмы»; *the Dark City*, 1998) – американско-австралийский кинофильм кинорежиссёра Алекса Пройаса (*Alex Proyas*), поставленный по сценарию Алекса Пройаса, Дэвида С. Гойера (*David S. Goyer*) и Лэма Доббса (*Lem Dobbs*) на основе сюжета, придуманного Алексом Пройасом. Несмотря на то, что фильм не был кассовым кинотеатральным хитом (при бюджете в 27 миллионов долларов США он собрал в мировом прокате 27,2 миллиона долларов США), «Тёмный город» стал культовым, благодаря чему он привлек к себе внимание академических исследователей, таких, например, как Барбара Мэннэл [12, с. 130–150], Вивьен Собчак [19], Эрик Дж. Уилсон [26], Ян Арендт Фусе [6], Н. Кэтрин Хэйлз и Николас Гесслер [7], Аня Шварц [21].

При просмотре кинофильма «Тёмный город» у зрителя, хорошо знакомого с творчеством американского писателя Филипа Киндред Дика (*Philip Kindred Dick*, 1928–1982), может сложиться впечатление, что сам фильм является экранизацией какого-нибудь произведения Филипа К. Дика. (Вероятно, первым на это обратил внимание Лоуренс Риклз [16, с. 46–57].) Возможно, отчасти это объяснимо явным визуальным сходством «Тёмного города» с культовой экранизацией романа Филипа К. Дика «Снятся ли андроидам электроовцы?» (*Do Androids Dream of the Electric Sheep?* 1968), осуществлённой английским кинорежиссёром Ридли Скоттом (*Ridley Scott*) в 1982 г. под названием «Бегущий по лезвию (бритвы)» (*Blade Runner*), поэтому не случайно эти два фильма, «Бегущий по лезвию (бритвы)» и «Тёмный город», иногда сравниваются между собой, например, в «What is It to Be Human? *Blade Runner* and *Dark City*» Деборы Найт и Джорджа Мак-Найта [9], «False LA: *Blade Runner* and the *Nightmare City*» Стивена Роули [18], «The Pathological Machine: “Dark City’s” Translation of Schreber’s “Memoirs”» Дэвида Х. Уилсона [25]. Однако такое объяснение может быть ошибочным в силу того, что «оба фильма используют тематические конвенции (*thematic conventions*), тесно связанные с фильмами нуар, например, дистопический город, тайну (*mystery*), образ детектива (*detective figure*), разнообразие персонажей со зловещими (*sinister*) мотивами, неопределённость (*uncertainty*) романтической любви и мрачный, особенно фаталистический, тон» [9, с. 23].

Между тем, в самом «Тёмном городе», как мы предполагаем, ставятся философские вопросы, характерные для всего творчества Филипа К. Дика: 1) «Что делает человека человеком?» (*What constitutes the authentic human being?*) и 2) «Что такое реальность?» (*What is reality?*) [1; 4]. Об этом и пойдёт речь в этой работе. Другими словами, целью этого исследования является прочтение фильма «Тёмный город» Алекса Пройаса в свете философии Филипа К. Дика.

Здесь необходимо сразу указать на тот момент, что творчество Филипа К. Дика не бессмысленно рассматривать как некую философию, например, в силу следующей особенности, на которую указал в своё время английский философ Саймон Критчли (*Simon Critchley*): «То, в чём у Дика не хватает академической и учёной строгости, он более чем восполняет силой своего воображения и широким богатством накопленных ассоциаций. Если бы он знал больше, это могло бы его привести к созданию менее интересных цепочек идей. В своих поздних заметках в “Экзегезе” Дик пишет: “Я – беллетризирующий философ (*fictionalizing philosopher*), не писатель-романист (*novelist*)”. Он интересно продолжает: “Ядром моих со-

чинений является не искусство, а истина”. Похоже, мы имеем дело с очевидным парадоксом, в котором забота об истине, классической цели философа, не находится в оппозиции к фантастике, а сама является работой фантастики. Дик понимал свою беллетристику как творческую попытку описать то, что он рассматривал как подлинную реальность. Он добавляет: “Я в основном аналитик (*analytical*), а не творец (*not creative*); мои сочинения являются простым творческим методом (*way*) художественного анализа” [5]. По сути, С. Критчли попытался показать, что философию можно излагать не только в форме серьёзных академических текстов, но и в форме художественной литературы. В данном случае научная фантастика, в жанре которой Филип К. Дик работал, может вполне выступать как философская литература, тем более, если допустить, что научно-фантастическое произведение является некоторым мысленным экспериментом (см., например: [19]). Если принять эту точку зрения, то творчество Филипа К. Дика действительно следует рассматривать как определённую философию, что, как ни странно, успешно продлевается в современной англоязычной философии: [6; 10; 11; 13; 14; 15; 17; 22; 23; 24]. В этой же работе будет использована философия Филипа К. Дика как некоторая **методологическая основа исследования**, что, насколько нам известно, предпринимается впервые.

Основные элементы сюжета фильма «Тёмный город» такие. Протагонист в исполнении Руфуса Сьюэлла (*Rufus Sewell*) просыпается в ванной отеля. У него амнезия. Он получает телефонный звонок от некоего доктора Дэниэла Шребера (*Dr. Daniel P. Schreber*), его роль исполняет Кифер Сазерленд (*Kiefer Sutherland*), который просит его немедленно бежать из отеля, чтобы не встретиться с группой людей, которые идут за ним. Во время телефонного разговора протагонист обнаруживает в комнате отеля труп жестоко убитой женщины и окровавленный нож. Он успевает сбежать с места преступления раньше, чем туда прибывает группа людей, известных как «Странники» (*the Strangers*). Со временем протагонист узнаёт, что его зовут Джон Мёрдок (*John Murdoch*) и что у него есть жена по имени Эмма (её роль исполняет Дженифер Коннелли (*Jennifer Connelly*)), а также то, что он разыскивается полицейским инспектором Фрэнком Бамстедом (*Inspector Frank Bumstead*, в этой роли – Уильям Хёрт (*William Hurt*)) по подозрению в серии убийств, хотя сам Мёрдок не помнит, чтобы он кого-то убивал. Более того, Мёрдок обнаруживает в себе психокинетические способности, такие же, как у Странников, которые эти способности называют «настройкой» (*tuning*).

Мёрдок исследует город, в котором постоянно царит ночь, но никто из людей не знает об этом. В полночь он наблюдает как все, кроме него, погружаются в сон в то время, когда Странники останавливают время и физически перестраивают город, как впрочем, сознание и память людей. То, как показана «настройка» пространства в «Тёмном городе», очень похоже на подобные «настройки» пространства в кинофильмах «Начало» (*Inception*, 2010, режиссёр – Кристофер Нолан (*Christopher Nolan*)) и «Доктор Стрэндж» (*Doctor Strange*, 2016, режиссёр – Скотт Дерриксон (*Scott Derrickson*)).

Мёрдок выясняет, что он прибыл из городка Шэлл Бич (*Shell Beach*), однако никто не помнит, как туда попасть.

Наконец, доктор Шребер открывает правду Мёрдоку. Он объясняет, что Странники, эти мертвенно-бледные, одетые в чёрные макинтоши существа мужского пола

разного возраста, обладающие определёнными сверхчеловеческими способностями, например, способностью останавливать время и перестраивать пространство, суть находящиеся под угрозой исчезновения внеземные паразиты, которые используют человеческие тела как хозяева. Обладая коллективным сознанием, Странники проводят эксперименты над людьми, чтобы проанализировать их индивидуальность и таким образом выделить некоторые важные человеческие особенности, которые позволят расе паразитов выжить. Доктор Дэниэл П. Шребер (явная отсылка к реально жившему параноидальному шизофренику Даниэлю Паулю Шреберу (*Daniel Paul Schreber*; 1842–1911) [25]) является подручным Странников, который создаёт искусственные воспоминания для подопытных людей. По словам Шребера, Мёрдок представляет для Странников особый интерес, так как он, по сути, аномалия, которая, возможно, даст паразитам то, чего они хотят.

В итоге Мёрдок оказывается в руках Странников, однако в психокинетической схватке с ним они терпят поражение. Мёрдок сам «настраивает» город так, как считает нужным, создавая искомый им Шэлл Бич с морем и ярким солнцем.

Теперь собственно о том, что такого «дикианского» есть в кинофильме «Тёмный город». В интервью, которое Филип К. Дик дал Чарльзу Платту в 1979 г., Филип К. Дик говорит о предпосылке создания романа «Сдвиг времени по-марсиански» (*Martian Time-Slip*, 1964): «Речь там шла не только о том, что каждый из нас живёт в своём, уникальном мире, являющимся плодом нашей собственной психики, но и о том, что субъективный мир какой-нибудь более могущественной личности может вторгнуться в мир другой личности, более слабой. Если я могу заставить вас увидеть мир таким, каким его вижу я, тогда вы автоматически будете думать так, как думаю я. В итоге вы придёте к выводам, к каким прихожу я. И самая величайшая власть, которую одно человеческое существо может установить над другими человеческими существами, как раз и заключается в контроле над их восприятием реальности и в возможности вмешиваться в целостность и индивидуальность их мира» [2]. Далее Филип К. Дик приводит такой пример: «Так вот, вам вполне по силам заставить толпу вопить то, что нужно вам, и, кстати, сразу становится ясной тайна московских публичных процессов тридцатых годов, когда люди вставали и говорили – очень искренне говорили, – что они совершили преступление, хотя и знали, что наказанием за такое преступление может быть только казнь. А разгадка проста; она заключается в невероятной власти группы людей, способной вторгаться в мир любого человека, извне навязывая ему образ, под который он просто вынужден подстраивать своё видение самого себя» [2].

В фильме «Тёмный город» мысль Филипа К. Дика об установлении власти над людьми с помощью установления контроля «над их восприятием реальности и в возможности вмешиваться в целостность и индивидуальность их мира» [2] реализуется буквально: каждую полночь Странники в прямом смысле меняют индивидуальности подопытных людей, наделяя тех новой памятью и помещая в новую обстановку, что, конечно же, сказывается на восприятии людей окружающей их действительности. По сути, авторы кинофильма реализуют идею того, что человеческая личность или индивидуальность – это всего лишь память человека: то, что человек помнит о себе и об окружающем мире, и делает человека индивидуальностью, отличая его от других людей. Это вполне в духе Филипа К. Дика: достаточно вспомнить сюжеты двух его рассказов – «We Can Remember It for You Wholesale» (1966), «Paycheck» (1952) и соответственно их киноэкранизации: «Вспомнить всё» (*Total Recall*, 1990, режиссёр – Пауль Верхувен (*Paul Verhoeven*)) и «Час расплаты» (*Paycheck*, 2003, режиссёр – Джон Ву (*John Woo*)), в которых главным героям стирают память и добавляют новые воспоминания.

В том же интервью Чарльзу Платту Филип К. Дик высказывает ещё одну интересную мысль: «Так уж заведено,

что мир нам доступен лишь в той мере, чтобы мы могли убедиться, что он существует реально, и ни капелькой больше. Видите ли, это что-то вроде малобюджетного предприятия. И все эти страны, о которых вы читаете в газете – все эти Япония, Австралия, другие, – они просто не существуют. На их месте ничего нет. Но если вы всё же решите съездить туда, в этом случае вам всё быстро организуют – обстановку, дома, людей. Они будут существовать вокруг вас всё то время, пока вы будете видеть их. Это делается действительно быстро» [2]. Эта мысль интересным образом воплощена в фильме «Тёмный город», в котором зритель может наблюдать за так называемой «настройкой» целого города, когда сам город буквально заново организуется, приобретает новые архитектурные и инфраструктурные элементы. Тёмный город представляет собой нечто текучее, то, что подлежит изменению каждую полночь в соответствии с тем, какую реальность хотят создать Странники в целях своего эксперимента.

Таковыми же текучими, как и Тёмный город, оказываются человеческая личность и человеческая идентичность: благодаря стиранию старых воспоминаний и внедрению новых Странники и доктор Шребер постоянно меняют идентичности и личности жителям Тёмного города, то, кого или что им следует любить, ненавидеть, желать, во что им следует верить, что им следует чувствовать, как воспринимать реальность.

Проблема реальности – это одна из ключевых проблем в творчестве Филипа К. Дика. Он полагал, что «действительность – это то, что не исчезает, когда в это перестаёшь верить» [1]. Другими словами, по мнению Филипа К. Дика, подлинной может считаться только та действительность (в оригинале «reality» – «реальность»), которая существует, даже если ты отказываешься в неё верить. В таком случае можно допускать, что существуют такие действительности, утрата веры в которые может привести к их исчезновению [4]. Постоянно меняющийся, ускользающий Тёмный город для Мёрдока оказывается псевдодействительностью. Подлинной же действительностью для него есть Странники: они никуда не исчезнут, если перестать в них верить. Странники для Мёрдока – это столкновение с действительностью. И дальше у Мёрдока был выбор – либо смириться и сдаться Странникам, либо бороться с ними. Он выбрал последнее. Скорее всего, его выбор был продиктован следующими факторами: 1) если Странники проводят эксперименты над людьми, не считаясь с жизнями людей, то инстинкт самосохранения просто не позволяет Мёрдоку сдаться (то есть срабатывают банальные страх за свою жизнь и здравый смысл); 2) воля и стремление к свободе: Мёрдок просто хочет свободы жить так, как ему хочется, без чужого контроля над собой; 3) знание о подлинной действительности (реальности), которое не позволяет Мёрдоку сдаться и потерять даже ту личность и те воспоминания, которые у него есть на этот момент. Скорее всего, подлинные личности и их подлинные воспоминания, в том числе, откуда они были похищены, для подопытных людей Тёмного города навсегда утеряны; это же актуально и для Джона Мёрдока. Однако для того, чтобы Мёрдок оказывал сопротивление, достаточно и тех воспоминаний, которые в него вложили Странники и доктор Шребер, особенно воспоминаний о счастливом детстве в вымышленном Шелл Бич и воспоминаний о его любви к Эмме. Именно эти воспоминания актуальны для Джона Мёрдока здесь и сейчас, именно они ведут Мёрдока во всей истории со Странниками и Тёмным городом, и ведут они его к разрушению той действительности, в которой всем управляют Странники. И это тоже вполне в духе Филипа К. Дика: вот фрагмент анализа его творчества, предложенный писателем Станиславом Лемом (*Stanislaw Lem*, 1921–2006): «Сфера интересов Дика – это распад, а его повести начинаются с исходной гармонии и заканчиваются состоянием полной деструкции. <...> Здания, города, цивилизации, планеты превращала в развалины целая армия фантастов. Дик идёт дальше: он разрушает реаль-

ность. <...> Дик разрушает миры своих героев, но они выходят из этой катастрофы целыми и невредимыми. Спектакли, во время которых мир подвергается четвертованию и колесованию, а его остатки собирают намеренно неправильно, зрелище не из приятных. Поэтому легко можно понять, почему между Диком и его читателями существует непонимание: они считают его книги, прежде всего, выражением отчаяния, а он находит в них поводы для, правда, умеренного, стоического оптимизма. Он уничтожает мир и доказывает, что этого мало для уничтожения людей» [3, с. 230–231]. И нужно признать, что финал «Тёмного города» не совсем оптимистический: устранение Странников не позволяет людям вернуть их подлинные личности (они потеряны безвозвратно). Сам город, в котором люди живут, находится вообще непонятно где в космосе: по большому счёту, это большой космический корабль. Несмотря на победу над Странниками, жители Тёмного города существуют сравнительно в неопределённой ситуации.

В ходе прочтения содержания кинофильма «Тёмный город» Алекса Пройаса в свете философии Филипа К. Дика было обнаружено, что «Тёмный город» задаётся теми же самыми философскими вопросами, которые характеризовали всё творчество Филипа К. Дика: 1) «Что делает человека человеком?» и 2) «Что такое реальность?». По сути, вся мотивация антагонистов кинофильма – так называемых «Странников» – построена на поиске ответа на первый вопрос: «Что делает человека человеком?» Чтобы получить ответ на этот вопрос, Странники совершают всевозможные манипуляции с реальностью как человеческих существ (стирая и внедряя в них воспоминания, а значит, идентичности и личности), так и с окружающим их физическим миром (так называемым «Тёмным городом»), что ставит вопрос о подлинности реальности в целом. Хотя в результате своих манипуляций Странники и достигают своей цели, но они терпят поражение: один из подопытных, опираясь на свой инстинкт самосохранения, волю, стремление к свободе и знание о подлинной реальности (это можно назвать тем, что делает человека человеком), бросает вызов Странникам, что ведёт к гибели последних.

Литература

1. Дик Ф.К. Как создать вселенную, которая не рассыплется через пару дней / Ф.К. Дик ; пер. с англ. Д. Ковалевского [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.lib.ru/INOFAnt/DICKP/s_universe.txt.
2. Интервью с Филипом Диком, Чарльз Плетт / пер. с англ. А. Черткова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.electricshepherd.ru/ru/articles/intervyu-s-filipom-dikom-charlz-plett>.
3. Лем С. Фантастика и футурология / С. Лем ; пер. с пол. С.Н. Макареца. – Кн. 1. – М. : АСТ ; Ермак, 2004. – 591 с.
4. Райхерт К.В. Философские вопросы Филипа Киндред Дика / К.В. Райхерт // Virtus. – 2014. – № 1. – С. 45–49.
5. Critchley S. Philip K. Dick, Sci-fi Philosopher. Part 1. Meditations on a Radiant Fish / Simon Critchley [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/05/20/philip-k-dick-sci-fi-philosopher-part-1>.
6. Fuhse J.A. Das Andere der Gesellschaft – Science Fiction als Kritische Theorie / J.A. Fuhse // Soziale Welt. – Band 54. – 2003. – № 3. – S. 223–239.
7. Hayles N.K. The Slipstream of Mixed Reality: Unstable Ontologies and Semiotic Markers in “The Thirteenth Floor, Dark City, and Mulholland Drive” / N.K. Hayles, N. Gessler // PMLA. – 2004. – Vol. 119. – № 3: Science Fiction and Literary Studies: The Next Millennium. – P. 482–499.
8. Jameson F. Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions / F. Jameson. – London & New York : Verso, 2005. – 431 p.
9. Knight D. What Is It to Be Human? Blade Runner and Dark City / D. Knight, G. McKnight // The Philosophy of Science Fiction Film / ed. S.M. Sanders. – Lexington : The University Press of Kentucky, 2008. – P. 21–37.
10. Kucukalic L. Philip K. Dick: Canonical Writer of the Digital Age / L. Kucukalic. – London : Routledge, 2008. – 177 p.
11. Link E.C. Understanding Philip K. Dick / E.C. Link. – Columbia : University of South Carolina Press, 2010. – 224 p.
12. Mennel B. Cities and Cinema / Barbara Mennel. – London & New York : Routledge, 2008. – 256 p.
13. Philip K. Dick and Philosophy: Do Androids Have Kindred Spirits? / ed. D.E. Wittkover. – Chicago : Open Court, 2011. – 288 p.
14. Philip K. Dick: Contemporary Critical Interpretations / ed. S.J. Umland. – Santa Barbara : Greenwood Press, 1995. – 240 p.
15. Plamer C. Philip K Dick: Exhilaration and Terror of the Postmodern / C. Palmer. – Liverpool : Liverpool University Press, 2003. – 272 p.
16. Rickels L.A. I Think I Am: Philip K. Dick / L.A. Rickels. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 2010. – 432 p.
17. Rossi U. The Twisted Worlds of Philip K. Dick: A Reading of Twenty Ontologically Uncertain Novels / U. Rossi. – McFarland : McFarland, 2011. – 316 p.
18. Rowley S. False LA: Blade Runner and the Nightmare City / S. Rowley // The Blade Runner Experience: the Legacy of a Science Fiction Classic / ed. W. Brooker. – London & New York : Wallflower Press, 2005. – P. 255–268.
19. Sobchack V. Cities on the Edge of Time: The Urban Science Fiction Film / V. Sobchack // Liquid Metal. The Science Fiction Film Reader / ed. S. Redmond. – New York : Columbia University Press, 2007. – P. 78–87.
20. Schneider S. Introduction: Thought Experiments: Science Fiction as a Window into Philosophical Puzzles / S. Schneider // Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence / ed. S. Schneider. – Hoboken : Wiley-Blackwell, 2009. – P. 1–14.
21. Schwarz A. Looking for Shell Beach: Dark City's Digital Landscape and Australian National Cinema / A. Schwarz // Film Landscapes: Cinema, Environment and Visual Culture / ed. J. Rayner, G. Harper. – Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2013. – P. 74–87.
22. Science-Fiction Studies. – 1975. – № 5. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.depauw.edu/sfs/covers/cov5.htm> (accessed 22.01.2017).
23. The World According to Philip K. Dick / ed. A. Dunst & S. Schlensag. – London : Palgrave Macmillan, 2015. – 240 p.
24. Vest J. P. The Postmodern Humanism of Philip K. Dick / J.P. Vest. – Lanham : Scarecrow Press, 2009. – 248 p.
25. Wilson D.H. The Pathological Machine: “Dark City’s” Translation of Schreber’s “Memoirs” / D.H. Wilson // Journal of the Fantastic in the Arts. – 2005. – Vol. 15. – № 2 (58). – P. 153–164.
26. Wilson E.G. Gnostic Paranoia in Proyas’s “Dark City” / E.G. Wilson // Literature/Film Quarterly. – 2006. – Vol. 34. – № 3. – P. 232–239.

Аннотация

Райхерт К. В. «Тёмный город» Алекса Пройаса в свете философии Филипа Киндред Дика. – Статья.

В ходе прочтения содержания кинофильма «Тёмный город» Алекса Пройаса в свете философии Филипа Киндред Дика обнаруживается, что «Тёмный город» задаётся теми же самыми философскими вопросами, которые характерны для всего творчества Филипа К. Дика: 1) «Что делает человека человеком?» и 2) «Что такое реальность?». По сути, вся мотивация антагонистов кинофильма, так называемых «Странников», построена на поиске ответа на первый вопрос: «Что делает человека человеком?» Чтобы получить ответ на этот вопрос, Странники совершают всевозможные манипуляции с реальностью как человеческих существ (стирая и внедряя в них воспоминания, а значит, идентичности и личности), так и с окружающим их физическим миром (так называемым «Тёмным городом»), что ставит вопрос о подлинности реальности в целом. Хотя в результате своих манипуляций Странники и достигают своей цели, но они терпят поражение: один из подопытных, опираясь на инстинкт самосохранения, волю, стремление к свободе и знание о подлинной реальности (это можно назвать тем, что делает человека человеком), бросает вызов Странникам, что ведёт к гибели последних.

Ключевые слова: кинематограф, научная фантастика, реальность, Филип Киндред Дик, человек.

Анотація

Райхерт К. В. «Темне місто» Алекса Прояса у світлі філософії Філіпа Кіндред Діка. – Стаття.

Під час прочитання змісту кінофільму «Темне місто» Алекса Прояса у світлі філософії Філіпа Кіндред Діка виявляється, що «Темне місто» ставить ті ж філософські питання, що і Філіп К. Дік, а саме: 1) «Що робить людину людиною?» та 2) «Що таке реальність?» Насправді вся мотивація антагоністів кінофільму, так званих «Чужинців», побудована на пошуку відповіді на перше питання: «Що робить людину людиною?» Щоб відшукати відповідь на це питання, Чужинці маніпулюють із реальністю як людських істот (втираючи та вкорінюючи в них спогади, а отже, ідентичності й особистості), так із навколишнім фізичним простором (так званим «Темним містом»), що ставить питання про автентичність реальності у цілому. Хоча в результаті своїх маніпуляцій Чужинці досягають своєї мети, вони програють: один із піддослідних, спираючись на інстинкт самозбереження, волю, потяг до свободи та своє знання про справжню реальність (це можна назвати тим, що робить людину людиною), кидає виклик Чужинцям, що веде до знищення останніх.

Ключові слова: кінематограф, людина, наукова фантастика, реальність, Філіп Кіндред Дік.

Summary

Rayhert K. W. Alex Proyas' "The Dark City" in the light of Philip Kindred Dick's philosophy. – Article.

The study peruses Alex Proyas' "The Dark City" in the light of Philip Kindred Dick's philosophy that is based on the seeking for answers to two philosophical questions: "What constitutes the authentic human being?" (1) and "What is reality?" (2). It is proposed to apply Philip Kindred Dick's philosophy as a methodological basis for the inquiry into Alex Proyas' "The Dark City". Motion picture "The Dark City" explores the motivation of the antagonists, so called "the Strangers", that is built on Dickian question: "What constitutes the authentic human being?" To receive the answer to that question the Strangers tune the reality of human beings (erase and implant memories, hence, erase and implant identities and personalities) and a surrounding physical world (so called "the Dark City"), what in general raises the question what constitutes the authentic reality. As the result of their tuning the Strangers attain the aim but it conduce to their destruction: one of the used for experimental purposes human being, who is guided by the self-preservative instinct, the will, the yearning for freedom and the knowledge about the authentic reality, throws down a challenge to the Strangers and obliterates them.

Key words: cinema, human being, Philip Kindred Dick, reality, science fiction.

УДК 261.7

А. В. Райчинець

здобувач кафедри культурології

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ВІДКРИТІСТЬ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ ФЕТХУЛЛАХА ГЮЛЕНА

У 1996 році американський соціолог і політолог С. Гантінгтон опублікував дослідження «Зіткнення цивілізацій» [1], у якому аналізував можливість радикального протистояння між західною та ісламською цивілізаціями. Дискусія, породжена цим дослідженням, спричинила посилення інтересу науковців до проявів ліберального і поміркованого ісламу. В українському науковому дискурсі спеціально цю тематику досліджував П. Варбанець [2; 7], який у власній дисертації та численних статтях доводить таке: лабораторією, у якій відбувається експеримент із встановлення можливості поміркованого ісламу, є Туреччина, на приклад якої орієнтуються еліти багатьох країн Азії та інших частин світу, а також представники мусульманської спільноти в ЄС [2, с. 152–154]; сьогодні найбільш перспективним напрямом поміркованого ісламу в Туреччині є теологія Фетхуллаха Гюлена, рух якого нараховує близько 200 000 членів, а число прихильників досягає 4 млн. [2, с. 134–137]. Зусилля членів руху спрямовані на розвиток освіти і виховання нової еліти багатьох країн у численних приватних школах і ліцеях, у яких учням дається весь спектр сучасних знань і навичок, а також через заняття з етики пропонується поміркована пост-консервативна версія ісламу [3, с. 386]. Релігієзнавчого аналізу теології Ф. Гюлена, яка є основою теорії та практики найвпливовішої течії ліберального ісламу в Туреччині та світі, ще не було здійснено.

Важливість вивчення ісламської теології Ф. Гюлена усвідомлюється у сучасній науці. П. Шликов відзначає, що рух Ф. Гюлена відіграє провідну роль у процесах десекуляризації у Туреччині та країнах Центральної Азії [3]. Поміркований іслам Ф. Гюлена проповідує прийняття усієї сучасної науки, яка нібито повністю суголосна Корану, що прочитується «глибоко», а не «поверхнево»: релігія надихає науковців на все нові відкриття, а також дає орієнтацію у питаннях, що поки що виходять за межі науки [4, с. 201]. Крім того, ідеалістична метафізика – суфістська і західна – має бути допоміжною ланкою для гармонізації науки і релігії [4, с. 209–215]. На цій ідейній основі прибічники Ф. Гюлена розгорнули широку і впливову діяльність, формуючи у своїх школах кадри для нової політичної та суспільної еліти, які мають послугувувати ідеалом служіння усім людям незалежно від їхніх релігійних, національних, расових та інших ознак. Дослідники зазначають, що пропонує Ф. Гюленом етика служіння суспільству надає віруючим мотивацію, аналогічну до тієї, що мали протестанти у своїй трудовій етиці за дослідженнями М. Вебера [2, с. 137]. З політологічного погляду «консервативні демократи» Туреччини розкололись на традиціоналістів та модерністів, і Ф. Гюлен, безумовно, належить до других. На думку Х. Крамера [5, с. 81], традиціоналісти «дотримуються національних ісламських традицій і національних цінностей у суспільстві у цілому; підкреслюють пріоритет прав ісламської громади і держави над індивідуальними правами; є носіями консервативного правотцентриського світогляду та зазвичай походять із сільської периферії. Для них ісламська ідентичність рівноцінна турецькій ідентичності, персональна набожність ідентифікується із традиційним способом життя. Але вони не виступають проти модернізації, що виражається у технічному розвитку, індустріалізації і сильній державі, за умови збереження традиційної структури суспільства і політики» [2, с. 139–140]. Ф. Гюлен критикує такий традиціоналізм за відступ від демократичних ідеалів, відсутність розуміння важливості релігійної толерантності та свободи, нездатність представити іслам привабливим у глобальному дискурсі. Консервативні демократи, до яких належить Ф. Гюлен і яких умовно називають «модерністами», при-

йняли ідеї С. Нурсі про відсутність суттєвих підстав для зіткнення між Сходом і Заходом. Вони вважають, що ідеали ісламу є за своєю суттю універсальними не менше, ніж соціальна доктрина християнства [2, с. 133]. «На відміну від традиціоналістів, модерністи, – пише Х. Крамер, – проповідують ісламські ідеї, що підкреслюють концепцію умми чи «золотої доби ісламу», коли ісламською громадою правила пророк і перші халіфи. Їхні міркування надихаються західною соціологією, особливо постмодерністською критикою модернізації, і мають тенденцію до підтримки індивідуальності проти громади і держави. Вони інтерпретують іслам у межах сучасного мислення без поширення релігії за межі релігійної сфери. Щодо економічних та соціальних питань вони підтримують бідних проти багатіїв. Вони вийшли з міських низів і підтримують сучасні форми організації і дискурсу проти традицій громади і мовчання» [5, с. 81–82; 2, с. 140]. Сьогодні Р. Ердоган намагається утримати монополію свій вплив на консервативно-демократичну ідею у Туреччині, але авторитарні тенденції у його політиці роблять рух Ф. Гюлена впливовою і перспективною силою, здатною віднайти в ісламі нові джерела для демократичного розвитку [6].

Метою дослідження є аналіз основних положень мусульманської теології Ф. Гюлена щодо толерантності й екуменічного діалогу, прав людини і цінності життя.

Духовними витоками теології Ф. Гюлена є традиційний для Туреччини поміркований іслам [2, с. 134] і творчість С. Нурсі (1877–1960). Вплив останнього на теологічну думку Туреччини можна порівняти хіба що із впливом В. Соловйова на російську релігійну філософію Срібного віку. Коментар С. Нурсі на Корані, відомий як 14-томник «Трактати Світла», проповідує досягнення у недалекому майбутньому цілісного знання на основі Корану. С. Нурсі був переконаний, що іслам є найбільш раціональною релігією, яка спирається не на чудеса, здійснені засновником, а на очевидний зміст учення, логічність і доведеність якого все більше підтверджується із розвитком людства. Слід сказати, що християнські полемісти постійно звертали увагу на те, що Мухамед, на відміну від інших пророків (особливо Ісуса Христа), не творив чудес, не давав передбачень майбутнього, а зосереджувався на проповіді істини строгого монотеїзму [8, с. 75–92]. Мусульманські теологи те, що християнам здавалося слабкістю ісламу, перетворюють на перевагу цієї релігії. С. Нурсі переконаний, що розвиток науки та філософії («логіки») призведе до підтвердження істинності ісламу як найраціональнішої релігії, за якою майбутнє. Зокрема, відомим є висловлювання С. Нурсі: «В майбутньому, в якому буде правити розум, наука і технології, безсумнівно, буде правити Коран, який спирається на раціональні докази, який усі свої приписи обґрунтовує розумом» [9].

Ф. Гюлен повністю приймає ідею С. Нурсі про відсутність нездоланих суперечностей між наукою і релігією, Заходом і Сходом. Лише часткове знання, яке не освітлене принципами метафізики, може віддаляти від релігії. «Відірвані одна від одної наукові дисципліни з різноспрямованими методологіями категорично не дадуть очікуваного нами результату – пізнати світобудову і її суть і тим самим досягнути смислу світобудови, що стосується практики нашого існування. Вони не тільки не зможуть нам дати це, вони віддаляють нас від смислу й істинного змісту всесвіту, у результаті чого все буття постає перед нами як мертві образи і форми» [4, с. 211]. В ісламі Ф. Гюлен виокремлює дві складові: зовнішню форму та внутрішній зміст. Зовнішнім виміром ісламу є «ширіат», під яким Ф. Гюлен розуміє ісламський спосіб життя. Внутрішній зміст ісламу – це духовна метафізика суфізму, у центрі якої – віра [4, с. 234–236].

Ширіат невіддільний від метафізичної практики, оскільки спрямований на «самоконтроль, аскетизм і самокритичність» [4, с. 235], що і має поглибити суфізм як духовна практика [4, с. 236]. В обох спільна мета – визнання усіма Аллаха [4, с. 235]. Ф. Гюлен пише: «суфізм і юриспруденція ісламу є два факультети одного університету, де кожний із факультетів зобов'язався навчити своїх студентів двом аспектам шариату для застосування їх у щоденному житті. Це такі факультети, які доповнюють один одного, і цілісність університету прямо залежить від їхньої цілісності. Один із них навчає тому, як потрібно молитись, як очиститись для поклоніння, як робити намаз, тримати піст, виплачувати закят, яких принципів дотримуватись у цивільних відносинах. Що ж стосується іншого факультету, то він акцентує свою увагу на зв'язку ритуалу і правових відносин із серцем і душею, вивчає способи, за допомогою яких фізичну сутність можна перевести в людяність істинну, духовну, вказує шлях становлення досконалої людини» [4, с. 236]. Метою суфізму, як і ісламу взагалі, є духовне народження віруючого, здобуття ним «янгольських якостей» і божественного етосу [4, с. 232]. Бути милосердним і люблячим подібно Аллаху – ось категоричний імператив релігійної етики Ф. Гюлена [4, с. 39, 41–42]. Прихильники Ф. Гюлена не належать до певних суфістських братств (тарикатів), оскільки вважають, як і нурсісти, що час таких організацій відійшов у минуле [6]. Особливе значення для Ф. Гюлена має суфійське культивування всеосяжної любові до Бога [4, с. 235], яке має бути доповнене розумною любов'ю до творінь Аллаха – людей, природи, своєї духовної сутності. Цілоком у душі суфізму Ф. Гюлен описує екстатичне прагнення віруючого до Творця, вважаючи його нормативним не лише для мистиків, а й для усіх «істинних мусульман». Згідно із турецьким мислителем, любов до Бога – це «основа всього сущого, найчистіше джерело всіх проявів любові на світі. Співчуття і любов проникають у наші серця від Нього. Всі види людських відносин розвиваються відповідно до нашого ставлення до Нього. Любов до Бога – наша віра й наша душа у фізичному тілі. Крім того, Він дарував нам життя. Якщо ми живемо сьогодні, то це винятково Його воля. Основа всього сущого – Його любов, що випромінюється з раю. Усе, що він створив, належить любові, Він зв'язав Свої взаємини з людством святим задоволенням – відчувати любов людей» [4, с. 37]. Таким чином, Ф. Гюлен не лише вважає любов єдиною причиною, що спонукала Аллаха створити світ і людину, а й вважає, що Бог має глибоко особисте відчуття любові людей до Нього. Любов, підкріплена вірою і надією, має проєктивну природу, формуючи ідентичність через селекцію пам'яті та формування образу майбутнього. Виходячи із такого розуміння людини, Ф. Гюлен пише: «Саме така спроможність жити одночасно із сьогодишнім, учорашинім і завтрашнім днем у вірі й надії, любові й божественності надає життю такої глибини, що кожна душа, яка прагне до вишнього світу, знаходить себе в оазі мелодій почуттів і думок. І тим самим рятується від задушливого впливу подій і всього марудного. На мою думку, найміцнішою основою всіх людських стосунків, найчистішим джерелом усіх цих випробовуваних насолод і ключем до любові, туги за Всевишнім, потягу й симпатії до Нього є саме ця віра і ця надія. Кожна людина серця й душі, яка має цю віру і цю надію, може відчутти всю глибину життя, яке непідвладне часу» [4, с. 223]. Зв'язок любові та віри створює ісламську ідентичність, зв'язок любові та надії – ісламську перспективу. Втрата надії, зневіра у минулому і нездатність побачити майбутнє є головними складниками глобальної духовної кризи, яка охопила не лише Захід, а й ісламські країни. На думку Ф. Гюлена, «світ переживає духовну кризу, де основні точки опори людства були поступово послаблені й зруйновані. Філософія депресії, сатанізму, що приховується за брехливою духовністю, матеріалістичні й натуралістичні течії, які щодня множаться, секти, що породжені цими течіями, і масові самогубства, спричинені всім цим. Справді, завдяки всім цим явищам наш світ став схожим на хворого пропасницею, якого постійно лихоманить. Питати у людей,

які втратили свою надію, не знайшовши сенсу в житті, бачать своє минуле як великий цвинтар і уявляють своє майбутнє як страшну невідомість, чому люди накладають на себе руки, вбивають інших людей, чому вживають наркотики, є проявом нерозуміння ситуації або ж проявом величезного невігластва» [4, с. 336–337]. Знаюча любов – ось що може породжувати істинну віру та надію, надаючи людству сили подолати духовну кризу.

Із любові до Бога народжується любов віруючого до Його творінь, оскільки у їхній красі, величі, внутрішній гармонії кожен мусульманин має бачити відображення якостей Бога, істинне тлумачення яких дав пророк Мухаммед [4, с. 43]. Теологія краси та любові дозволяє пропонувати віруючим містичне сприйняття світу як нормативне. «У всьому вони чують голоси любові, вони зачаровані ароматом кожної квітки і вважають кожний пейзаж прекрасним відображенням Його Краси. Для Нього ж усе, що вони чують, думають або відчують, є любов як результат їхнього спостереження». Для істинно віруючих любов має стати єдиним мотивом їхніх учинків, адже вони не поклоняються Богові, щоб здобути рай, але виключно із любові до Нього [4, с. 44]. Любов до інших не повинна бути такою ж сильною і екстатичною, як любов до Бога. «Прихильники багатобожжя люблять людей так, як вони любили б самого Бога, тоді як віруючі люблять людей як творіння Бога, тобто в ім'я їх Творця, і ці почуття абсолютно різні» [4, с. 41–42]. Релігійна любов до людей позбавлена егоїстичних мотивів, не ґрунтується на пристрастному ставленні до інших [4, с. 42]. Навпаки, ставлення до інших стає жертвним і багато у чому парадоксальним виконанням обов'язку любити всіх незалежно від їхнього ставлення. «Як тільки любов розкине намет у долинах серця, усі протилежності (наприклад, мир – нестабільність, благоденство – нещастя, солодке – гірке, комфорт – дискомфорт), здавалося б, стають ідентичними» [4, с. 44]. Екстатична любов до Бога та етична любов до інших передбачає подолання самолюбства, тобто егоїстичної любові власного душевного і фізичного ества. Особисте духовне народження люблячих віруючих є першою умовою можливості ідеального суспільства [4, с. 184]. «Найшвидший спосіб уникнути індивідуальних і суспільних криз – припинити втручатись у людську свідомість і навчити людей існувати згідно зі своєю свідомістю і власною волею. Зрозуміло, люди можуть залишатися людьми й поважати загальнолюдські цінності тільки за умови функціонування механізму совісті й поваги до вільного вибору та свідомості людей. Індивідууми тільки тоді можуть називатися справжніми громадянами, коли вони існують за законами совісті і свідомості, у результаті набуваючи достатньо досвіду для того, щоб духовно підтримувати ближніх. В іншому випадку суспільство так і залишиться обмеженим різними соціальними, політичними, адміністративними й економічними проблемами. Співтовариство, утворене з неадекватних, невідповідних частин, не може називатися нацією. А народні маси, які вже досягли національної самосвідомості, але не стали на шлях зцілення, не можуть сподіватися на щасливе майбутнє. Якщо ми прагнемо порятунку для всього суспільства, дуже важливо, щоб кожний його член був належним чином мотивований» [4, с. 49–50]. Відносини любові (або хоча б солідарності) є мотиваційним фундаментом для виконання обов'язків, які має сучасний громадянин у демократичному суспільстві. І першим обов'язком громадянина і віруючого є повага до прав іншого і захист цих прав, особливо – священного права на життя [4, с. 243–245]. Але гідність кожного є недоторканою, тому обов'язком людини є також захист власного життя, релігії, свого роду, інтелекту, майна [4, с. 244]. При цьому пріоритет принципу любові до всіх зумовлює переважання прав іншого над обов'язком захисту релігії. Ф. Гюлен пояснює: «Якось один знайомий сказав мені: «Ви зустрічаєтесь з усіма без винятку, незалежно від віросповідання, і це послаблює у нас почуття «спротиву злу заради імені Бога». На жаль, священний принцип ісламу, що закликає «протистояти злу, ганебному імені Всевишнього», неправильно тлумачать, тому й виникають такі непорозу-

міння. В ісламі основним є «любити все, що створене заради Господа». Принцип «спротиву злу (ганебному) заради імені Бога» спрямований лише проти деяких негативних якостей, думок, почуттів, тобто відчуття ворожості має бути спрямоване проти ганебних якостей, думок, а не людини (яка є досконалим творінням Господа). Тому ми повинні протистояти ідеям аморальності, зневіри. Господь створив людство як спільність шляхетних людей, і кожний певною мірою має частку цієї шляхетності» [4, с. 95]. За цією логікою унеможлиблюється фундаменталістична інтерпретація Корану та ісламського вчення про джихад. Таким чином, Ф. Гюлен намагається віднайти основи для власного варіанту ліберального ісламу не у секуляризаційному лібералізмі, а у містично-консервативному гуманізмі, продовжуючи справу С. Нурсі.

У відстоюванні права кожної людини на життя Ф. Гюлен звертається до відомого вислову із Корану: «Той, хто уб'є живу душу не за душу й не за насильство на землі, той ніби всіх людей знищить. А той, хто цю душу вбереже, той ніби всіх людей спасе від смерті» (Коран, 5:32). На думку Ф. Гюлена, така етична максима радикально відрізняє іслам від інших релігій, оскільки є абсолютною морально-релігійною заборобою будь-якого вбивства. Також Ф. Гюлен відстоює пріоритет індивідуальних прав над колективними: «Оскільки кожна людина, на відміну від тварин, уособлює все людство, то особистими правами не повинні жертвувати заради суспільства, а соціальні права повинні залежати від індивідуальних прав» [4, с. 322].

Задля обґрунтування прав людини Ф. Гюлен дає власне тлумачення положень із Корану та принципів шаріату, доводячи таке: «Іслам таким же чином солідаризується із такими фундаментальними принципами: 1) сила належить істині, іслам заперечує поширену ідею про те, що істина – на боці сили; 2) справедливість і закон – життєво необхідні реалії; 3) свобода віросповідання й право на життя, індивідуальна власність, а також здоров'я (як фізичне, так і розумове) не можуть порушуватися; 4) гарантія таємниці й недоторканості особистого життя; 5) презумпція невинності. Ніхто не може бути бездоказово обвинуваченим у злочині або покаранням за злочин, скоєний іншим; 6) колегіальність системи виконавчої влади» [4, с. 310]. Звичайно, у цих словах Ф. Гюлена іслам зображений у дещо ідеалізованому вигляді. Але йдеться про принципи, і турецький проповідник визнає, що в історії існували численні відступи від ісламського соціального ідеалу. На думку Ф. Гюлена, ісламського світу як окремого цілого не існує, а проблеми і виклики, які стоять перед мусульманськими країнами, спільні для всього світу [4, с. 334–336], головна серед них – це духовна криза [4, с. 336]. Турецький проповідник звертає увагу на незворотність глобалізації, завдяки якій «усі люди і країни стали безпосередніми сусідами» [4, с. 335], а тому можуть вирішувати загальні проблеми лише спільними зусиллями [4, с. 336]. У зверненні до Папи Римського Ф. Гюлен підкреслює: «Нашою метою є встановлення братерства серед послідовників трьох монотеїстичних релігій шляхом терпимості й розуміння. Ми, об'єднавшись, можемо стати проти тих заблудлих душ і скептиків, діяти як криголами або як бар'єри проти тих, хто прагне бачити, як так зване зіткнення цивілізацій стане реальністю» [4, с. 359].

На думку Ф. Гюлена, релігійний фундаменталізм, який передбачає радикальне заперечення прав людини в західній та ісламській інтерпретаціях, засновується на використанні користюлюбцями-політиками неграмотності та напівграмотності народних мас [4, с. 335]. Ф. Гюлен пише: «Мені важко, і я повинен це визнати, зрозуміти внутрішню драму такого страхітнього фанатизму, де віра, релігія, етика, свобода думки й роль мистецтва зневажаються. Де сила й влада переходять межі пристойності і стають некерованими. Де почуття й амбіції сприймаються за думки, і ці фальшиві думки примусово насаджуються іншим. Сьогодні, коли рівень освіченості людей досяг значних висот, а інтелектуальність голосно заявляє про себе, всупереч очікуваному віддаленню між освіченістю й невіглаством, між світлом і

темрявою, зближення цих протилежностей вказує нам на утворення якоїсь темної структури й голосно сповіщає про наявність серйозної проблеми. Така розбіжність викликає у нас відчуття, ніби воля, що заснована на почуттях, у деяких людей випереджає волю, що заснована на розумі й логіці. Тому я вважаю, що саме в такий період темряви абсолютні протилежності поєднуються, у суспільстві починає панувати хаос, і безпросвітні замисли й дії різних джерел зла затьмарюють обличчя землі» [4, с. 216–217]. Мир, толерантність і діалог може забезпечити лише панування цілісної просвіти науковими знаннями та релігійною мораллю. Право формує суспільну єдність, чесноти громадян забезпечують солідарність, а віра гарантує братерські стосунки [4, с. 314]. Цілісне знання, у центрі якого перебувають ідеалістична метафізика і релігія, мають виховувати суспільство, надаючи йому «душу», тоді як право є лише «тілом» для соціуму. Важлива роль релігії у суспільстві, на думку Ф. Гюлена, не суперечить демократії, оскільки для Туреччини, мусульманських країн, ЄС має бути така сама присутність релігійного в соціальному і політичному житті, як і у США [4, с. 340]. Турецький проповідник звертає увагу на те, що просвітницька робота можлива навіть за умов відсутності правової системи, це покликання є найбільш важливим для майбутнього націй. «Неуцтво можна перемогти завдяки освіті, бідність – завдяки роботі й капіталу, а внутрішній розкол і сепаратизм – завдяки єдності, діалогу й терпимості. Тому що вирішення всіх проблем у цьому житті залежить від людей, освіта є найбільш ефективним засобом незалежно від того, маємо ми паралізовану соціальну й політичну систему чи злагоджену» [4, с. 282].

Мусульманська теологія Ф. Гюлена багато у чому суголосна із християнською богословською думкою доби постмодерну. У час кризи довіри до схоластичного способу мислення та поверхневого раціоналізму християнські теологи звертаються до феноменології як надійного методу теологічного мислення. При цьому предметом для феноменологічного споглядання стає краса світу, яка є відображенням любові Бога до свого творіння. Згідно із сучасною християнською теологією виключно любов являє дійсний характер Бога, і лише як Любов Бог є самоочевидною і самореферентною істиною. Саме тому «першою теологією» стає «теоестетика» – вчення про сприйняття Бога як краси і любові, сприйняття «очима віри», спогляданням оновленої людини. Це вчення розвивається католиками Г.У. фон Бальтазаром і Ж.-Л. Маріоном, православними Дж. Мануссакісом і Д. Гартом, протестантами Дж. Мілбанком і К. Пікстком. Але найважливіші збіги спостерігаємо у соціальному вченні християн і теології Ф. Гюлена. Папа Бенедикт XVI у своїй головній енцикліці «Любов в істині» наголошує на тому, що сучасне людство перетворилося на єдиний організм, в якому всі стали близькими одне до одного і потрапили у відносини взаємозалежності. Всі сучасні кризи, на його думку, неможливо подолати у локальних середовищах. Сучасному людству бракує мотивації для встановлення правового порядку та громадянської солідарності. Відповідно до вчення папи Бенедикта XVI, останнім ресурсом для подальшого розвитку людства залишається любов, яка є рушійною силою життя.

Суголосність ісламської теології Ф. Гюлена та християнської богословської думки постмодерну відкриває нові перспективи для екуменічного діалогу, в якому предметом для роздумів та спільної дії стають замість догматів – відносини Бога і людини, замість «діалогу цивілізацій» – принципи співжиття у єдиному соціальному просторі любові, права і солідарності.

Релігієзнавчий аналіз основних положень теорії Ф. Гюлена щодо толерантності та екуменічного діалогу, прав людини і цінності життя доводить, що основою для мусульманської теології цього турецького проповідника є богослов'я любові. Мусульманська теологія Ф. Гюлена є спробою поєднання ідеалів соціально-політичного консерватизму з ідеями релігійної відкритості, толерантності та діалогу. «Відкритий іслам» Ф. Гюлена ґрунтується на поміркованій інтерпретації коранічних і традиційних цінностей іс-

ламської цивілізації. Важливим елементом цієї теології є вчення про абсолютну цінність життя. На основі Корану Ф. Гюлен обґрунтовує власне вчення про права людини, яке характеризується перевагою індивідуальних прав над правами народу, визнанням рівності та легітимізацією релігійної свободи. На думку Ф. Гюлена, у світі точиться боротьба між релігією, наукою, просвітою, цивілізованістю з одного боку й атеїзмом, неучтвом, егоїзмом та нецивілізованістю з іншого боку. Релігійні конфлікти, тероризм і фундаменталізм є проявом поверхового знання віруючими власних традицій, інструментального підходу до наукових знань, засвоєння окремих досягнень цивілізації з ігноруванням цілісності загальнолюдської та місцевих культур. Засобом для подолання кризи є знаюча любов, яка є джерелом віри і надії, цілісне знання, яке є синергією релігії, метафізики і науки.

Література

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2006. – 571 с.
2. Варбанець П.А. Роль лаїцизму у процесі модернізації традиційних суспільств ісламського Сходу : дис. ... канд. політ. наук : спец. 23.00.04 / П.А. Варбанець ; НАН України, Ін-т світ. економіки і міжнарод. відносин. – К., 2004. – 188 с.
3. Шлыков П. Направления и динамика процесса десекуляризации в Турции / П. Шлыков // Монтаж и демонтаж секулярного мира. – 2014. – С. 362–402.
4. Гюлен Ф. Діалог і толерантність / Ф. Гюлен ; з тур. пер. О. Зубань, В. Підвойний. – К. : Вид-во Жупанського, 2012. – 376 с.
5. Kramer H. A Changing Turkey. The Challenge to Europe and the United States / H. Kramer. – Washington : Brookings Institution Press, 2000. – 304 p.
6. Фейхуллах Гюлен и его движение. Интервью с Хараном Явюзом // Портал-кредо [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=61843>.
7. Варбанець П. Модель ліберального ісламу в Туреччині як перспектива синтезу традиції і модернітності / П.А. Варбанець // Дослідження світової політики. – 2004. – Вип. 28. – С. 113–131.
8. Троль К. Вопросы мусульман – ответы христиан / К. Троль ; пер. з нім. – К. : Дух і літера, 2011. – 280 с.
9. Будущее за исламом. Эпизоды биографии Саида Нурси // Рисале-и Нур [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://nurru.com/modules/cjaycontent/index.php?id=67>.

Анотація

Райцинець А. В. Відкритість мусульманської теології Фетхуллага Гюлена. – Стаття.

У статті досліджуються мусульманська теологія Ф. Гюлена як спроба поєднання ідеалів соціально-політичного консерватизму з ідеями релігійної відкритості, толерантності та діалогу. «Відкритий іслам» Ф. Гюлена ґрунтується на поміркованій інтерпретації коранічних і традиційних цінностей ісламської цивілізації. Доводиться, що важливим елементом цієї теології є вчення про абсолютну цінність життя. На основі Корану Ф. Гюлен обґрунтовує власне вчення про права людини, яке характеризується перевагою індивідуальних прав над правами народу, визнанням рівності та легітимізацією релігійної свободи. Ф. Гюлен заперечує теорію «зіткнення

цивілізацій». На думку Ф. Гюлена, у світі точиться боротьба між релігією, наукою, просвітою, цивілізованістю з одного боку й атеїзмом, неучтвом, егоїзмом та варварством з іншого боку. Релігійні конфлікти, тероризм і фундаменталізм є проявом поверхового знання віруючими власних традицій, інструментального підходу до наукових знань, засвоєння окремих досягнень цивілізації з ігноруванням цілісності загальнолюдської та місцевих культур.

Ключові слова: іслам, християнство, теологія, екуменізм, міжрелігійний діалог.

Аннотация

Райцинець А. В. Открытость мусульманской теологии Фетхуллага Гюлена. – Статья.

В статье исследуются мусульманская теология Ф. Гюлена как попытка сочетания идеалов социально-политического консерватизма с идеями религиозной открытости, толерантности и диалога. «Открытый ислам» Ф. Гюлена основывается на умеренной интерпретации коранических и традиционных ценностей исламской цивилизации. Доказывается, что важным элементом этой теологии является учение об абсолютной ценности жизни. На основе Корана Ф. Гюлен обосновывает собственное учение о правах человека, которое характеризуется преимущественством индивидуальных прав над правами народа, признанием равенства и легитимизацией религиозной свободы. Ф. Гюлен отрицает теорию «столкновения цивилизаций». По мнению Ф. Гюлена, в мире идет борьба между религией, наукой, просвещением, цивилизованностью с одной стороны и атеизмом, невежеством, эгоизмом и варварством с другой стороны. Религиозные конфликты, терроризм и фундаментализм является проявлением поверхностного знания верующими собственных традиций, инструментального подхода к научным знаниям, усвоения отдельных достижений цивилизации при игнорировании целостности общечеловеческой и местных культур.

Ключевые слова: ислам, христианство, теология, екуменизм, межрелигиозный диалог.

Summary

Raytsynets A. V. The openness of Muslim theology of Fethullah Gulen – Article.

The article deals with Muslim theology F. Gulen as an attempt to mix the ideals of social and political conservatism of the religious ideas of openness, tolerance and dialogue. “Discover Islam” F. Gulen is based on a moderate interpretation of Koran’s and traditional values of the Islamic civilization. It is proved that an important element of this theology is the doctrine of the absolute value of life. Based on the Koran justifies F. Gulen own doctrine of human rights, which is characterized by a predominance of individual rights over the rights of the people, equality of recognition and legitimization of religious freedom. F. Gulen denies the theory of the “clash of civilizations”. For F. Gulen in the world does not stop the struggle between religion, science, education, civilization on the one hand, and atheism, ignorance, selfishness and barbarism on the other. Religious conflicts, terrorism, and fundamentalism is a manifestation of superficial knowledge of believing their own traditions, instrumental approach to scientific knowledge, mastering the individual achievements of civilization while ignoring human integrity and local cultures.

Key words: Islam, Christianity, theology, ecumenism, interreligious dialogue.

УДК 371.4:316.722:378

Л. М. Романкова
кандидат психологічних наук, доцент,
завідувач відділу виховної та психолого-педагогічної роботи
ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»

ВИХОВАННЯ «ЛЮДИНИ КУЛЬТУРИ» У ПРОСТОРІ ВИЩОГО НАВЧАЛЬНОГО ЗАКЛАДУ

Мета роботи полягає у визначенні вимог до виховання «людини культури» у просторі ВНЗ. Це є прояв суспільної потреби в гіперактивному суб'єкті для формування цілісного простору світової культури. Термін «гіперактивний» тут зовсім не випадковий, оскільки породжувати і відтворювати планетарні функціональні системи можна лише за умови наявності активного населення. Таким чином, утвердження гуманізму для людини і в людині здійснюється тільки через національну культуру, у якій людина залишається людиною рідної культури, водночас перебуваючи у силовому полі культури глобальної.

Культурологічна сфера має два джерела впливу на формування особистості, оскільки переважно наука живить процес навчання, а культура – процес виховання у сфері професійної підготовки майбутніх фахівців. Тому значення культурологічного чинника зростає багатократно. У ХХІ столітті кінцевою метою навіть воєнних конфліктів, які до кінця ХХ століття точилися головним чином за території або природні ресурси, будуть наукові відкриття і побудовані на їх основі новітні технології, а глибше – інтелект людини.

Тому нині актуальна постановка питання про те, яку людину має формувати сучасний ВНЗ – «людину ринку» чи «людину культури», – є віддзеркаленням в ідеологічній формі протистояння двох діаметрально протилежних концепцій світоустрою: матеріально орієнтованої і духовно орієнтованої. І тут не йдеться про знищення одного з цих двох компонентів, оскільки вони незнищенні в принципі, а йдеться про надання одному з них властивостей імперативу розбудови планетарного світу в горизонті інформаційної цивілізації. Той, хто дивиться на минуле, тяжіє до матеріального чинника, а хто дивиться в майбутнє, прагне до високої духовності. За всіма ознаками нині на перший план виходить культурологічна сфера, що є найчутливішим компонентом світового громадянського суспільства, оскільки ґрунтується на духовному субстраті, відчутті який може лише «людина культури».

Духовна сфера світового громадянського суспільства також стрімко формується під впливом ідеї космополітизму, що інтенсивно набуває функцій світогляду та ідеології. Космополітизм як світогляд – це ідентифікація себе унікальною одиницею живої матерії у сукупності та єдності з іншими рівноправними відмінними індивідами, оцінка об'єктивної реальності як цілісної системи взаємозалежності та взаємозв'язків у контексті (все)єдності (все)відмінностей. Космополітизм як ідеологія – це позиція визнання єдності планетарного суспільства на основі загальнолюдських цінностей і побудова такої системи взаємозв'язків, які б забезпечили його адекватне існування і функціонування.

«Справжнє об'єднання зусиль міжнародного співтовариства вимагає формування ціннісної основи спільних дій, опори на спільний духовно-моральний знаменник, який завжди існував в основних світових релігіях, включаючи такі принципи й поняття, як прагнення до миру і справедливості, гідність, свобода і відповідальність, чесність, милосердя і працьовитість» [1]. Таким чином, потрібна «ціннісна основа спільних дій», тобто ідеологія, як розумів її автор самого поняття французький філософ Антуан Луї Клод Деспот де Трасі, який уживав цей термін для позначення системи знань першооснов моралі, політики і права.

Сьогодні духовна сфера світового громадянського суспільства інтенсивно формується на основі взаємопроникнення науки, культури, освіти й релігії. На початок ХХІ століття у планетарному просторі відбулась тиха культурна революція і на перше місце вийшла геокультура, ми рап-

том усі разом на весь голос заговорили про велич і користь для подальшого соціального розвитку загальнолюдських, загальноцивілізаційних, загальноєвропейських і релігійних цінностей та геополітику. Для культурологічної сфери цінності, які матеріалізуються у тіло будь-якої культури, є системоутворюючим чинником. Звісно, в даному випадку нас цікавить геокультура та її роль у вихованні майбутніх фахівців в освітньому просторі ВНЗ.

Геокультура, за І. Валлерстайном, – це культурний базис правлячої світ-системи. Комунікаційний елемент геокультури дедалі помітніше характеризує сутність процесу глобалізації, що є невинним і безперервним. Цей процес охоплює усі сфери соціального буття: політику, економіку, промисловість, торгівлю, освіту, масову культуру тощо. До цього ми ще повернемося далі у дослідженні.

Також варто зазначити, що заклики повернутись до загальнолюдських цінностей мають здебільшого релігійне походження, є саме тим глибинним процесом, який об'єднує світову спільноту у цілісність і водночас протиставляє людей одне одному, оскільки ціннісне й ідеологічне протистояння у цій сфері найбільш жорстоке. Як тут не згадати про намагання і наслідки Карла V об'єднати європейський християнський світ проти Османської імперії на основі єдиної континентальної європейської католицької імперії [2].

Цікавими є висновки аналітиків для керівництва Російської Федерації щодо перспектив релігійної та культурної глобалізації: «Єдина релігія, про необхідність якої завжди говорили найсвітліші уми людства, в первинному вигляді з'явиться не раніше, ніж у другій половині ХХІ століття. Росія може і повинна стати першою державою, де буде реалізована політика інтеграції світових релігій. Потрібно якнайшвидше в законодавчому порядку ввести поняття «Державна релігія», до якої повинні належати православ'я та іслам. Усі інші релігії повинні отримати статус «таких, що підтримуються державою». Особливо важливим є визнання однакової значущості для Росії православ'я й ісламу як релігійних систем, що сповідаються єдиною слов'яно-тюркською етнічною спільністю. Цей крок дасть змогу на якісно новому рівні будувати стосунки з ісламським світом – від отримання інвестиційних ресурсів Ісламського банку до припинення підтримки чеченських бандформувань. Для завдань в ідеологічній сфері доцільно створити в Росії Міністерство ідеології та пропаганди. Ця пропозиція не є спробою відродження Ідеологічного відділу ЦК КПРС або германського Міністерства пропаганди, але певний досвід роботи подібних організацій може бути використаний і під час реалізації стратегії «глобалізаційного лідерства» [3].

Для ілюстрації того, що глобалізація відбувається в релігійній сфері громадянського суспільства, звернемося до праці В. Бураяка «Глобальное гражданское общество и сетевые революции» [4]. Він прямо вказує на те, що більше виявляється суперечність належності до «громадянського суспільства» соціальної активності груп, які просувають захист релігійних цінностей.

У деяких країнах так званої «арабо-мусульманської дуги» на початку 2011 року сталися соціальні збурення. Причини їх були різними, і багато що залежало від етнокультурних історичних особливостей окремих країн. Але, наприклад, у Бахрейн і Саудівській Аравії одним із центральних джерел конфліктів є багатовікова «боротьба за релігійні права» шиїтів і сунітів. Схожа ситуація з боротьбою за релігійні права громад в Іраку та Ірані. Чи можна ці форми активності цивільних релігійних груп вважати «сегментами» глобального громадянського суспільства, що інтегрується?

За логікою розвитку глобального громадянського суспільства протестуючі групи бахреїнських шиїтів повинні об'єднатися із протестуючими групами саудівських сунітів на глобальній шкалі, оскільки і ті, і ті виступають проти державних структур, які утискають (на їхню думку) релігійні інтереси. Така складна ситуація щодо тривалих «культурних воєн» має місце не лише в Бахреїні та Саудівській Аравії.

Не можна сказати, що всі автори, які досліджують причини й основні тригери «арабської весни», згодні з тим, що «зрушення парадигми» сталося, головним чином, через високотехнологічні маніпуляції й «експорт революцій» нового покоління. Будь-які великомасштабні трансформації не мають однієї причини. Соціокультурна еволюція історична, багатовимірна й багатфакторна, тому потрібен комплексний системний аналіз подій, що відбуваються. Збірка праць «Нова Арабська революція: що сталося, що це означає і чого чекати в майбутньому» (2011 р.) є першою спробою експертної оцінки соціально-політичного «вибуху», де шістдесят авторів показують складність і драматизм «арабської весни» 2011 року [5].

Культурологічний розлом планетарної спільноти нині відбувається на основі функціонування й розвитку систем регіональних та етнонаціональних цінностей, які на ґрунті соціально-політичних ситуацій і природно-географічних умов сформували дев'ять специфічних локальних утворень. Останні мають власне ціннісне поле – цивілізаційні гілки, що детермінують, живлять і відтворюють дезінтеграційні процеси у ціннісному полі сучасної геокультури; запроваджують принцип глокалізації, що розглядає сучасний світ як цілісність і ґрунтується на єдності всього індивідуального, такого, що становить і виражає світову єдність, одночасно зберігаючи безліч індивідуальних форм прояву глобальної світоцілісності; забезпечує соціальний розвиток/прогрес планетарної спільноти через породження ентропії і власне сходження з арени планетарного життя.

У новому ціннісному середовищі спостерігатимуться прискорені мутації з утворенням зародкових клітин – локально організованих цінностей, що відрізняються одна від одної своєю тонкою структурою і початковим потенціалом, і як наслідок, збільшиться вірогідність того, що серед нових варіантів є і такі, що пристосовані до нового середовища. Зруйновані соціальні системи, що захоплені дезінтеграційними процесами й перебувають у стані гомеоклазу, є рушійною силою еволюції соціального світу (за Е. Бауером).

Геокультура встановлює, що є цінністю для суспільства, а що антицінністю. Так виникає контркультура. Локалізація таких специфічних груп може відбуватись за регіональною або етнічною ознаками. За таких умов планетарна спільнота розпадається на локальні цивілізації, що мають власне ціннісне смислове поле й керуються своїми уявленнями про норми поведінки на міжнародній арені. Автор виокремлює дев'ять цивілізаційних гілок, що виникли на основі розколу планетарної системи геоцінностей: американську, арабо-ісламську, африканську, європейську, індуїстсько-індійську, конфуціанську, латиноамериканську, православно-слов'янську, японську регіональні геокультури. Самовідтворення планетарного організму відбувається за рахунок протистояння інтеграційних і дезінтеграційних процесів. Тому спостерігаються дві суперечливі тенденції: глобалізація і глокалізація.

У сфері культурної глобалізації інтеграційні процеси мають, як зазначає О. Ігнатов, менш інертний характер, і тому можна чекати появи глобальної надкультури вже в найближчі 10–15 років. Контури такої надкультури простежуються вже сьогодні – це синтез культурних традицій (класична європейська, масова американська, латиноамериканська, далекосхідна, мусульманська та індійська) та нових форм (мережева культура, кіберкультура) [3].

Таким чином, сьогодні ідея «світового громадянського суспільства» в духовному просторі планети є суспільно значимим позитивним проектом [6], а в реальності «тут і зараз» – це конгломерат груп і рухів, що об'єднуються дея-

кими ідеалами побудови справедливих відносин громадян, держави. З огляду на відмінності в розумінні соціальних, етичних, культурних і релігійних цінностей специфічні окремі групи, що належать до «громадянського суспільства», поки що неможливо поєднати функціонально й організаційно в цілісне світове громадянське суспільство.

Суперечливу роль геокультурних цінностей як засобів інтеграції культури планетарної спільноти в органічну цілісність в умовах сучасного світового розвитку розглядає В. Нікітенко у спеціальному дослідженні [7].

Вона, зокрема, зазначає, що загальнолюдські цінності як чинник інтеграційних процесів у соціальному організмі планети утворюють цілісність аксіологічного поля й детермінують становлення глобального планетарного світопорядку, світової економіки, світового громадянського суспільства, потребують формування єдиного світового уряду, сприяють становленню онтологічної, інформаційної, організаційної й аксіологічної єдності світової спільноти. Водночас вони ж породжують суспільний рух антиглобалістів, що протистоять економічній глобалізації зверху і пропонують реалізувати цей процес знизу, тобто на аксіологічній основі, що несе діалог культур та цивілізацій, а наслідки свого впливу вимірює етичними і правовими категоріями.

Таким чином, з викладеного вище матеріалу можна зробити висновок про те, що на перехідному етапі лінії розвитку суспільства й особистості людини не тільки перетинаються, а й заплутуються, оскільки боротьба нового суспільства зі старим відбувається у кожній сфері суспільства. Претензії з боку різних сфер до якості підготовки майбутніх фахівців у сучасних ВНЗ нагадують перетягування ковдри, коли кожен тягне її на себе, незважаючи на потреби інших. Водночас соціально хворе суспільство, якщо йдеться про Україну, інфікувало й систему вищої освіти.

Людина в культурі завжди «інша» для «іншого», але в жодному разі не гірша. «Інший» у комунікативному просторі культури – це культурна універсальність предметного поля комунікації. Сьогодні, коли мультикультурний світ переживає кризу через небезпеку переростання в культуру глобальну, ознаками якої є насамперед втрата культурної ідентичності, актуалізується питання про закріплення у свідомості людей поняття про національний характер як вагомий чинник прогресу національних культур у мультикультурному просторі сучасності. Це найперша настанова, якої слід дотримуватись [8].

Це настанова толерантності, виваженості, морально-етичної спрямованості. У розумінні національного характеру – це культурологічна настанова, яка розглядає національний характер як вимогу культури до людських індивідів і у своїй основі має певну, чітко окреслену модель людського буття. Так, зокрема, вважає А. Швецова, яка запропонувала концепцію соціально-філософського і теоретично-методологічного підходу до феномена національного характеру як до ідеального типу особистості – «людини культури», – який створює і відтворює національна культура [9].

Саме на вирішення цього завдання спрямовані властиві культурі концепція світу, ціннісні орієнтації людської діяльності, система виховання та освіти, суспільні інститути, форми духовного життя тощо. А. Швецова, запровадивши термін «людина культури», наголошує передусім на вимозі культури до особистості – людини, яка потрібна культурі [9].

Але головну увагу автор акцентує на понятті «національний характер», кажучи, що «національний характер є надбанням людини культури, тобто носієм його є ідеальний людський тип, котрий створюється культурою і відіграє регулятивну роль у формуванні конкретних людських особистостей у певному культурному полі» [9].

«Культура постійно виконує роль звабника стосовно кожної особистості, намагаючись втягнути її життя у розміреність і послідовність буття культурних форм... Як модель буття вона є певною подією чи сценарієм людського існування, для реалізації якого потрібен не один, а кілька

учасників... Людина культури – це інтерсуб'єктивна, комунікативна єдність діючих у культурному полі головних персонажів, дійових осіб» [9].

Питання комунікативної єдності в культурному полі у контексті нашого дослідження має чи не найважливіше значення, бо саме комунікативна спрямованість людини культури, її налаштованість на комунікування і безпосереднє включення в комунікативні процеси сучасного культурно-інформаційного поля формує основні риси національного характеру.

В ідеалі це мало б полегшити процес самоототожнення людини культури в культурі загалом: ідентифікації національної, громадянської, релігійної, державницької, гендерної та ін., зокрема, з огляду на те, що, наприклад, «завдяки національній ідентифікації відбувається культурно-історична (соціальна, економічна, світоглядна тощо) локалізація нації та її самовизначення у геополітичній, юридичній, політичній, культурній площинах» [9].

Здавалося б, усвідомлення такого порядку і значення самоототожнення мало б слугувати впорядкуванню уявлень про гармонійність культуротворення та культуропобутування. Натомість «на наших очах розігрується «драма нерозуміння» – ідентифікаційні процеси розгортаються у просторі несумісності основоположних цінностей і смислових парадигм. Те, що на поверхні має вигляд зіткнення політичних амбіцій, насправді є черговою, найглибшою в українській історії, ідентифікаційною кризою, яка дедалі більше набирає вигляду «війни ідентичностей» – політичних, культурних, регіональних, етнічних та інших» [10].

Люди мають змогу створювати й вивантажувати власний контент – свої новини, думки, музику, відео, фотокартки, програмне забезпечення, словники та енциклопедії. А це, на думку Томаса Л. Фрідмана, «стає надзвичайно потужною силою збереження і підтримки культурної автономії та унікальності», оскільки «платформа плоского світу надає нам змогу взяти свою місцеву культуру й вивантажити її світові» [11].

Однак тоді може постати інша небезпека – втрата людиною культури індивідуальності й непересічності. Очевидно, має рацію історик В. Ткаченко, говорячи про те, що діяти треба локально, а мислити глобально [12]. А глобальність мислення в умовах мультикультурності має полягати в турботі про кожну «людину культури» в кожній культурі задля того, щоб навчитись жити разом, поважаючи в «іншому» «іншого», що актуалізує потребу переходу від мультикультурного комунікування до міжкультурного, від співіснування до взаємодії.

Зазначимо принагідно, що культура лише тоді й досягає справжньої універсальності, коли нею опановані не лише наявні обставини буття, а й можливості людського існування, історичні можливості і перспективи існування конкретного народу.

Культурне розмаїття – це основа цивілізаційного багатства людства, воно має особливе значення в епоху глобалізації, яка відбувається у найрізноманітніших сферах і масштабах. У глобальному культурному просторі виникають усі умови для формування нових культурних цінностей, які можуть змінювати існуючі, і це може сприяти руйнації національно-культурних ідентичностей різних народів. Тому саме на локальному рівні й виникає усвідомлення потреби в захисті національного розмаїття.

Універсальної формули досягнення міжнародної злагоди й порозуміння, на жаль, немає. Налагодження міжкультурного діалогу як пільної культурної взаємодії – чи не єдиний вихід із ситуації, що склалася, але це важка праця, скерована на боротьбу з неприйняттям іншості, найчастіше всередині локальної культурної спільноти, проте сьогодні зі зворотним ефектом. Криза мультикультуралізму в Європі яскраво ілюструє сказане, оскільки якісний, конструктивний діалог тут унеможливають кілька причин: «держави і суспільства представлені у вигляді розрізнених спільнот, що живуть поруч, але таких, що не співпрацюють, не ідентифікують себе з єдиною державою»; «нові європейці» (мі-

гранти. – Авт.) не хочуть опанувати мову, знайомитись із культурою Європи, нехтують суспільними інститутами, віддаючи перевагу вариву у власному середовищі» [13].

Це і є наслідки «сплощення світу» і формування глобальної культури. Ця проблема характеризується великим руйнівним потенціалом, спричиняє безліч глобальних загроз і викликів миру. Має рацію С. Кара-Мурза, коли говорить, що «глобалізація – це світова контрреволюція. Це реванш Питьми... Для глобалістів немає своїх країн і культур, а є вони – світове плем'я-каста – і світові туземці, яких треба обкрадати. Вони порвали зі всіма правовими і моральними нормами, на яких трималася колишня світобудова. Людина паралізована тією нахабністю й послідовністю, з якою глобалісти демонтують усю культуру і мораль. Ми переживаємо загальнолюдську культурну катастрофу» [13].

Єдиною можливою відповіддю на виклики глобалізації є світова солідарність, глобальна справедливість, демократія, і до цього треба готувати майбутніх фахівців ще під час навчання у ВНЗ. Питання ж про національну культуру постає нині не лише як питання національної, а й планетарної безпеки [14].

Що стосується України, то сьогодні вона насамперед орієнтована на захід. Європейський культурно-інформаційний простір прийняв її, не чекаючи на її готовність чи на бажання. Проблема України у цьому контексті – постійне перебування на межі багатьох культур. Щодо вибору європейськості, то це радше хронотопічне її переживання, і чимало тут залежить від нашої вкоріненості у власну культуру. Якщо так, то культурні кордони не будуть розмитими, але вони й не будуть перешкодою до порозуміння.

За таких умов перед «людиною культури», яка, можливо, перебуває на межі культурного розмаїття, постає уже питання вибору усвідомленого буття. О. Пахльовська, посилаючись на книгу Сорена Кьєркегора «Aut-Aut» (Або-Або), розмірковує про природу й наслідки такого вибору і зазначає: існує лише два можливих вибори – етичний і естетичний. І власне «усвідомлення буття можливе лише в момент етичного вибору, момент катарсисного рішення. Саме етика ставить людину перед проблемою вибору... «Естетична людина» – людина нестабільна і випадкова, вона є скоріше «гримасою людини». Ця людина хвора на амнезію. Її центром є периферійні зони «я»; тому вона є неглибока вода, де хвилі пробігають лише по поверхні. «Етична людина» не втрачає своєї конкретності, є людина епічна й універсальна. Вона схожа на спокійні води глибокої ріки, оскільки їй властиві пам'ять, континуативність і вірність обраному руслу. Почуття обов'язку «етичної людини» не є зовнішньо нав'язаним диктатом, а найглибшим виявом власної моральної природи» [15].

М. Зубрицька вважає, що своєрідною рятівною ідеєю виживання в глобалізованому світі є для України її українська мрія. «І якби ця українська мрія була та ще й уособлювалась у певних іменах, усе вже б виглядало по-іншому. Найстрашнішим у нас, в Україні, є те, що не маємо критичної маси моральних авторитетів, голосів, які багато важать для суспільства» [16]. Буремні слески революції гідності на Майданах 2004 та 2014 років показали, що населення України піднімається на боротьбу за волю і справедливість, це сприймається нами як стрижень української національної ідеї.

Але ми все ж маємо своїх моральних авторитетів, провідників нації. Мабуть, просто не чуємо їх, не визнаємо такими, хоча саме вони титанічною працею наставляють нас на шлях національного самоусвідомлення, повертають до національних культурних джерел, розуміючи патріотизм не крикливим, а тихим і роботящим. Маємо на увазі Т. Шевченка, І. Франка, М. Грушевського, М. Драгоманова, Лесю Українку, В. Вернадського, С. Кримського, М. Поповича, Є. Сверстюка, Л. Костенко та багатьох інших, які міцно вкорінені в рідній культурі та допомагають нам, «людям культури», зробити свій вибір на користь високої духовності, Краси, Правди, Істини, які неодмінно врятують світ.

Тому, якщо й орієнтуватися нам на когось, то, мабуть, варто насамперед на себе, як і наголошує А. Погрібний:

«Орієнтуватися нам, в першу чергу, треба на самих себе, на власні сили і на власний розум. У зовнішніх же справах – і на Захід, і на Схід, в т. ч. і на Росію, але виходячи найперше з того, що є вигідним для наших національних інтересів, за максимального збереження своєї честі і гідності... Рятують українства – в одностайному нарощуванні національної сили» [17].

Отже, що оберемо – добровільне духовне безкультур'я, соціополітичну ізоляцію і конфлікти чи особисте духовне здоров'я, соціальний діалог і майбутнє своєї культури – залежить від кожного з нас. Дилема однаково залишиться, однаково Європа залишатиметься привабливою. Можливо, тому, що сучасні засоби масової комунікації полегшують доступ до культурних надбань усього світу й дуже часто, на жаль, створюють ілюзію більших європейських можливостей. Усе масштабно, глобально. Настільки глобально, що людина у цьому «глобальному» навіть не мислиться. Більше того, вона, сама того не бажаючи, перетворюється на співучасника світового негативу, конфлікту, прагнучи водночас діалогу як вирішення усіх проблем. Настільки глобально, що національні ЗМІ мають урешті-решт також самовизначитись, ідентифікуватись, ототожнити розуміння свого обов'язку з потребою якнайміцніше триматися свого духовного, національного, культурного кореня, дати надію людині залишитись «людиною культури» попри виклики глобалізації.

На основі аналізу наукової літератури ми визначили наявність економічної, соціальної, політичної та культурологічної сфер світового суспільства знань. Іншими словами, це означає, що у структурі новоутвореної цілісної світ-системи світове громадянське суспільство повинно буде виконувати дві головні функції: 1) породження влади у формі світового уряду та світової держави як її носія; 2) соціального контролю за застосуванням державної влади на практиці. У перспективі це може призвести, принаймні в системі вищої освіти, до появи державно-громадської форми управління [18].

Отже, аналіз наявних джерел через призму порівняння структури існуючого суспільства зі структурою світового суспільства знань доводить, що вони мають подібну елементну базу, але тут має місце й значна різниця у властивостях соціальних систем, що полягає у декількох моментах:

- вимоги до властивостей особистості: світогляду, мислення, ідеології поведінки на виробництві й у сфері відпочинку;
- планетарний характер освіти, яка повинна мати більшу питому вагу предметів, поданих у міжнародному/планетарному вимірі, наприклад, геоэкономика, геополітика, планетарна освіта, загальнолюдська система цінностей, міжнародні відносини, міжнародне право, міжнародний менеджмент та ін.;
- топологія життєдайного простору для саморозгортання і самореалізації особистості;
- спосіб життя та організація сім'ї на міжетнічній основі;
- масштаби й висока динаміка сучасних економічних, етніонаціональних, політичних та ідеологічних процесів;
- багатонаціональний колорит культур, традицій, релігій і віросповідань;
- мови щоденного спілкування, стереотипи виробничої діяльності й повсякденної поведінки;
- ставлення до національної держави та її інститутів шлюбу, релігії, моралі, права, освіти, культури;
- тип організації життєустрою планетарної спільноти і стиль управління соціальним розвитком.

Таким чином, інтеграція усіх суперечливих моделей особистості XXI століття, оскільки ні від чого відмовитись, виявляється принципово неможливою. Це означає, що рішення потрібно шукати у зовсім іншій площині аналізу. Для цього ми повинні використати такий методологічний засіб, як диспозитив, що введений у науку М. Фуко з метою зв'язати в єдине ціле такі важливі пласти вивчення, як епістемологічний план (дискурси-знання), дескриптивний і компаративний опис текстів (дискурси-правила), аналіз ді-

яльнісних і соціальних контекстів та умов (дискурси-практики та дискурсивні відносини) [19].

Інтегрувати ці вимоги окремих сфер суспільства, причому не тільки українського, до якості професійної підготовки у ВНЗ можна тільки шляхом постановки питання про принципово нову особистість, що атрибутивно і формою своєї життєдіяльності або способом життя буде відповідати умовам світового суспільства знань. На нашу думку, такими властивостями буде володіти диспозитив – Планетарна особистість.

Таким чином, у цій роботі ми послідовно проаналізували вимоги до властивостей особистості майбутніх фахівців у площині XXI століття і з'ясували в загальних рисах вимоги до особистості громадянина планети або громадянина всесвіту, формування яких важливо передбачити під час навчання молодшої людини у ВНЗ.

Особливості громадянства в космополітичній системі зв'язків досліджували Г. Деленті, Н. Дауер, Р. Фалк, Р. Данрейтер, Н. Папастерджіадіс, А. Лінклейтер, Дж. Ротблат, Дж. Томпсон, Б. Тьорнер, Дж. Уррі. Кожен із цих авторів робить в аналіз властивостей світового громадянського суспільства свій оригінальний внесок. Наприклад, Дж. Уррі [20] звертає нашу увагу на мобільність, що у сфері формування єдиного європейського наукового й освітнього простору є одним з основоположних принципів організації вищої освіти.

«Mobilis in mobili», «рухливий у рухливому середовищі» – цей девіз капітана Немо, вигравіюваний усюди на «Наутилусі», цілком міг би стати епіграфом книги британського соціолога Дж. Уррі «Мобільність», повністю присвяченої руху та його різним формам. Її перший розділ починається з майже борхесівського списку всіяких груп людей, які в сучасному світі постійно пересуваються з одного місця на інше.

Хоча людям відводиться, мабуть, перше місце в ієрархії феноменів, які цікавлять соціологію мобільностей, у русі перебувають не лише люди, а й об'єкти, ідеї, інформація і багато іншого. Саме рух, так само, як і розуміння організації всього соціального життя через конкретно-історичні дослідження соціальних і технічних систем, що забезпечують цей рух, повинні, на думку Дж. Уррі, стати основним предметом сучасної соціологічної науки.

Ми вважаємо, що вимоги економічної, соціальної, політичної та культурологічної сфер майбутнього суспільства можна зібрати в єдину систему вимог до особистості випускника ВНЗ і тим самим створити образ планетарної особистості, адекватної інформаційній добі розвитку планетарної спільноти, яка повинна стати, у свою чергу, логічним прологом до інтелектуальної цивілізації.

При цьому зазначимо, що розвиток людини сам по собі не має жодних зовнішніх матеріальних причин, а є універсальним природним процесом, що здійснюється за рахунок саморозгортання атрибутивних властивостей самої людини, однак форми особистості набуває тієї, якої потребують зовнішні конкретно-історичні умови її буття.

Література

1. Концепция внешней политики Российской Федерации от 12.02.2013 г. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.mid.ru/brp_4.nsf/news/6D84DDEDEDBF7DA644257B160051BF7F; Євразійський союз: Питання міжнародних відносин. – 2013. – Вип. 2 (3). – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.trunov.com/doc/evraz2_2013.pdf.
2. Карл V – Восставший против турок // 100 великих монархов и правителей [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://100grm.ru/srednie-veka/vosstavshij-protiv-turok>.
3. Игнатов А.А. Стратегия глобального лидерства для России / А.А. Игнатов // Независимая газета. – 2000. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://deslan.ru/smf/index.php?topic=1787.555>.
4. Буряк В.В. Глобальное гражданское общество и сетевые революции / В.В. Буряк. – Симферополь : ДИАИПИ, 2011. – С. 36.

5. The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next / Council on Foreign Relations (Foreign Affairs). – NY : Council on Foreign Relations (Foreign Affairs), 2011. – 496 p.

6. Кін Дж. Громадянське суспільство: старі образи, нове бачення / Дж. Кін ; пер. з англ. О. Гриценко ; літ. ред. О. Гриценко. – К. : К. І. С., 2000. – С. 15 ; Колодій А.Ф. Історична еволюція громадянського суспільства та уявлень про нього (формування ідеалу) / А.Ф. Колодій // Громадянське суспільство України. – 2001. – Ч. 21. – С. 17.

7. Нікітенко В.О. Геокультурні цінності в умовах сучасного світового розвитку: соціально-філософський вимір / В.О. Нікітенко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2013. – Вип. 54. – С. 266–280.

8. Хоменко Т. Людина культури у мультикультурному світі сучасності: комунікативний аспект / Т. Хоменко // Вісник Львівського університету. Серія журналістика. – 2011. – Вип. 34. – С. 209–216.

9. Швецова А. Культурні проєкції національного характеру / А. Швецова // Сучасність. – 2000. – Ч. 7–8. – С. 123.

10. Етнополітична культура в Україні: реалії та виклики часу. – К. : ІПЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2010. – С. 11.

11. Фрідман Томас Л. Світ плоский! Глобалізований світ у XXI столітті / Томас Л. Фрідман ; [пер. з англ. М. Руденко]. – Харків : Акта, 2008. – С. 483.

12. Ткаченко В. Криза мультикультуралізму і проблеми єдиного освітнього поля / В. Ткаченко // День. – 2011. – Ч. 126.

13. Кара-Мурза С. Глобалізація – угроза культурі / С. Кара-Мурза // Единое Отечество. – 2009.

14. Людина і культура в умовах глобалізації [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://lib.if.ua/publish2005/global.html>.

15. Пахльовська О. Етичний вибір і естетичний вибір: конфлікт і синтез / О. Пахльовська // Поезія Ліни Костенко в числах перехідних і вічних : матер. кругл. столу / ред.-упоряд. Т.В. Шаповаленко. – К. : ВД «Києво-Могилянська академія». – С. 37.

16. Зубрицька М. Туристом у культурі бути не можна / М. Зубрицька // City society. – 2006. – Ч. 10.

17. Погрібний А. Інтеграція чи сморід неокolonіалізму? / А. Погрібний // Якби ми вчилися так як треба... Розмови про наболіле. – К. : Просвіта, 1999. – С. 267–272.

18. Модус державно-громадського управління освітою : [монографія] / Міністерство освіти і науки України, Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова ; за наук. ред. В.П. Беха ; редкол.: В.П. Бех (голова), Н.В. Крохмаль (заст. голови) [та ін.]. – К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2015. – 764 с.

19. Фуко М. Наглядати й карати: народження в'язниць / М. Фуко ; [пер. з фр. П. Таращук]. – К. : Основи, 1998. – С. 338.

20. Урри Дж. Соціологія за межами обществ: види мобільності для XXI століття / Джон Урри ; [пер. с англ. Д. Кралечкина]. – М. : ИД Высшей школы экономики, 2012. – 336 с.

Анотація

Романкова Л. М. Виховання «людини культури» у просторі вищого навчального закладу. – Стаття.

У статті проаналізовано вимоги до виховання «людини культури» в майбутніх фахівців у просторі ВНЗ. Зазначено, що культурологічна сфера має два джерела впливу на форму-

вання особистості: наука живить процес навчання, а культура – процес виховання. Культурологічна сфера є найчутливішим компонентом світового громадянського суспільства, оскільки ґрунтується на духовному субстраті, відчуті який може лише «людина культури». Духовна сфера світового громадянського суспільства формується під впливом ідеї космополітизму, що інтенсивно набуває функцій світогляду та ідеології, а також формується на основі взаємопроникнення науки, культури, освіти і релігії. На початок XXI століття у планетарному просторі відбулась тиха культурна революція і на перше місце вийшла геокультура. Розкрито сукупність властивостей, якими повинен володіти майбутній випускник ВНЗ для ефективної самореалізації у просторі світового суспільства знань.

Ключові слова: культура, процес виховання, світове громадянське суспільство, геокультура.

Анотация

Романкова Л. Н. Воспитание «человека культуры» в пространстве высшего учебного заведения. – Статья.

В статье проанализированы требования к воспитанию «человека культуры» у будущих специалистов в пространстве вуза. Отмечено, что культурологическая сфера имеет два источника влияния на формирование личности: наука питает процесс обучения, а культура – процесс воспитания. Культурологическая сфера представляет собой чувствительный компонент всемирного гражданского общества, поскольку основывается на духовном субстрате, почувствовать который может только «человек культуры». Духовная сфера всемирного гражданского общества формируется под влиянием идеи космополитизма, интенсивно приобретает функции мировоззрения и идеологии, а также формируется на основе взаимопроникновения науки, культуры, образования и религии. В начале XXI века в планетарном пространстве состоялась «тихая» культурная революция и на первое место вышла геокультура. Раскрыто совокупность свойств, которыми должен обладать будущий выпускник вуза для эффективной самореализации в пространстве всемирного общества знаний.

Ключевые слова: культура, процесс воспитания, мировое гражданское общество, геокультура.

Summary

Romankova L. N. Training of a “human of culture” in the higher educational institutions. – Article.

The article analyzes the requirements for the education of a “human of culture” among the future specialists in the space of the University. Noted that the cultural sphere has two sources of influence on the formation of personality: science nourishes the learning process, and culture – the process of education. The cultural sphere is a sensitive component of global civil society, since it is based on a spiritual substratum, to feel which can only be a “human of culture”. The spiritual sphere of global civil society is influenced by the ideas of cosmopolitanism, rapidly becomes a function of ideology and the ideology, and is based on the interpenetration of science, culture, education and religion. In the beginning of XXI century in planetary space held a “quiet” cultural revolution and the first place went geoculture. Reveals the set of properties that should be possessed by the future graduate for effective self-realization in the space of the world of the knowledge society.

Key words: culture, parenting, global civil society, geoculture.

УДК [130.2:572]:316.613.434

В. М. Слюсар
кандидат філософських наук, доцент,
докторант кафедри філософії
Житомирського державного університету імені Івана Франка

ПРОВОКАЦІЯ ЯК ІНСТРУМЕНТ «МІФІЧНОГО» НАСИЛЛЯ

XX століття, пронизане великою кількістю локальних конфліктів, громадянських та міжнаціональних воєн, що ознаменувалося двома глобальними відкритими збройними протистояннями та «холодною війною», стало, по суті, апогеєм насилля в історії людства. Уже після Другої світової війни відбулось осмислення наслідків неконтрольованої агресії у глобальних масштабах і розпочато створення системи протидії проявам насилля: організація діяльності органів колективної безпеки, припинення гонки ядерних озброєнь, упровадження толерантності як принципу соціальної взаємодії, ненасилля як принципу політичної боротьби, виникнення пацифістських рухів. Та все ж донині можемо спостерігати ескалацію насилля, появу й утвердження його нових форм. Актуальною залишається як проблема виявлення джерел насилля, так і інструментів та механізмів його реалізації.

Метою статті є з'ясування змісту і характеру провокації як інструменту переходу форм насилля у контексті соціальних трансформацій.

Вивчення провокації як соціального феномена не знайшло достатнього відображення у філософських науках. На основі міждисциплінарного підходу опубліковано монографії «Провокація: сфери комунікативного прояву» колективом російських учених та «Жало і спис: маленькі дослідження влади» Райнером Парісом. Також здійснюються політологічні, культурологічні і журналістські наукові розвідки провокації. Водночас цей феномен, який є предметом вивчення соціальної філософії, певною мірою залишається поза увагою у сучасних дослідників.

У попередніх працях ми аналізували форми соціального насилля, а також запропонували його поділ на «міфічне», «божественне» та «раціональне», взявши за основу світоглядні елементи, які домінують під час пояснення необхідності застосування тих чи інших видів насилля. «Міфічне» насилля ґрунтується на агресії, на односкладовій світовідчуттєвій міфологемі кращої альтернативи та спрощеному поясненні існуючої ситуації; «божественне» – на вірі, тут відбувається сакралізація насильницьких дій; «раціональне» – усвідомлення об'єктами необхідності та невідворотності насилля [1, с. 2]. Кожна з цих форм має своє призначення відповідно до соціальних трансформаційних процесів: «міфічне» насилля спрямоване на заперечення конкретних соціальних норм та правил, «божественне» – на інтеграцію суспільства на основі безапеляційного сприйняття нововстановлених норм і правил, а «раціональне» – на їх підтримку легітимними засобами. У соціальних трансформаціях взаємний перехід зазначених форм має лінійний характер. Ці переходи здійснюються у формі стрибка і передбачають наявність відповідних інструментів впливу. На нашу думку, такими інструментами є провокація під час переходу від «раціонального» до «міфічного», стигматизація жертви – від «міфічного» до «божественного», легітимація – від «божественного» до «раціонального» насилля.

Провокація як соціальна дія у період актуалізації вимог щодо заперечення тих чи інших соціальних норм чи правил незалежно від суб'єктів насилля (активні представники певних соціальних груп та спільнот або влада) спричиняє застосування методів тиску, які несуть безпосередню загрозу життю і здоров'ю людей. Для аналізу ролі провокації у соціальних трансформаціях з'ясуємо природу провокації взагалі. Провокація як явище людського буття фіксується у найдавніших писемних пам'ятках людства, зокрема у біблійному сюжеті гріхопадіння ключовим моментом є провокація Змія, який спонукав перших людей з'їсти заборо-

нений плід. Л. Зайцева на основі аналізу форм вияву цього релігійного міфу в історії культури визначає провокацію як архетипічний феномен історії, як закладене у людські взаємовідносини протиріччя, яке спонукає до викликів чи відповідей на виклики, що, по суті, і є рушійною силою історичного розвитку [3, с. 21]. У Біблії провокація має негативні конотації, здебільшого розуміється як певний зовнішній для особи вплив, який спонукає до здійснення гріха, перевірка стійкості її віри. Поза межами релігії поняття «провокація» втрачає суб'єктивний характер і входить у предметне коло багатьох наук: філософії, історії, психології, політології, правознавства, теорії військової справи, медицини, біології, мистецтвознавства. У римському праві провокація мала статус різновиду апеляції, який передбачав право повноправного громадянина звертатись до народу у відповідні комісії (*in comitia centuriata* чи *comitia tributa* та *curiata*) для перегляду рішення магістрату чи диктатора, які виносили новий вирок. Провокація тлумачилася як виклик, який стає спонукою до певних дій. В етико-філософському трактуванні провокація тлумачиться як особлива комунікативна практика, спрямована на незворотну зміну фізичного світу за замислом і відповідно до цілей суб'єкта провокації. У політологічному зрізі провокація розглядається як різновид маніпулювання, як засіб миттєвого впливу на свідомість суспільства, певних соціальних груп чи осіб, на діяльність політичних лідерів та політичних організацій. Провокація у лінгвістичних науках розглядається як форма поведінки комунікатора, як правило, конфліктної та деструктивної. А в історичних – значення «провокації» звужено до тактичного прийому політичної боротьби [4, с. 59–60]. Надання негативних конотацій радше пов'язане з політичними процесами та ролі в них політичних провокацій. Так, аналізуючи тлумачення цього поняття у словниках російської мови, Т. Шеметова зробила висновки, що негативний відтінок воно отримало у зв'язку з революційним рухом у Росії, який призвів до революцій 1905 та 1917 років [5, с. 57]. Звісно, якщо враховувати, що у радянському суспільстві сакралізувалась «Велика Жовтнева соціалістична революція», а 7 листопада 1917 року стало датою нового відліку соціального часу, то значна частина подій, які передували їй, у разі недосягнення революційних цілей оцінювались як провокація. По суті, визначення конкретних історичних подій як провокації у політичних науках відбувається на основі офіційних позицій влади, політичних партій та політичних діячів. За цих умов увага акцентується не стільки на субстанційних характеристиках цього соціального явища, скільки на оціночних судженнях, які також залежать від результату його дії. Наприклад, коли в результаті відповідних політичних акцій протестувальники не отримали владу, їхні дії самою владою оцінюються як провокація. У філософських науках можна виокремити два підходи до визначення цього поняття. У раціоналістичній філософії провокація розуміється як дія, спрямована на послаблення контролю розуму над почуттями, що призводить до переходу від соціального порядку до хаосу, а в ірраціоналістичній – як інструмент прориву із світу уніфікованості й регламентацій до справжнього існування та яскравих почуттів [6, с. 11–12]. В українській мові поняття «провокація» розуміється як «навмисні дії проти окремих осіб, організацій, держав тощо з метою штовхнути їх на згубні для них вчинки» [7, с. 964]. На нашу думку, згубність дії у відповідь не є ключовою ознакою провокації, оскільки такий підхід заперечує будь-які її соціальні прояви, зокрема у процесі суспільних трансформацій. Як правило, «провока-

цією» владою засобами масової комунікації можуть стигматизуватись й утверджуватись у масовій свідомості будь-які дії політичних опонентів, спрямовані на мобілізацію мас. Це пояснює кон'юнктурний оціночний підхід до визначення і самого поняття «провокація» в гуманітарних науках.

Л. Зайцева визначає такі складові ситуації провокації: наявність неправдивої інформації про наслідки порушення заборони, підбурювання до порушення заборони, провокатор (він розкриває справжній стан справ), об'єкт провокації (людський соціум), наслідки провокації (початок історії соціуму) [3, с. 21]. Зауважимо щодо першої складової: не завжди наявна інформація є неправдивою, а дії об'єкта провокації – неусвідомленими. Аналіз зазначеної інформації дозволяє моделювати поведінку індивіда чи груп залежно від індивідуальних світоглядних настанов чи ідеологічних установок. Одним з їх виразів є жертвовність, яка передбачає дії на основі усвідомлення наслідків, за якими індивід зазнає фізичної, моральної чи / та психічної шкоди. Також варто акцентувати увагу на спонтанності реакції на провокацію, тобто вона викликає досить непродуману, часом ірраціональну реакцію. Метою провокації є блокування чи суттєве обмеження контролюючих інстанцій шляхом викликів конкретним особам через висміювання, образи, приниження, ігнорування наявних норм, у результаті чого у них виникають сильні афекти (злість, гнів, приниження, образи), які важко поставити під контроль свідомості [6, с. 11]. Провокація є порушенням норм, яке виникає навмисно і вражає, втягує іншого у відкритий конфлікт, викликає реакцію, яка дискредитує його в очах третіх осіб [8, с. 58]. На індивідуальному рівні провокація спонукає індивіда до поведінки (як до дій, так і до бездіяльності), яка не притаманна йому в установлений ним системі соціальних зв'язків. На соціальному рівні йдеться про заперечення самих зв'язків та відносин, тобто вона спрямована проти домінування «раціонального» насилля, проти існуючих соціальних норм та правил, які суб'єкт провокації не здатен змінити самостійно. Дії спровокованого об'єкта легітимізують застосування інструментів «міфічного» насилля цим суб'єктом. Якщо суб'єктом є влада, то спровоковані організації постають у масовій свідомості як загроза соціальній стабільності, що дозволяє застосувати словесні методи впливу до агентів змін. Якщо ж влада є об'єктом провокації, її дії можуть призвести до втрати легітимності.

Функціонально провокація як інструмент переходу від «раціонального» насилля до «міфічного» спрямована на збільшення спільноти розлучених за рахунок включення до неї долучених до протестів осіб. Г. Арендт визначає ключовим мотивом такого включення лицемірство, він актуалізує прагнення «зірвати лицемірну маску з обличчя ворога, викрити і його, і ті підступні махінації й маніпуляції, які дозволяють йому правити без застосування насильницьких засобів, тобто спровокувати дії влади навіть під загрозою того, що ці дії тебе знищать, аби істина вийшла назовні» [9, с. 76]. У контексті дослідження політичного насилля Г.-П. Нолтінг виокремлює насилля у розплату, яке виникає внаслідок «провокації», яку він визначає як «подію, яка оцінюються як порушення правил чи несправедливість, може викликати агресивні емоції, зокрема гнів, образу і ненависть, і це може мотивувати до помсти» [10, с. 26]. Таким чином, структурне та системне насилля, притаманні «раціональному» насиллю завдяки такому прагненню, поступаються в результаті провокацій прямим формам, у суспільній свідомості формується «істинний» образ влади, тобто образ інституції, покликаній захищати наявні норми та правила, але яка (лицемірно) виконує зовсім інші функції. Провокація постає, по-перше, як комплекс дій, спрямованих на розкриття реальних функцій влади, по-друге, як артикуляція необхідності зміни влади, норм, правил, навіть використовуючи насильницькі методи.

Здійснення провокації можливе, з одного боку, за наявності провокаторів, які підбурюють агентів соціальних змін до конкретних дій для зміни наявних норм, правил, порядків, а з іншого – наявності агентів утвердження стану

невизначеності, тобто індивідів, які частково заперечують усталену ціннісну систему. По суті, провокація трансформує соціальний простір із стану латентної невизначеності у стан явної невизначеності, при цьому самі суб'єкти провокацій не завжди усвідомлюють у повному обсязі параметри нової реальності [11, с. 82]. А. Дружинін, аналізуючи сучасну соціальну провокацію як особливий конфлікт, який за зовнішньою формою імітує соціально легітимне безконфліктне явище, акцентує на тому, що провокаційна подія постає оперативним засобом руйнування цінностей, які є серцевиною суспільства, вона спрямована на ціннісну дезорієнтацію індивідів [4, с. 60]. Втрата ціннісних орієнтирів заперечує і раціональні основи здійснення соціального насилля, поступаючись ірраціональним, які ґрунтуються на міфологемах. Але провокація не є складовою «міфічного» насилля, а радше інструментом переходу від «раціонального» до «міфічного», оскільки вона має короткотривалий ефект, тоді як міфотворчість – це довготривалий процес. Це пояснює неефективність провокаційних дій за умов несформованості «раціонального» насилля, тобто за умов нездійснення фіксації відповідних нових ціннісних установок у правовій системі.

Домінування «раціонального» насилля ґрунтується на переконанні у тому, що наявна система соціальних норм і правил є умовою соціальної стабільності, а влада є гарантом контролю за їх дотриманням. Досить часто відбувається отождолення цієї функції влади з діяльністю конкретних політичних лідерів, партій, фракцій, груп. Із зростанням критики їхньої діяльності продукується ідея, що виключно вони здатні підтримувати порядок. Тому насилля з боку груп осіб, які артикулюють вимоги стосовно необхідності трансформації цієї системи, спрямована проти влади, а провокація є приводом для антиурядових протестів, значно рідше – проти конкретних соціальних груп, яка у цьому випадку призводить до утвердження не «міфічного» насилля, а «божественного» (наприклад, спланована нацистською владою провокація «Кришталева ніч» 9–10 листопада 1938 року проти євреїв як помста за вбитого німецького дипломата стала початком Голокосту). Провокація спрямована на залучення великих мас до заперечення конкретних соціальних норм та правил. Діяльність агентів соціальних змін, які водночас є суб'єктами «міфічного» насилля, ефективна лише за умов формування відчуття співучасті шляхом, по-перше, включення у протести більшої кількості осіб через різні форми політичної участі, по-друге, збільшення форм і методів вираження підтримки необхідності змін. Це здійснюється на основі того, що провокатор бере на себе стигму руйнівника норм, тобто він самостигматизується, але метою провокації, на думку Р. Паріса, є скидання цієї стигмати і поширення на інших, а вже у цій ситуації вони постають не руйнівниками норм, а їхніми охоронниками, врешті-решт досягається їх стигматизація як винуватців змін норм [8, с. 58]. Провокація фактично легітимізує дії агентів змін, які правовою системою можуть визначатись як злочинні. За таких умов право провокатор змінює на вигідне йому законодавство, яке згодом визначає порядок, що формує дійсність, по суті, порушуючи сам принцип легальності як необхідної умови для реалізації істинного правового принципу, норма і свавілля сходяться в одному соціальному феномені – законодавчій провокації, в якій свавілля набуває форму нормативного акта [4, с. 64]. Провокація позбавляє владу монополії на застосування сили, легітимізуючи таке право і суб'єктам «міфічного» насилля. Так, якщо напад на представника правоохоронних структур за умов домінування «раціонального» насилля класифікується як злочин, то в результаті провокації під час утвердження «міфічного», такі дії у суспільній свідомості класифікуються як «необхідний злочин», метод протидії «злочинній владі» тощо, а згодом виправдовуються як спричинені революційною доцільністю. З іншого боку, свідоме здійснення провокації владою може мати на меті легалізацію діяльності відповідних громадських організацій (патріотичних, парамілітарних, спортивних, які спеціалі-

зуються на бойових видах мистецтва, молодіжних) та криміналітету. Як правило, основною задачею проголошується підтримання правопорядку, допомога силовим структурам щодо виявлення злочинців та запобігання злочинам, але неофіційно їхня діяльність спрямовується на залякування протестувальників, створення ситуації домінування страху та паніки, що призводить до релегітимізації влади. Зокрема, таку функцію у Німеччині після 1934 року виконували «загони штурмовиків» (Sturmabteilung), зокрема брали активну участь у згаданій вище «Кришталевій ночі». «Штурмовики» до приходу націонал-соціалістів до влади (до 1933 року) були агентами соціальних змін і суб'єктами «міфічного» насилля, але на стадії соціальних трансформацій, на якій домінує «божественне», було актуалізовано зміну змісту їхньої соціальної діяльності. Тому вимоги штурмовиків до рейхсканцлера Німеччини А. Гітлера здійснити другу «істинно соціалістичну» революцію призвели до здійснення за командуванням останнього репресій стосовно верхівки організації, після чого він її очолив і якісно змінив зміст її діяльності, зберігши характер.

Варто, на нашу думку, розрізнити поняття «провокація як соціальний феномен» та «провокація війни». У змісті першого відображаються об'єктивні процеси соціальної трансформації каузального характеру, ефективність і результативність її дії залежать від впливу відповідних факторів. Друге ж поняття відображає суб'єктивний характер, залежність від волі політичного лідера розв'язати війну. Якщо провокація передбачає конкретну реакцію об'єкта, на якого вона спрямована, то провокація війни може її і не передбачати. Найяскравішим прикладом такої провокації є напад передоднягнених у форму польських солдат спеціальних агентів німецьких спецслужб на радіостанцію у Гляйвіці 1 вересня 1939 року. Ця провокація стала приводом, з одного боку, для оголошення фашистською Німеччиною війни Польщі, а з іншого – для організації інформаційного впливу на суспільну свідомість німців для мобілізації сил з метою утвердження «божественного» насилля. Специфікою такого «божественного» насилля є те, що його об'єкт є зовнішнім до цього суспільства. Доволі часто для посилення дії цієї форми насилля війна та її атрибути сакралізуються, сама вона оголошується «священною», а лідери набувають рис харизматичності, оскільки отримують право розпоряджатися життями не лише окремих осіб, а й груп, спільнот, націй.

У глобалізованому світі спостерігається тенденція здійснення провокацій війни для підтримання «раціонального» насилля та, відповідно, для запобігання «міфічному». Це стало можливим через зміну об'єкта воєнних дій, яким усе частіше є «міжнародні терористичні організації». Власне, терористичний акт є провокацією з боку терористів, спрямованою на реакцію влади, яка, у свою чергу, за умов відсутності у неї необхідних ресурсів для запобігання загроз їх здійснення у майбутньому здатна заперечити існуючі соціальні устої та правила і спричинити появу (а згодом і утвердження) «міфічного» насилля. Ця провокація покликана примусово перевести наявний соціальний конфлікт у стадію кульмінації, а здійснення терористичного акту як провокації війни має на меті лише розв'язання громадянської війни. Вихід діяльності терористичних організацій за межі локальності змінює зміст і характер цього виду провокації. Так, терористичні акти у Москві та Волгодонську у вересні 1999 року спровокували воєнні дії Росії у Чечні, а напади 11 вересня 2001 року на Всесвітній торговий центр та Пентагон – дії США в Афганістані та Іраку. Як результат, у російському та американському суспільстві спостерігалось посилення впливу «раціонального» насилля, а зміна правових норм у контексті актуалізації антитерористичної боротьби фактично фіксувала релегітимізацію влади. Здійснення у 2016 році понад 30 терактів у Туреччині призвело до посилення президентської вертикалі влади. У Франції після терактів відбулись масові акції суспільної солідарності, що також нівелює дії у суспільстві агентів «міфічного» насилля.

Провокація спрямована проти домінування «раціонального» насилля для заперечення існуючих соціальних норм та правил, які суб'єкт провокацій не здатен змінити самостійно. Але вона через короткотривалий ефект є не складовою «міфічного» насилля, а інструментом переходу від «раціонального» до «міфічного». Сама провокація як подія – це оперативний засіб руйнування цінностей, які є серцевиною суспільства, вона спрямована на ціннісну дезорієнтацію індивідів. Провокація має на меті розкрити реальні функції влади та артикулювати необхідність зміни останньої, а також відповідних норм та правил із використанням насильницьких методів. Дії спровокованого об'єкта легітимізують застосування інструментів «міфічного» насилля суб'єктом. Провокація як інструмент переходу від «раціонального» до «міфічного» насилля спрямована на збільшення спільноти розлучених за рахунок включення до неї долучених до протестів осіб. Провокація фактично легітимізує дії агентів змін, які правовою системою можуть визначатись як злочинні.

Література

1. Слюсар В.М. «Раціональне» насилля в суспільних трансформаціях / В.М. Слюсар // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – № 13. – С. 73–76.
2. Слюсар В.М. Індикатори виміру форм насилля у суспільних трансформаціях / В.М. Слюсар // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2016. – № 3. – С. 227–234.
3. Зайцева Л.Ю. Провокация как архетипический феномен истории / Л.Ю. Зайцева // Приоритетные научные направления: от теории к практике. – 2015. – № 18. – С. 20–25.
4. Дружинин А.М. Провокационные практики в политическом влиянии / А.М. Дружинин // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Познание». – 2016. – № 4. – С. 58–65.
5. Шеметова Т.Н. Провокация как метод в современной журналистике: мысли по поводу / Т.Н. Шеметова // Теория и история журналистики. – 2014. – № 1. – С. 54–65.
6. Дмитриев А.В. Понятие провокации / А.В. Дмитриев // Провокация: сферы коммуникативного проявления. – 2016. – С. 7–17.
7. Провокація // Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В.Т. Бусел. – К. – Ірпін: ВТФ «Перун», 2002. – С. 964.
8. Paris R. Stachel und Speer: kleine Machtstudien / R. Paris. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1998. – 224 p.
9. Арентс Х. О насилии / Х. Арентс; [пер. с англ. Г.М. Дашевского]. – М. : Новое изд-во, 2014. – 148 с.
10. Nolting H.-P. Psychologie politischer Gewalt: drei Ebenen / Hans-Peter Nolting // Krieg und Frieden. Handbuch der Konflikt- und Friedenspsychologie; [Gert Sommer, Albert Fuchs (Hrsg.)]. – Weinheim – Basel – Berlin : Beltz Verlag, 2004. – P. 18–30.
11. Бабаев М.М. Провокационная роль уголовного закона / М.М. Бабаев, Ю.Е. Пудовочкин. – 2013. – № 4. – С. 78–90.

Анотація

Слюсар В. М. Провокація як інструмент «міфічного» насилля. – Стаття.

У статті розкривається зміст провокації як соціального феномена, визначено складові ситуації провокації. Показано особливості тлумачення поняття «провокація» в юридичних, політологічних, історичних, психологічних науках, у лінгвістиці та теоріях комунікації, а також у філософії. Визначено, що функціонально провокація є інструментом переходу від «раціонального» до «міфічного» насилля, який спрямований на руйнування цінностей суспільства, ціннісну дезорієнтацію індивідів, залучення великих мас до заперечення конкретних соціальних норм і правил, позбавлення влади монополії на застосування сили та легітимізацію цього права у суб'єкті «міфічного» насилля.

Ключові слова: провокація, насилля, «міфічне» насилля, «божественне» насилля, «раціональне» насилля, соціальні трансформації.

Аннотация

Слюсар В. Н. Провокация как инструмент «мифического» насилия. – Статья.

В статье раскрывается содержание провокации как социального феномена, определены составляющие ситуации провокации. Показаны особенности толкования понятия «провокация» в юридических, политологических, исторических, психологических науках, в лингвистике и теориях коммуникации, а также в философии. Определено, что функционально провокация – это инструмент перехода от «рационального» в «мифическое» насилие, направленный на разрушение ценностей общества, ценностную дезориентацию индивидов, привлечение больших масс к отрицанию конкретных социальных норм и правил, низложение монополии на применение силы и легитимизацию этого права субъектами «мифического» насилия.

Ключевые слова: провокация, насилие, «мифическое» насилие, «божественное» насилие, «рациональное» насилие, социальные трансформации.

Summary

Slyusar V. M. Provocation as a tool of “mythical” violence. – Article.

The article reveals the contents of provocation as a social phenomenon, defined the situations of provocation. The features of the interpretation of the concept of “provocation” are showed in the legal, political, historical, psychological sciences, linguistics and communication theory, and also in philosophy. It is determined that the functional provocation is a tool of transition from “rational” violence to the “mythical” one, which is aimed at destroying the values of society and the value disorientation of individuals, to attract large masses to the act of denial of certain existing social norms and rules, overthrow of the monopoly on the use of force and legitimization of this law in the subjects of “mythical” violence.

Key words: provocation, violence, “mythical” violence, “divine” violence, “rational” violence, social transformation.

УДК 336:352.074.1

В. С. Сосуновський
аспірант кафедри філософії
Запорізького національного університету

ТЕРИТОРІАЛЬНА ГРОМАДА: СУТНІСТЬ ТА СОЦІАЛЬНЕ ПРИЗНАЧЕННЯ

Децентралізація є однією з основних тенденцій розвитку сучасного соціального простору. Прагнення вдосконалити адміністративно-територіальний устрій є актуальним і для українського суспільства. Це зумовило інтерес дослідників до проблеми територіальної громади, її атрибутів та проблем подальшого розвитку. Донедавна це питання вивчалось здебільшого правниками й економістами (О.В. Батанов, В.В. Кравченко [1], І. Мойсєєнко [2], А.П. Павлюк [3], А.О. Янчук [4] та ін.), але сучасні реалії, зокрема розгортання процесів добровільного об'єднання територіальних громад сіл, селищ, міст, актуалізують необхідність філософського з'ясування сутності, атрибутів і тенденцій розвитку територіальної громади як невід'ємної складової сучасного соціуму та держави. Вирішення цього завдання і є метою написання статті.

Насамперед з'ясуємо зміст концепту «громада», якому відповідають такі поняття, як *politia* (лат.), *commune* або *community* (англ.), *Gemeinschaft* (нім.). У літературі та словниках даються такі визначення цього терміна:

- форма соціальної (колективної) організації людей, місцеве співнота, місцева організація та частина суспільства; характерна майже для всіх народів. Іноді – натовп дружніх людей [5];

- суспільство, група, товариство; великий предмет; купа [6];

- об'єднання людей, пов'язаних спільними інтересами (наприклад, сімейна, сільська, релігійна, земельна громада) [7];

- природна форма існування людей, пов'язаних органічними узами, яка протистоїть суспільству, і в якій замість органічних зв'язків панують нормативи формалізованого договору між індивідуумами [8].

Можна побачити, що ключовими чинниками у визначенні сутності громади фахівці називають таке: форма соціальної організації; група, об'єднання людей за різноманітними інтересами; природна форма існування людей. Також можна виокремити такі атрибути громади, як традиційність виникнення і функціонування, статус громади як головного елемента господарської і соціальної структури традиційного суспільства, територіальна локалізація та управлінсько-економічна автономія, підґрунтя для формування та існування етнічної спільноти або кількох етнічних груп, певна відкритість щодо процесу відтворення генфонду громади. Громада має внутрішню структуру, яка формується із взаємовідносин окремих груп, що володіють певною економічною самостійністю (правом володіння, користування і розпорядження деякими засобами виробництва, правом користування окремими ділянками землі тощо).

Формування територіальних громад зумовлено певним простором (територією), етнічними, релігійними, демографічними, економічними, соціальними, політичними, ціннісними факторами. Під час визначення сутності поняття «територіальна громада» вітчизняні дослідники, як правило, посилаються на ст. 140 Конституції України, де цей концепт тлумачиться як жителі села чи добровільне об'єднання у сільську громаду жителів кількох сіл, селища і міста [12]. Отже, жителі села чи об'єднання сіл, селища або міста є головною ознакою територіальної громади. На нашу думку, на сучасному етапі розвитку соціуму треба уточнити розуміння поняття «жителі». По-перше, близьким за змістом або навіть синонімом є слово «мешканець», яке підкреслює перебування певної особи на цій території деякий час. А термін «житель» часто має такі значення, як тутешній, корінний, південний тощо, утворюючи вже сталі словосполучення – «місцевий житель», «тутешній житель», «корінний житель» тощо. Існує думка, що використання термінів «громада» або «жителі громади» замість наявного у чинній Конституції України іменування «територіальна громада»

або трансформація змісту її статусу значною мірою знецінює як у цілому феномен місцевого самоврядування, так і правове та суспільно-політичне значення його суб'єктної першооснови в аксіологічному, онтологічному, гносеологічному аспектах, значення з погляду генезису місцевого самоврядування, враховуючи, що саме територіальна громада перебуває біля витоків муніципалізму в Україні [1]. Зростання мобільності населення і міграційних потоків у європейських, африканських та східних країнах загострили проблему мігрантів, біженців і переселенців. Особливо це стосується європейських країн. Показовим у цьому аспекті є функціонування територіальної громади італійського острова Лампедуза. В останні роки цей острів перетворився на перевалочний пункт для нелегальних іммігрантів з Африки (відстань від африканського континенту до острова – близько 16 км), які регулярно прибувають на Лампедузу в переповнених човнах і шлюпках у надії переселитись в одну з країн ЄС. Так, у 2008 році на острів (чисельність корінного населення тут близько 6 000 осіб) прибуло понад 23 000 нелегалів. На острові побудовано спеціальні табори для нелегальних іммігрантів, в яких їм надається медична допомога, тимчасове житло, їжа. Однак ці табори з початком європейської міграційної кризи переповнені і тисячі мігрантів, склад яких постійно змінюється, стали сусідами мешканців цієї територіальної громади, вносять новий, іноді дуже небезпечний контент у життя громади [9]. Певні складнощі в повсякденне буття територіальних громад вносять і внутрішні переселенці, які є невід'ємною складовою суспільних потрясінь у сучасному суспільстві. Майже 41 млн. осіб у світі є внутрішніми переселенцями у своїх країнах. Лідери у цьому сумному списку – Ємен, Сирія, Ірак та Україна, в останній – близько 2 млн. внутрішніх переселенців [10]. Формальна процедура прикріплення (реєстрації) людини до тієї або іншої громади не обмежує свободу її пересування і робить концепт «жителі громади» досить змінним і конкретним на певний час. Це наголошує на суперечливому характері спроби розуміти корінне населення тієї чи іншої території сутнісною ознакою територіальної громади. В умовах зростання мобільності населення різноманітні фактори часто радикально змінюють склад і чисельність поселень, особливо в сільських, провінційних, прикордонних регіонах або в містах із підприємством-банкротом, що було єдиним роботодавцем та платником податків на цій території. Урбанізація нівелювала всі аспекти поняття «міська громада» за винятком управлінських та майнових відносин, які стосуються тільки міських топ-чиновників. По суті, місцеве самоврядування здійснювалось в Україні лише на рівні невеликих міських, сільських, селищних територіальних громад, а на рівні регіонів (областей і районів) воно мало і має переважно символічний характер. Слушною є думка, що закону про добровільне об'єднання територіальних громад сіл, селищ, міст повинно було передувати внесення змін у Конституцію країни щодо децентралізації влади й адміністративно-територіального устрою України. Перш ніж пояснювати часткове, окреме, необхідно дати тлумачення загального. Потребує з'ясування співвідношення місцевої влади та місцевого самоврядування, їхніх повноважень і принципів взаємодії.

Сутнісною рисою громад різного рівня (місто, село, невелике поселення) є *певна територія*, яка зумовлена адміністративним поділом відповідно до певних нормативно-правових актів держави. Територію у соціально-філософському сенсі можна розуміти як регіон, обмежену частину земної поверхні в природних, державних, адміністративних або умовних межах. Територія є специфічним видом «просторового» ресурсу, площею, географічним розташуванням, природними умовами, господарським освоєнням, об'єктом конкретної діяльності. Ця частина характеризується протяжністю,

об'єктивністю, універсальністю. Територіальний простір відображає порядок розміщення одночасно існуючих об'єктів природної і соціальної інфраструктури. Зазначимо, що згідно з українським законодавством суб'єктами добровільного об'єднання територіальних громад є *суміжні* територіальні громади сіл, селищ, міст. Але рівень розвитку суміжних громад неоднаковий, це зумовлює те, що адміністративним центром об'єднаної територіальної громади визначається населений пункт (село, селище, місто), який має більш розвинуту інфраструктуру і розташований найближче до географічного центру території об'єднаної територіальної громади. Таким чином, деякі громади поглинаються більш розвинутими і втрачають свою суб'єктність. Окремі сільські та селищні голови громад, ознайомившись із законом і пов'язаними з ним документами, усвідомили, що в разі об'єднання жителі їхніх громад можуть залишитись без звичних соціальних установ (шкіл, фельдшерсько-акушерських пунктів, закладів культури тощо), а також втратити можливість офіційно звертатись до чиновників із проханням вирішити ту чи іншу проблему на місці, бо будь-які рішення будуть прийматись у «столиці» громади, до якої треба добиратись іноді кілька годин за умови, що з віддаленого населеного пункту громади до «столиці» ходитиме громадський транспорт. Хоча проголошується, що якість і доступність публічних послуг, які надаються в об'єднаній територіальній громаді, не можуть бути нижчими, ніж до об'єднання [13]. Є побоювання, що в більш вигідних умовах будуть тільки центри майбутніх громад – великі селища і міста, де будуть сконцентровані фінанси, людські ресурси, всі соціальні установи й органи державної влади, а приєднані громади деградуватимуть, а деякі – дуже швидко просто перестануть існувати. Нерозуміння мешканців громад та їхніх керівників цілей і переваг об'єднання зумовлює відмову від цієї активності. Після об'єднання деякі громади змінюють свій рівень, бо об'єднана територіальна громада, адміністративним центром якої визначено місто, стане міською територіальною громадою, якщо центром буде визначено селище – селищною, якщо центром буде визначено село – сільською. Згідно із законодавством України механізм добровільного об'єднання громад включає такі процедури: ініціатива сільського, селищного, міського голови про вивчення пропозиції щодо добровільного об'єднання територіальних громад; її громадське обговорення; подання пропозиції до відповідної ради для прийняття рішення на сесії. Механізм відмови від об'єднання громад у законодавстві не прописаний, що передбачає, мабуть, подальше продовження роз'яснювальної роботи серед мешканців таких громад. На наш погляд, процес об'єднання громад має бути вирішений тільки за допомогою місцевих референдумів і мати більший часовий відрізок для здійснення цієї реформи. Мешканці мають чітко знати, які є плюси і мінуси цього об'єднання громад, і тільки вони повинні приймати рішення, а не адміністрація і відповідні ради.

Природно-ресурсний і людський капітал території є об'єктом зазіхань з боку як сусідських громад, так і власних представників бізнесових кіл. Природні ресурси є підґрунтям соціально-економічного розвитку території, досягненням високих соціальних стандартів, комфортних і безпечних умов життєдіяльності мешканців громад. Зазначимо також, що територіальну громаду як адміністративну одиницю держави іноді тимчасово створюють у малорозвинених регіонах до часу, поки не буде досягнуто соціально-економічного, політичного та демографічного зростання настільки, щоб можна було вести такий тип управління, як і в організованих розвинутих регіонах країни. В Україні утворено близько 12 000 територіальних громад, у більш як 6 000 громад чисельність жителів становить менше 3 000 осіб, з них у 4 809 громадах – менше 1 000 осіб, а у 1 129 громадах – менше 500 осіб, у більшості з них не утворено виконавчих органів відповідних сільських рад, відсутні бюджетні установи, комунальні підприємства тощо. Органи місцевого самоврядування таких громад практично не можуть здійснювати надані їм законом повноваження. Дотаційність 5 419 бюджетів місцевого самоврядування становить понад 70%, 483 територіальні громади на 90% утримуються за рахунок коштів державного бюджету [11]. У 2015 році в

Україні розпочався процес практичного створення об'єднаних територіальних громад. Об'єднані територіальні громади, в яких пройшли вибори й обрано нові органи місцевого самоврядування, отримали нові повноваження та додаткові ресурси на їх виконання. З 1 січня 2016 року об'єднані територіальні громади перейшли на прямі бюджетні розрахунки з Державним казначейством, оминаючи область і район. Але виникли й проблемні питання. Майже третина з усіх об'єднаних територіальних громад (50 громад, 31,4%) мають чисельність населення менше 5 000 осіб, а 4 з них – менше 2 000 осіб [11]. Зазначимо, що створення значної частини об'єднаних територіальних громад відбулось без урахування вимог щодо спроможності отримати додаткові повноваження та ресурси і забезпечити своїм мешканцям надання належної якості послуг та активізувати економічне зростання, оскільки відсутня відповідна інфраструктура.

Соціальне призначення територіальної громади відбивається у такому:

- децентралізація влади, формування спроможності територіальних громад та органів, що ними створюються, ефективно здійснювати надані повноваження;
- розв'язання актуальних проблем соціально-економічного розвитку громади;
- створення сучасної інфраструктури на її території.

У світовій муніципальній практиці використовують різні моделі, типи та системи місцевого самоврядування. На сьогодні у політично стабільних державах склалися власні, багаті у чому унікальні моделі місцевого самоврядування. Внаслідок того, що більшість цих держав пройшли у цілому схожі етапи свого розвитку, виходячи зі спільності їхніх цілей, завдань та інтересів, слід сказати, що всі ці моделі мають багато схожих рис, але не позбавлені і певної індивідуальності. Можна спостерігати схожі моменти закріплення характеру повноважень місцевого самоврядування та його посадових осіб, близькі за змістом і формою механізми взаємовідносин, які виникають між ними, а також державними та муніципальними органами у процесі здійснення місцевого самоврядування тощо. Держава залишає за собою право контролювати здійснення повноважень органами місцевого самоврядування, що є важливим елементом у функціонуванні державного механізму у цілому, активізувати соціально-економічне зростання території громади, зберігаючи єдність діяльності держави та місцевого самоврядування [1].

Важливим моментом під час визначення сутності територіальної громади є *інтерес*. Саме протиріччя між інтересами окремих громад заважає їхньому об'єднанню. Місцева влада часто використовує свої важелі управління не на користь громад, коли захищає корпоративні інтереси, які суперечать громадським інтересам. Серед головних *причин* низьких темпів створення об'єднаних територіальних громад можна назвати таке: суспільна інертність і байдужість жителів територіальних громад; обмежений час щодо роз'яснення переваг об'єднання серед мешканців громад; небажання сільських голів громад втрачати свої позиції; прагнення влади бачити об'єднані територіальні громади інструментом реалізації власної політики; недостатня обізнаність людей щодо їхніх прав та можливостей впливу, слабка громадянська і правова культура жителів сільських громад; неспроможність сільських громад бути рівноцінним партнером у вирішенні проблем території. Особливої ескалації досягають конфлікти громад за право використання земель природно-заповідного фонду, рекреаційного, оздоровчого й історико-культурного призначення. Ситуація загострюється відсутністю попереднього вивчення громадської думки у процесі прийняття рішень та інформування жителів громад про діяльність органів місцевої влади.

Слушним є виокремлення таких сутнісних ознак територіальної громади: спільнота людей (мешканці), територія, інтереси, інтеграція, облаштування, інфраструктура. Комплекс сучасної інфраструктури включає такі підсистеми: транспортну, зв'язку та інформатизації, медичну, освітню, соціального забезпечення, культурну, рекреаційну, житлово-комунальну, екологічну. Інтеграційна функція громади спрямована на досягнення мешканцями громади культурно-територіаль-

ної ідентифікації, повагу до історичної, природної, етнічної, культурної самотності територіальної громади.

Основний зміст децентралізації влади полягає у перерозподілі повноважень між державою і територіальними громадами в інтересах усіх громадян країни. Людиномірний характер територіальних громад відбивається у намаганні громади створити умови для повноцінного життя мешканців, ефективно використовувати територію населеного пункту для розміщення об'єктів загального користування: парків, скверів, площ, майданів, набережних, прибудинкових територій, пляжів, кладовищ, рекреаційних, оздоровчих, навчальних, спортивних, історико-культурних об'єктів, об'єктів промисловості, комунально-складських та інших об'єктів у межах населеного пункту. Тенденцією розвитку сучасних громад стає загострення проблеми щодо виділення земельних ділянок для загальногромадських потреб і приватних осіб, зростання випадків зловживань щодо розподілу та використання території громад. Децентралізація влади й об'єднання громад спрямована на більш ефективне використання державних коштів щодо облаштування, а також на поповнення бюджету громади за рахунок активізації підприємницької діяльності, бо більшість територіальних громад ще й досі в Україні є дотаційними.

Підсумовуючи, зазначимо таке. Доктринальне оформлення розуміння сутності та соціального призначення територіальних громад залишається ще незавершеним, фрагментарним, суперечливим як щодо закріплення базових дефініцій, встановлення принципів діяльності територіальних громад та її органів, так і стосовно визначення чіткої моделі регламентації завдань і функцій територіальних громад. Конститування територіальної громади як первинного суб'єкта локальної демократії передбачає тривалий процес ґрунтовної модернізації місцевого самоврядування. Служим буде вважати сутнісними характеристиками територіальної громади певну територію з чітко визначеними адміністративними межами, мешканців, що перебувають на цій території, інтереси, традиції, культурні особливості публічного та приватного життя, що їх об'єднують. Процес об'єднання територіальних громад зіштовхується з інерцією мислення мешканців громад та їхніх керівників, з небажанням починати нові події в умовах соціальних змін.

Література

1. Батанов О.В. Актуальні проблеми конституційної регламентації статусу територіальних громад в Україні у контексті зарубіжного досвіду / О.В. Батанов, В.В. Кравченко // Аспекти публічного управління. – 2016. – № 1–2 (27–28). – С. 5–16. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://irbis-nbuv.gov.ua>.
2. Мойсеєнко І. Вдосконалення місцевого самоврядування в інформаційній економіці / І. Мойсеєнко // Вісник Львівського університету. Серія економічна. – 2014. – Вип. 51. – С. 85–90.
3. Павлюк А.П. Економічні аспекти формування спроможних територіальних громад в Україні / А.П. Павлюк // Стратегічні пріоритети. Серія «Економіка». – 2016. – № 1(38). – С. 137–143.
4. Янчук А.О. Конституційна модернізація місцевого самоврядування в сучасних умовах в Україні / А.О. Янчук // Правова держава. – 2016. – № 22. – С. 51–57.
5. Громада // Вікіпедія [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://uk.wikipedia.org/wiki>.
6. Громада // Етимологічний словник української мови : в 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О.О. Потебні ; [редкол.: О.С. Мельничук (гол. ред.) та ін.]. – Т. 1. – К. : Наук. думка, 1982. – 631 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.inmo.org.ua/library.html>.
7. Купрієнко С.А. Словник Соціології (літери А–Я) / С.А. Купрієнко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://kuprienko.info/kupriyenko-s-a-slovnik-sotsiologiyi-literi-a-ya/7/>.
8. Община // Политический словарь [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://gufo.me/content_pol/obshhina-98.html.
9. Лампедуза // Вікіпедія [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://uk.wikipedia.org/>.

10. Україна потрапила у список рекордсменів світу за кількістю внутрішньо переміщених осіб [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.dw.com/uk>.

11. Концепція реформування місцевого самоврядування та територіальної організації влади в Україні від 1 квітня 2014 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.lutsk.ua/actual/uryad-shvalyv-konceptiyu-reformy-miscevogosamovryaduvannya>.

12. Конституція України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/>.

13. Про добровільне об'єднання територіальних громад : Закон України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/157-19>.

Анотація

Сосунівський В. С. Територіальна громада: сутність та соціальне призначення. – Стаття.

Статтю присвячено проблемі розвитку територіальної громади на сучасному етапі. Автор аналізує підходи до розуміння сутності територіальної громади, її атрибутів, проблем функціонування, тенденцій розвитку. Пропонується вважати сутнісними характеристиками територіальної громади певну територію, мешканців, що перебувають на цій території, інтереси, традиції, культурні особливості життя, що їх об'єднують. Подано аналіз механізму добровільного об'єднання територіальних громад в Україні, відзначено його недоліки та шляхи вдосконалення. Зазначено, що процес об'єднання територіальних громад зіштовхується з інерцією мислення мешканців громад та їхніх керівників, з небажанням починати нові події в умовах соціальних змін. Проаналізовано соціальне призначення громади – створення умов для повноцінного життя мешканців, облаштування території громади об'єктами сучасної інфраструктури.

Ключові слова: територіальна громада, соціальне призначення, суспільство, держава, влада.

Аннотация

Сосунівський В. С. Территориальная община: сущность и социальное назначение. – Статья.

Статья посвящена проблеме развития территориальной общины на современном этапе. Автор анализирует подходы к пониманию сущности территориальной общины, ее атрибутов, проблем функционирования, тенденций развития. Предлагается считать сущностными характеристиками территориальной общины определенную территорию, жителей, находящихся на этой территории, интересы, традиции, культурные особенности жизни, объединяющие их. Дается анализ механизма добровольного объединения территориальных общин в Украине, указываются его недостатки и пути совершенствования. Отмечается, что процесс объединения территориальных общин сталкивается с инерцией мышления жителей общин и их руководителей, с нежеланием начинать новый ряд событий в условиях социальных изменений. Анализируется социальное назначение общины – создание условий для полноценной жизни жителей, обустройство территории общины объектами современной инфраструктуры.

Ключевые слова: территориальная община, социальное предназначение, общество, государство, власть.

Summary

Sosunovskiy V. S. Territorial community: the essence and social purpose. – Article.

The article is devoted to the development of local community at the present stage. The author analyzes approaches to understanding the essence of the territorial community, its attributes, operations issues, trends. It is proposed to consider the essential characteristics of a territorial community area, residents, who are in the area, interests, traditions, cultural differences of the life, that unite them. The analysis of the mechanism of a voluntary association of local communities in Ukraine, specify its shortcomings and ways to improve. It is noted that the process of unification of communities faced with the inertia of thinking residents of the communities and their leaders, the reluctance to start a new series of events in terms of social change. Analyzes the social purpose of the community – to create conditions for normal life of residents, construction of the community facilities of modern infrastructure.

Key words: territorial community, social purpose, society, state, power.

УДК 261.7

О. А. Спис

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та історії науки і техніки
Державного економіко-технологічного університету транспорту

РОЛЬ ЦЕРКВИ У ПРОЦЕСІ НАЦІЄТВОРЕННЯ: УКРАЇНСЬКИЙ ВАРІАНТ

У ХХІ столітті, коли під впливом глобалізації світ де-націоналізується, а постмодерністські процеси внесли свої корективи до поняття категорії свободи настільки, що відбулося зміщення пріоритетів у ієрархії цінностей, питання національної ідеї набуває нового забарвлення і ще більшої актуальності. Осмислюючи неоднозначну, але завжди вагомому роль церкви, яку вона відігравала на різних етапах історії у становленні нації, стає зрозумілим, що церква не стоїть осторонь від національного життя. Як співвідносяться між собою релігія і нація сьогодні? Яка ж із церков на українській поліконфесійній арені відіграє роль національної церкви з метою допомогти українській нації виконати свою місію у бурхливому морі національних світових процесів? Відповідь на поставлені питання потрібно шукати у розв'язанні цілої низки проблем: чи достатньо консолідована українська нація, щоб сформувати спільну ідею? Наскільки вона, нація, є релігійно освіченою щодо вибору тієї релігійної моделі на поліконфесійній карті України, яка допоможе нації не просто утримати основний стрижень, а й зміцнити його.

Питанням церкви та процесу націєтворення займалися і займаються солідна когорта вітчизняних богословів, науковців, суспільно-громадських діячів як минулого, так і сучасності: митрополит Іларіон, І. Огієнко, А. Шептицький, В. Липинський, А. Річинський, І. Власовський, Я. Дашкевич, М. Міхновський, Ю. Вассиан, М. Драгоманов, М. Грушевський, А. Колодний, Ф. Филипович, В. Єленський, П. Яроцький, С. Здіорук, О. Шуба, П. Кралюк, О. Саган, П. Павленко, О. Недавні та інші.

Коло етнорелігійної проблематики, напевно, найповніше окреслює відома дослідниця сучасних релігійних процесів Л. Филипович. Ось деякі з цих питань, які пропонує науковець: що є визначальним у взаємовідносинах – нація формує релігію чи релігія націю? Як це відбувається? Які механізми цього впливу? Як впливає міра самоусвідомлення особою своєї релігійності на визнання нею своєї національної належності? Що дає людині усвідомлення належності до певної нації і релігії, чи це одне й те саме? Чи завжди збігається етнічна й релігійна ідентичність, а якщо збігається, то чому не відбувається їх повне отождолення? Як складаються відносини особи та етносу в релігійному полі, чиї інтереси – особи чи етносу – мають бути пріоритетними під час вибору віри, під час її сповідання? [7, с. 20]

Отже, дослідження непростих відносин церкви і нації є вагомим завданням для вітчизняних релігієзнавців, істориків, психологів, політологів, філософів, соціологів. Актуальність обраної теми полягає у тому, що на сьогодні питання ролі церкви у процесі формування української нації, враховуючи специфіку української психології, геополітичного становища й особливостей культурного середовища, залишається відкритим.

Мета статті – проаналізувати запропоновані вітчизняними дослідниками моделі поняття «національна церква» в контексті співвідношення релігії і нації як в історичному аспекті, так і в реалії сьогодення.

Ще 4–5 років тому в ідеологічному житті суспільства не було чітко окресленої української національної ідеї, яка стала б стрижневою основою інтегративної суспільної ідеології, що впливала б на формування громадянської позиції окремої особистості, на її самосвідомість, а також на всі процеси, що відбуваються в Україні. Через кожні 5–10 років правлячими колами країни визначались нові шляхи розвитку українського народу, досить часто суперечливі один одному. У політичних колах стало модним залучати відповідно до своїх інтересів ту чи іншу церкву.

До 2014 року найбільша в країні УПЦ МП брала участь у новому геополітичному проєкті Російської Православної Церкви під назвою «возрождение Русского мира», виголошеного Патріархом Кірілом. На українське православне середовище робились серйозні ставки з північної столиці, яке мало стати найвагомішим чинником у реалізації вказаного проєкту. Проте, виходячи з контент-аналізу української періодики, чисельних інтернет-сайтів, матеріалів наукових конференцій, усі вищевказані події, які відбувались у релігійному християнському просторі України, до спільного національного знаменника не вели. Тут треба брати до уваги особливості часу, в якому ми живемо, де фактор високої інформаційності і комунікативності спрацював проти всіх тих процесів, які відбувались.

З 2014 року Майдан змінив ідеологічну ситуацію у країні. Розрив із Москвою, цього разу вже й економічний, перенаправлення курсу від «Русского мира» до Європейського Союзу знову надали питанню побудови суверенної України високої актуальності, національна ідея набула вагомого значення.

Незважаючи на невдалі попередні історичні спроби, поряд з національною ідеєю створення національної релігійної організації в Україні набуває нового звучання. Проте пригадаємо, що будь-які намагання в історії України створити на українських землях єдину християнську національну церкву закінчувалися поразкою.

Не стало державною релігією православ'я, запроваджене Володимиром Великим, оскільки стара віра – язичництво наскільки міцно утримувала свої позиції, що досить глибоко закарбувала свої елементи в новоприйнятій релігії, продовжуючи впливати на розвиток народної культури. Не сприяла консолідації нації і Берестейська унія 1596 р., внаслідок якої не тільки не стерлися відмінності між православ'ям і католицизмом, а і сформувалася ще одна – греко-католицька церква. Не мала успіху спроба утворення союзу православного духовництва під керівництвом князя К. Острозького з протестантами – лютеранами, кальвіністами і чеськими братами у Вільно. Не знайшла свого втілення у житті у першій третині XVII ст. мета поєднання двох церков на основі «генерального замирення» митрополитів Йосипа Рутського – з боку Греко-Католицької та Петра Могили – з Православної церков. Не була сприйнята широкими колами віруючих і ідея «справедливої унії» (об'єднання православних і греко-католиків) М. Смотрицького впродовж XVII ст.

Неоднозначним був і вплив церкви на формування єдності українського народу, тобто релігія часто була в історії то інтегруючим, то дезінтегруючим чинником. Інколи національний підйом «пробуджував» церкву, інколи церковні реформи ставали націєтворчим чинником. Наприклад, церква, утворена Берестейською унією, яка ставила за мету стати оберегом національного самозбереження українців, упродовж 250 років не змогла її виконати. І лише з середини XIX ст., як пише відомий дослідник П. Яроцький, «під впливом національно свідомої галицької інтелігенції Греко-Католицька Церква інтегрувалась у галицьке суспільство, стала сприйматися ним як національна церква» [8, с. 102].

Деградацією українського православ'я і, як наслідок, деформацією української православної самосвідомості, зрощенням українського народу характеризується і досить довгий період в історії Православної церкви, відлік якого почався від 1686 року (від включення Київської митрополії до Московської патріархії). Такий стан православної церкви не просто не сприяв єдності народу, а й став однією з вагомих причин прийняття нової віри – протестантизму в задоволен-

ня своїх духовних потреб тисячами українців, які виявились у стрімкому розвитку протестантського руху в Україні в другій половині XIX – XX ст.

Досліджуючи консолідуючу роль церкви в житті української нації, варто було б відзначити вагомий вплив не цілої інституції, а високі духовні, інтелектуальні й організуючі складові окремих церковних провідників, які ввійшли в історію як видатні філософи, богослови та суспільно-громадські діячі. Безумовно, це перший Київський митрополит Іларіон, митрополити Української Православної Церкви – П. Могила, Греко-Католицької Церкви – А. Шептицький, Й. Сліпий, діяч православно-автокефалістських процесів А. Річинський.

У наш час такими провідниками нації можна назвати патріарха УПЦ КП Філарета, патріархів УГКЦ Любомира Гузара та Святослава Шевчука, єпископа ЦХВС Михайла Паночка.

Проте актуальним і відкритим залишається питання: чи може сьогодні українська нація бути об'єднаною домінуючою православною церквою? Українське православ'я переживає знову не кращі часи, незважаючи на провідні позиції серед інших конфесій, тисячі відбудованих і побудованих культових споруд, серйозну підтримку провідними структурами. По-перше, це пов'язано з неоднорідністю православного середовища, а також із тим, що конфесія не охоплює всього населення. Адже не всі громадяни є релігійними, і не всі віруючі – православними. Станом на початок 2016 року в релігійній мережі України християнство представлено 34 664 одиницями, що складає 97% від загальної кількості релігійних інституцій. З них: православні релігійні організації – 19 210 одиниць (55,4% від християнських організацій), католицькі релігійні організації – 5 106 одиниць (14,7%), протестантські релігійні організації – 10 348 одиниць (29,9%) [10].

Враховуючи те, що Україна є поліконфесійною державою, напевно, єдиним правильним вибором для церкви буде лишатися на позиціях паулінізму. В контексті питання співіснування різних церков корисно звернутись до першого українського філософа, блискучого богослова, ідеолога Київського християнства Іларіона. Концепція митрополита прямо протилежна прагненню домінувати на той час церков – Римської, Константинопольської, згодом і Московської – до обраності і винятковості. Історія вкотре вчить, що як тільки церква відходить від позицій паулінізму, то відразу впадає у гордість, шовінізм, що є немислимим у християнстві.

Церкву, яка впродовж тривалого часу лишається інституцією авторитетною серед народу, вкотре хочуть використати то національні, то політичні партії. І зрозуміло, для церкви під гаслом послужити своєму народові є велика спокуса бути домінантною. Але місія церкви не в налагодженні порядку у земних справах, а в духовному спасінні людей. Ці уроки добре подані ще так званім Київським християнством. Перший Київський митрополит Іларіон чітко розумів, що світська влада повинна дбати про державні, загальнонаціональні справи, а церковна, віроповчальна, пастирська влада – про добро душ. Однак за нагальної потреби духовні наставники повинні нагадувати і світській владі про її обов'язки, оскільки духовна влада відповідає за моральний стан народу. Про «вміння обходитись без залежності від влади» як надзвичайно важливу умову на всіх етапах розвитку церкви писав відомий соціолог, політолог, філософ к. XIX – початку XX ст. В. Липинський. У наш час політизація релігії є об'єктивною реальністю. Але в будь-яку епоху свого земного буття церква покликана бути над політикою, інакше не зможе бути індикатором для виявлення морального стану суспільства. З цього приводу В. Липинський писав так: «Сила і авторитет церкви слабне тим більше, чим більше духовенство даної церкви приневолене займатися справами земними, політичними» [5, с. 68].

У низці складових для збереження авторитету церкви у суспільстві мислитель виокремив ще й освітній чинник [5, с. 32]. Відсутність (хоча на певних етапах історії це було й не з вини церкви) такого чинника, як освіта, на певний час

уповільнила її (церкви) місію, оскільки духовенство було неспроможним працювати з елітою нації. Роль церкви у формуванні української національної еліти – це окреме дослідження. Але в контексті нашої теми воно є надзвичайно вагомим, оскільки «саме еліта, – пише сучасний дослідник К. Надзельський, – у найкращий спосіб розробляє національну ідею і здатна повести за собою народні маси у прагненні до її реалізації; по-друге, нація, яка має власну авторитетну еліту і довіряє їй, почувається впевнено й оптимістично стосовно свого сучасного і майбутнього життя, що для українців, яким притаманний «принесений» у сучасність з історичної неволі комплекс меншовартості, є вкрай важливою практичною психологічною проблемою; по-третє, ніхто інший, окрім як патріотично налаштований представник народного проводу, може найкраще виконувати роль морального зразка, на прикладі якого вчитиметься застосовувати у конкретному індивідуальному служінні своєму народові найвищі моральні принципи та норми, широкий народний загал» [6, с. 190]. Цьому питанню – ролі освітнього чинника в церкві, а особливо освіченого духовного проводу вагоме значення надавав і митрополит Іларіон (професор І. Огієнко) вказуючи: «Ось тому й у теперішній час конче потрібно, щоб Священники, а особливо Ієрархи в Українській Церкві були тільки особи з вищою богословською освітою, бо якщо їхня освіта буде менша від освіти світської інтелігенції, то вони не матимуть потрібного авторитету» [4, с. 38]. Проте соціологічні дослідження, проведені шляхом опитування сучасних студентів богословських закладів УПЦ (читай – УПЦ МП), яка претендувала, та, мабуть, претендує і зараз на статус національної, дають вельми невтішні результати. Так, у монографії Н. Гаврілової «Сучасна релігійність. У що і як вірити молоді України» (2010 рік видання) зазначається, що саме студенти православних закладів мають розмиті уяву про догматичну базу релігійного комплексу [1, с. 68]. Неналежний освітній рівень священства, відсутність посвяти – такий стан духовного проводу. Чи може Православна церква, на яку так багато людей покладає надії, справді стати українським Мойсеєм для нації?

Чи, можливо, роль національної відіграє Греко-Католицька Церква, яка вже впродовж декількох століть є береговою мови, традицій, звичаїв? Але відповідь, напевно, не на користь і цій церкві, бо все ж більшість українців ідентифікують себе з православним культурним простором. Не розглядаються у статусі національної і традиційні протестантські церкви, хоча останні вирізняються значно вищим рівнем посвяти служінню і моральними принципами. Проте мовному питанню вагомої ролі протестанти не надають. Та й служіння зведені до мінімуму в питанні обрядовості, що є не звичним для української сентиментальної душі.

Отже, окрема церква самостійно навряд чи може щось зробити для консолідації нації, хоча кожна з найбільших українських церков – православна, греко-католицька і протестантська є впливовою і активною в націєтворчих процесах. Варіанти вирішення цього питання, враховуючи українську специфіку, пропонуються відомими вітчизняними релігієзнавцями.

Так, професор інституту філософії НАН України Л. Филипович у Відкритому православному університеті Святої Софії-Премудрості у форматі круглого столу на тему: «Що українське Православ'я може дати Світовому Православ'ю і європейському Християнству?», який відбувся 1 липня 2016 року з цього приводу висловила таку думку: «...українська реальність представила нам абсолютно неможливе на сьогодні в Європі об'єднання, яке відбулося на Майдані. Маю на увазі, що, говорячи про відродження православ'я, ми не маємо забувати, що своїми власними православними силами нам це не вдасться зробити. Чому? Тому що дуже потужно про себе заявили інші церкви, які розділяють позицію православних. Я маю на увазі теж церкву східного обряду, це греко-католицька церква, в якій, можливо, є більше досвіду включеності в європейські процеси і володіння європейськими механізмами подолання розділеності. Це і протестантські церкви. Їх досвід теж є дуже важливим для України. Тому

саме на Майдані була зроблена спроба зробити деяку *модель громадянської церкви*, яка б не втратила ознаки конфесійної жодної з присутніх церков, але при цьому була витворена певна сума цінностей. Якби були спільними для всіх, хто був присутній на Майдані» [11].

Відомий дослідник світових і релігійних процесів сучасності В. Єленський, наводячи в приклад чеський і східнонімецький варіанти, в яких церква здатна бути серйозною націєтворчою силою «не через проведення демаркаційних ліній з іншорелігійними спільнотами та мобілізацію колективного «ми» проти «вони», а надаючи політиці надійне моральне підґрунтя, збагачуючи її фундаментальними цінностями своєї, відповідальності й справедливості», доводить, що національний характер церкви реалізується «не тільки і не стільки через здійснення богослужіння національною мовою (хоча це, поза сумнівом, важливо), а головню через усвідомлення особливої відповідальності церкви за долю нації» [2, с. 58].

Інший сучасний вчений С. Здіорук пише: «На духовний потенціал певних конфесій і церков спирається багато народів світу... Проте для українців своя специфіка. Вони як цілісне етнонаціональне утворення не віднайшли себе в жодній із конфесій, будучи здавна і сьогодні залишаючись поліконфесійним народом». Тому ідея єдиної національної церкви, – стверджує дослідник, – є досить пафосною і патетичною, «не відповідною реальному буттю» [3, с. 80]. Тому, напевно, найоптимальнішим вирішенням питання про національну церкву і її роль у розбудові української нації буде модель, запропонована вченим: «Національна церква» зовсім не означає «єдина» для всієї нації і, звичайно, не є аналогом національно-державної релігії, хоча остання може формувати національну церкву. А нація, природно, може мати будь-яку імманентно необхідну їй кількість конфесій або церков, які об'єктивно сприяють її збереженню, самовідтворенню та поступу» [3, с. 83].

Отже, враховуючи український варіант поліконфесійності, той внесок, які за 25 років релігійної свободи в країні запропоновано різними церквами для блага своєї нації, вітчизняні дослідники все частіше пропонують статус «національної» віддавати тій церкві або навіть церквам, які справді працюють на процес збереження нації, продукування того духовного клімату, який зупинить розбрат, корупцію, алкоголізм, суїцид, натомість принісши високі євангельські ідеали. З позицій цивілізаційних, переступивши межу ХХІ століття, ми повинні пам'ятати, що основу справді демократичної, гуманної національної ідеї повинна становити система моральних цінностей, виголошених у Нагорній проповіді Христа [11]. Тільки тоді національна ідея може сприяти об'єднанню народу України, служити творчості й злагоди.

Література

1. Гаврилова Н. Современная религиозность. Во что и как верит молодежь Украины / Н. Гаврилова. – Сабрукен, 2010. – 140 с.
2. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття / В. Єленський – Львів : Вид-во Укр. катол. ун-ту, 2013. – 504 с.
3. Здіорук С. Національна церква та національна релігія як форми духовного самовираження етносу / С. Здіорук // Релігія і нація в суспільному житті України і світу. – К. : Наукова думка, 2006. – С. 73–87.
4. Іларіон, митрополит. Ідеологія Української Церкви. – Холм, 1944.
5. Липинський В. Релігія і Церква в історії України / В. Липинський – К. : Рада, 1995. – 96 с.
6. Недзельський К. Роль релігії і церкви в формуванні української національної еліти / К. Недзельський // Релігія і церква в сучасних українських реаліях. – К., 2007. – С. 190–199.
7. Релігія і нація в суспільному житті України і світу [ред. Л.О. Филипович]. – К. : Наукова думка, 2006. – С. 187–207.
8. Яроцький П. Роль релігії у формуванні українського народу / П. Яроцький // Релігія і нація в суспільному житті України і світу. – К. : Наукова думка, 2006. – С. 87–109.

9. Перший міжнародний круглий стіл Відкритого православного університету [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://orthodoxy.org.ua/data/u-sofiyi-kiyivskiy-vidbuvsya-mizhnarodniy-krugliy-stil-vidkritogo-pravoslavnoho>.

10. Релігійна мережа України: аналіз динаміки станом на початок 2016 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/63066/.

11. Світоглядні основи української національної ідеї і сьогодення [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ua.textreferat.com/referat-10699-1.html>.

Анотація

Спис О. А. Роль церкви у процесі націєтворення: український варіант. – Стаття.

У статті досліджується роль церкви у процесі формування української нації. Показано, що будь-які історичні спроби створити на українських землях єдину християнську національну церкву закінчувалися поразкою. А релігія часто була в історії то інтегруючим, то дезінтегруючим чинником. Автор відзначає вагомий вплив на цілої інституції, а високі духовні, інтелектуальні й організуючі складові окремих церковних провідників у процесі консолідуєчій ролі церкви в житті української нації. У статті доводиться, що українська нація не може бути об'єднаною церквою якогось одного напрямку християнства, навіть домінуючою православною. У висновку пропонується модель «національної церкви» саме для української нації. Суть моделі полягає у тому, що «національною церквою» може бути будь-яка церква або імманентно необхідна кількість конфесій, які об'єктивно сприяють впровадженню такого духовного клімату, який відродить націю.

Ключові слова: церква, національна церква, процес націєтворення, духовність, консолідація нації.

Аннотация

Спис О. А. Роль церкви в процессе формирования нации: украинский вариант. – Статья.

В статье исследуется роль церкви в процессе формирования украинской нации. Показано, что любые исторические попытки создать на украинских землях единую христианскую национальную церковь заканчивались поражением. А религия часто выступала в истории то интегрирующим, то дезинтегрирующим фактором. Автор отмечает весомое влияние не целой институции, а высокие духовные, интеллектуальные и организационные составляющие отдельных церковных лидеров в процессе консолидирующей роли церкви в жизни украинской нации. В статье доказывается, что украинская нация не может быть объединенной церковью какого-то одного направления христианства, даже доминирующей православной. В заключение предлагается модель «национальной церкви» именно для украинской нации. Суть модели заключается в том, что «национальной церковью» может быть любая церковь или имманентно необходимое количество конфессий, что объективно способствуют внедрению такого духовного климата, который возродит нацию.

Ключевые слова: церковь, национальная церковь, процесс формирования нации, духовность, консолидация нации.

Summary

Spys O. A. The role of the church in the formation of the nation: Ukrainian version. – Article.

This article researches the role of the church in the formation of the Ukrainian nation. It has been shown that any historical attempts to create unified national Christian church in the Ukrainian lands failed and religion has often appeared to be as either integrating or disintegrating factor. The author points out an important influence of high spiritual, intellectual and organizational components of individual church leaders, but not the whole institution, in the process of consolidation role of the church in the life of the Ukrainian nation. This article proves that the Ukrainian nation can not be united by one Christian church even dominant Orthodox. In conclusion, a model of “national church” just for the Ukrainian nation is proposed. The essence of the model lies in the fact that “national church” can be any church or inherently required amount of denominations that objectively promotes implementation of such a spiritual climate that will restore the nation.

Key words: church, national church, process of nation formation, spirituality, consolidation of the nation.

УДК 130.123.4:378.011.3-051

К. В. Тетерятников
аспірант богослов'я

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ПРОТЕСТАНТСЬКА ТРУДОВА ЕТИКА ТА УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Сьогодні українське суспільство перебуває у пошуку альтернативних поглядів у сфері трудової етики. Це пов'язано із трансформаційними соціально-політичними і релігійними процесами в Україні. А так як у сучасній постсекулярній епосі релігія не вважається чимось негативним, тим більше в етичних питаннях, то погляд зупиняється на протестантській трудовій етиці. Оскільки традиційно українське суспільство вважається православним, ніхто не помічав важливості протестантської етики, поки українці не зіштовхнулись із необхідністю суспільно-політичного вибору та євроінтеграції. Адже бажання жити по-європейськи без розуміння того, що вважається головним етичним чинником громадянського суспільства в Західних країнах, призводить до того, що ми не можемо вийти на необхідний рівень перетворення і трансформації суспільства. Таким чинником є протестантська трудова етика, яка має на увазі ідею доброчинності праці, необхідність сумлінної і якісної роботи, старанність та ідею збагачення.

Протестантська етика веде свою історію із часів західно-європейської реформації XVI ст. і виявляє закономірність існування західних суспільств, які визначили протестантський образ свідомості. Система протестантської етики переживала різні етапи свого розвитку і трансформації, але її незмінною основою є Святе Письмо, точніше його інтерпретація і система етичних принципів життя. Так, на початку XX ст. німецький соціолог М. Вебер у своїй фундаментальній праці «Протестантська етика і дух капіталізму» намагався проаналізувати вплив протестантизму на формування капіталістичних відносин і довів, що саме протестантська етика стала поштовхом до розвитку капіталізму. Вплив класичного протестантизму на економічне зростання вимагає всебічного аналізу причин впливу протестантської трудової етики на економіку для побудови зрілого громадянського суспільства в Україні.

Мета цього дослідження полягає у системному аналізі сучасної протестантської етики праці та її впливу на українське суспільство. Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких основних дослідницьких завдань: необхідність дати визначення поняттю «протестантська етика праці», з'ясувати стан взаємозв'язку між етикою праці та українським контекстом, виявити і дослідити вплив протестантської етики праці на суспільство.

Трудова етика як важливе і необхідне явище економічної і соціальної життєдіяльності постійно перебуває у зоні уваги дослідників. Класик соціології М. Вебер у праці «Протестантська етика і дух капіталізму» дослідив питання про зв'язок релігії з економікою. Гіпотеза М. Вебера про роль аскетичного протестантизму у становленні сучасного капіталізму поклала початок цілої бібліотеки наукових і полемічних праць на цю тему. Після М. Вебера дослідження трудової етики завертали у царину трудових відносин (К. Маркс), мотивації праці (Ф. Тейлор), ієрархії людських потреб (А. Маслоу) тощо.

Проблеми взаємозв'язку між релігійною і світською етичними системами є предметом досліджень і дискусій щодо вивчення феномена впливу релігійної етики на суспільство. Але дослідженням саме протестантської етики в Україні не приділялось достатньої уваги. Наявний дефіцит вітчизняних досліджень протестантської етики зумовив необхідність авторського звернення до заявленої теми, постановку дослідницьких завдань і структуру дисертаційного дослідження, яке має на меті всебічно та систематично дослідити феномен протестантської етики у її зв'язку з етикою загалом.

Теорія М. Вебера, висунута в 1905 році, поширилась, знайшла переконаних прихильників, а також критиків.

Наступним, хто досліджував релігію і становлення капіталізму, був Р. Тоуні, який видав свою працю у 1926 році. Р. Тоуні здебільшого погоджувався із М. Вебером, хоча менше акцентував увагу на причинних відносинах між протестантизмом і капіталізмом, не надавав кальвінізму таке велике значення [10]. Він зазначав, що сучасний капіталізм виник задовго до протестантської реформації. Як приклади появи капіталізму дослідник наводив такі комерційні центри XV століття, як Венеція, Флоренція і Фландрія.

На думку Р. Тоуні, з'являється середній клас, який став тяжіти до нових протестантських сект завдяки тісному зв'язку панівних церков – римсько-католицької на континенті й англіканської в Англії – зі старою землевласницькою аристократією. Тому протестантизм і капіталізм розвивалися поруч, без «породження» одного іншим.

Основними критиками Веберовської теорії були в різні часи Г. Робертсон (1933 р.), К. Самуельсен (1957, 1961 рр.), Х. Тревор-Роупер (1967, 1967 рр.), але на думку І. Забаєва, будь-яка критика цієї теорії нашоується на її три складові. По-перше, сам М. Вебер не дає визначень ключовим словам та поняттям, які використовує, і тому його можна тлумачити по-різному. По-друге, він ніде не констатує, що протестантизм є єдиним фактором, що привів до життя капіталізму. По-третє, М. Вебер не наводить свідств про те, як у дійсності сприймали себе віруючі щодо доктрин, у які вірили [5, с. 78–79].

Дослідження у визначеному напрямі передбачає розгляд таких загальних питань:

- стан справ протестантської церкви та український соціально-політичний і економічний контекст;
- розуміння протестантської трудової етики та її важливість в українському контексті;
- особливості здійснення принципів протестантської трудової етики в українських реаліях.

Стан справ: протестантські церкви та український соціально-політичний і економічний контекст

Складність українського соціально-політичного й економічного контексту пов'язана з імітацією проведення необхідних реформ в усіх сферах життя [6, с. 146]. Як наслідок, ми не бачимо позитивних перетворень, життя не стає кращим. Проєвропейський орієнтир України нашоується на жорстоку реальність.

З іншого боку, євангельські церкви, які зайняті саморозвитком і місіонерством, за останні двадцять п'ять років після розпаду СРСР не звернули увагу на необхідність формування трудової етики як дисципліни, яка нарівні з церковним євангелізмом могла б позитивно впливати на суспільство. Церкви, зосередившись на «порятунку людських душ» [8, с. 22], випустили зі свого арсеналу довгострокову стратегію впливу через створення філософії «нового суспільства», яка б за допомогою відтвореної протестантської трудової етики могла б перетворювати зсередини український соціум. Здається, що для церкви важливіший «короткостроковий» вплив на суспільство через кризову соціальну допомогу в тому розумінні, що ми «зцілюємо рани суспільства», прагнучи врегулювати проблемні зони, не борючись з їхніми причинами. У цьому розумінні церква не будує атмосферу економічного зростання, заохочуючи своїх людей працювати для загального блага, розвивати економіку через працю. Отже, церква виявляється неадекватно позитивно відреагувати на серйозні політичні зміни в країні і, на жаль, не займається підготовкою нового покоління пасіонарних лідерів для суспільства. Водночас Україна, обравши проєвропейський вектор розвитку, повинна звернути свою увагу не тільки на високий рівень життя європейських країн, а і

на трудову етику цих країн, яка сформувалась під впливом християнських цінностей, насамперед під впливом протестантизму в тих країнах, де він домінував. Дослідники спробували провести зв'язок між процвітанням, економічним зростанням, господарською діяльністю та релігією, і прийшли до висновку, що капіталістичне виробництво в Європі початку XX століття є наслідком протестантської трудової етики. Тут потрібно відзначити, що теза М. Вебера постійно оскаржується і має як своїх прихильників, так і супротивників, але в загальному він має рацію, шукаючи мотиви економічного процвітання в релігії [7, с. 409]. Наприклад, дослідник говорить, що кальвінізм (реформатська віра) сприяє позитивному розвитку суспільства [3, с. 67]. У своїй книзі він міркує, що церковна побожність, неприйняття світу й аскетизм абсолютно не заважають вести капіталістичне підприємництво і бізнес [3, с. 66]. Релігійної мотивації для формування трудової етики в Україні практично не вистачає. Для багатьох християнських конфесій в Україні церква – це «ковчег порятунку», а не авангард Божого Царства, тому головне завдання християни бачать у тому, щоб привести якомога більше людей до християнської віри, не звертаючи увагу на розбіжності із християнською етикою, зокрема й із трудовою.

Розуміння протестантської трудової етики і її важливість в українському контексті

Протестантська трудова етика є результатом реформаційних процесів у Західній Європі. Сама ж реформація призвела до секуляризації християнства, а етичний аспект почав переважати над релігійним [2, с. 210]. Відповідно, трудова етика перестала бути релігійною і почала орієнтуватись переважно на «світську» діяльність. Пригадується знаменита цитата М. Лютера: «покликання доярки не менш почесне, ніж покликання проповідника і священнослужителя», що має на увазі те, що вже немає чіткої межі між священством і профанацією у сфері праці, відповідно, трудова етика набуває інший – не релігійний характер. На думку М. Лютера, «цивільні професії, скромна діяльність у будинку й у дворі, на підприємстві і на посаді слід вважати не тим, що відволікають від неба, а тим, що вважається справді духовним заняттям» [2, с. 211].

Що ж таке протестантська трудова етика? Протестантська трудова етика несе з собою ідею доброчинності праці і необхідність сумлінної роботи, припускає якість, старанність і ідею збагачення. Для реформаторів трудова етика і сама праця – це сенс людського життя у світі, тому що праця виражає твою богообраність і виявляє Боже призначення – «благодать добрих справ показує, що дух усиновлення дано нам» [7, с. 409]. Іншими словами, через свою діяльність у світі щодо його перетворення віруючий може засвідчуватись у тому, що він перебуває серед обраних, тим самим заспокоювати свою стривожену совість через захопленість діяльністю у світі.

Актуальність протестантської етики як внутрішньої складової і основи для місії у професії розуміють національні лідери євангельських союзів України. Так, президент ВСЦ ЄХВ В. Антонюк у своєму інтерв'ю для дослідницького центру «Re-vision» підкреслив, що для нього «місія у професії – це насамперед нагадування про те, що було в Радянському Союзі, коли кожен християнин був місіонером на робочому місці» [13, с. 320]. Він каже: «Я вважаю, що це актуально і в наш час, коли будь-яке покоління християн реалізує місію у своїй професії. Я вірю у те, що кожен християнин повинен бути кращим як із професійної, так і з духовної точки зору, на тому місці, де його покликав Бог» [13, с. 320]. На думку лідера найбільшого протестантського союзу, церква повертається у її природний стан життя у суспільстві, коли вже ніхто не готовий тебе слухати, але від тебе, як і раніше, очікується, щоб ти був найкращим на своєму робочому місці.

Чому так? Тут потрібно відзначити, що ситуація у суспільстві за останні два з половиною десятиліття не сильно змінилась. Християн-протестантів в Україні всього 4,5% [11, с. 1], і це незважаючи на їхню активність, якій можуть

тільки позаздрити православні. Вся соціальна спрямованість євангельських церков упирається у відсутність найголовнішої складової – теології праці, яка могла зробити євангельський протестантизм більш адекватним в українському суспільстві. Бо хоча євангельські церкви в Україні і бачать себе спадкоємцями Реформації, але вони не зовсім є ними. Інтерес до святкування ювілею 500-річчя Реформації у 2017 р. є швидше поштовхом церков до благовістя, ніж ідейним фактором позитивних змін у церкві й у суспільстві. Ідеї Реформації так і не стали лейтмотивом стратегічних ініціатив до змін пострадянських церков. Адже концепція Реформації має на увазі постійні реформи, які не припиняються не тільки в церкві, а й зачіпають суспільство. Цей аспект взаємодії, що передбачає зміни не тільки в духовному і моральному житті, а й у соціально-політичному, часто не береться до уваги в українських євангельських церквах.

Таким чином, ревізія доктрини праці стає актуальним завданням для євангельських церков, які опинились перед необхідністю перегляду своїх світоглядних підстав. Усвідомлюючи необхідність у змінах і перетвореннях, ми зіштовхуємось із дефіцитом реформаторів. Конформізм убиває реформаційний дух, але очевидна криза лідерів відкриває не тільки проблеми, а й можливості.

М. Вебер – німецький соціолог, цікавий для нас своєю дослідницькою роботою із соціології релігії «Протестантська етика і дух капіталізму», написаною ним ще на початку XX століття, у 1905 р. У цій книзі автор піднімає питання впливу релігійного догмату на господарський уклад соціуму і на структуру суспільства. Вказана праця М. Вебера стала найбільш популярною його роботою. У ній автор говорить про те, що етична система кальвінізму як однієї із деномінацій протестантизму стала причиною зміни економічного центру Європи і переходу від католицьких французьких, іспанських та італійських міст у протестантські голландські, англійські, шотландські та німецькі міста. М. Вебер вважає, що коли суспільство має велику частку прихильників Реформації, воно виявляється здатним створити більш розвинену капіталістичну економіку [3, с. 67].

Але дослідження М. Вебера датуються кінцем XIX – початком XX століття і мають на увазі класичний протестантизм, а в Україні переважна більшість протестантів належать до категорії пізнього протестантизму, який не перебуває під впливом теологічних засад М. Лютера та Ж. Кальвіна щодо трудової етики. Так, на думку М. Вебера, католицизм став перешкодою для суспільства на шляху до розвитку виробництва, але сучасний католицизм не є такою перешкодою. У минулому протестанти, незважаючи на свою незручність, були необхідними для розвитку економіки капіталістичних країн Європи. Так, пруському королю-солдату Фрідріху Вільгельму I доводилось миритись із перебуванням менонітів, незважаючи на категоричну відмову останніх від військової служби, тому що меноніти були головною опорою німецької промисловості [3, с. 68].

І. Барбур у своїй книзі «Етика в століття технології» в розділі «Людські цінності» говорить, що «на ранніх етапах протестантська етика проповідувала ощадливість і наполегливу працю, поєднання їх нерідко вело до фінансового успіху» [1, с. 65].

Християнська віра історично передбачала неприйняття світу, аскезу і відмову від занурення у світські справи [16, с. 1]. Що є відчуженість від світу? На думку М. Вебера, це підпорядкування усього способу життя релігійним інтересам. Це є як у католиків, так і у протестантів. М. Вебер показав, що ця теза про неприйняття світу має внутрішній зв'язок із капіталістичним підприємництвом і розвитком бізнесу. У цьому й парадокс. Цікаво, що етична система кальвіністів (реформатської віри) мотивувала послідовників до наполегливої праці, раціонального ведення господарства і вкладання прибутку в подальше виробництво. Це пов'язано також і з їхніми амільєнаристськими есхатологічними вподобаннями. М. Вебер вказав, що гонитва за добробутом у протестантів не була ознакою гріховної жадібності або честолобства. Він звернув увагу, що протестанти по-новому ставились до багат-

ства, і цей підхід був аскетичним [7, с. 275]. М. Вебер називав це новим «духом капіталізму», підкреслюючи його нематеріальний характер і відсутність тяжіння до гедонізму.

У чому ж причина такого підходу? Це пов'язано з тим, що у протестантизмі порятунком не залежить від справ, а придбання капіталу не вважалося загрозою порятунку. На думку реформатських письменників XVII століття, які у своїх працях поєднували похвалу придбання капіталу у світі з критикою його розтрата, капітал слід примножувати, а не витрачати [7, с. 276]. Погляд М. Вебера підтверджується аналізом сучасних протестантських громад у Латинській Америці (де мільйони людей за останні 20 років перейшли з католицизму у протестантизм). Як свідчать дослідження, серед тих, хто стали протестантами, люди з бідних верств піднімають свій життєвий рівень швидше, ніж католики [9, с. 1].

На думку М. Вебера, кальвіністська ідея про обраність надавала їм впевненість у спасінні і не впливала негативно на їхню світську діяльність. Вони займалися бізнесом і примноженням капіталу безсоромно за умови, що їхній капітал досягався прийнятними способами і не витрачався марнотратно [7, с. 275].

Особливості здійснення принципів протестантської трудової етики в українських реаліях

Евангельським протестантам в Україні потрібно врахувати фактор впливу реформатського богослов'я праці і розробити його у своєму контексті таким чином, щоб воно призвело до зростання евангельського підприємництва в країні. Ці зміни повинні виникнути в результаті того, що евангельські протестанти вийдуть за межі своєї деномінаційності і почнуть вести міжконфесійний діалог. Однією із проблем евангельських церков в Україні є підкреслення власної переваги. Дискусії про правильність віри не вщухають і досі, і найчастіше вони супроводжують ті церкви, які є відображенням модерністської культури.

Сучасним евангельським церквам, особливо із фундаменталістського блоку, необхідно припинити суперечки. У цьому розумінні показовий досвід тих церков, які, уникаючи суперечок, визначили «коло ортодоксії» евангельських церков, таким чином знявши напругу в міжденомінаційному діалозі [4, с. 264]. Ця напруга знімається і всередині громади, спрямовуючи її внутрішній потенціал на місію у професії і соціальний евангелізм. У підсумку це призводить до виходу громади за рамки своїх стін і необхідного впливу на суспільство для його подальшого перетворення.

Евангельські протестанти України потребують переосмислення своїх етичних засад у сфері трудової діяльності християн. Тільки тоді, коли евангельські церкви усвідомлять свою роль у суспільстві, вони зможуть переглянути своє богослов'я праці. Евангельський нігілізм щодо світу повинен змінитися «теологією надії», а праця у світі повинна перетворитися із стану праці як «неминучого зла» у стан, коли праця – це прославлення Бога з метою поширення Божого саява у цьому світі. Лише тоді у церкві з'являється віра в дієвість слів молитви Отче наш: «...нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі» (Мт. 6:10).

Необхідно по-новому підійти до ролі церкви в суспільстві. Церква не повинна бути на узбіччі соціального життя, хоча вже не може бути і в його центрі. Секуляризм не допустить церкву до свого центру, а якщо і станеться це, то в українському контексті це буде не на користь протестантів. Де ж тоді місце для евангельської церкви в суспільстві? Її місце – в гущі подій і в епіцентрі проблем та викликів сучасного суспільства.

Церква в суспільстві – це спільнота Божого народу, яка складається з людей, що мають політичну зрілість, є соціально відповідальними і пасіонарними. Божя людина не може байдуже дивитися на те, що відбувається в країні, в якій вона живе. Її серце буде стискатися від болю або захоплюватися від радості, але вона не буде байдужою до того, що відбувається. А що відбувається у політичному житті країни? Безбожність і досі править балом! Чому так? Насамперед через те, що в керівництві країни залишаються ті ж люди, які і раніше перебували на керівних посадах, будучи

носіями радянського минулого з атеїстично-матеріалістичним світоглядом.

Де ж люди нової формації, нової хвилі, нового покоління? Їх поки що немає. Може, вони не можуть прорватися у гущу проблем, щоб бути провідниками Бога у цьому світі? А може, ще не настав їхній час? Думаючи над цією сферою людського життя, хочеться згадати приклад пророків Старого Завіту, які були яскравим уособленням активної громадянської позиції у своєму суспільстві. Вони були у центрі уваги народу і мали вплив на політиків.

Україна потребує нового покоління лідерів-пророків, які, виявляючи безстрашність, будуть у центрі політичного життя країни. Божя людина не уникає актуальних проблем господарського і соціального аспектів життя суспільства. Така людина зацікавлена в тому, щоб кожний розкрив себе у всій повноті Божого образу і подоби, розвиваючись таким чином, щоб основні людські потреби були задоволені законним шляхом. Що це означає? Це означає, що необхідні серйозні економічні зміни в країні, щоб у ній хотілось жити, створювати сім'ї та виховувати своїх дітей! А в чому проблема? Ми бачимо кричущу економічну несправедливість і, відповідно, відтік найкращих і найперспективніших за кордон. Більшість української молоді мають серйозні наміри виїхати з країни, а нам потрібні ті, які готові змінити економічну ситуацію у державі.

Російський філософ Л. Гумільов уперше використав термін «пасіонарність», щоб показати, що в суспільстві час від часу з'являються люди, які готові «жити для інших» і перетворювати світ навколо себе [14, с. 1]. Це люди великої мети і потужної пристрасті до зміни суспільства. У духовному сенсі це ті, які готові втілювати в життя Ісусову молитву: «Нехай прийде Царство Твоє» (Мф. 6:10). Саме таких людей потребує Україна. На думку Л. Гумельова, пасіонарність – це «здатність і прагнення до зміни оточення... Імпульс пасіонарності буває настільки сильним, що носії цієї ознаки – пасіонарії не можуть змусити себе розрахувати наслідки своїх вчинків. Це дуже важлива обставина, яка вказує, що пасіонарність – атрибут не свідомості, а підсвідомості, важлива ознака, яка виражається у специфіці конституції нервової діяльності» [14, с. 1].

Пасіонарна людина – це людина пристрасті, яка захоплена вищою метою. У християнстві – це прагнення висловити в собі Христа (Рим. 8:29), Який змінив обличчя єврейської релігійної громади I століття, яка згодом і стала родоначальницею християнської церкви. Для того, щоб Божі люди стали пристрасними, їм потрібен зразок, виражений у прикладі Христа, Який не собі догоджав, а служив іншим. Суспільство постійно змінюється, і проблеми, які були актуальними ще п'ять років тому, вже не здаються такими сьогодні. Тому завжди необхідно бути напоготові, щоб не втратити актуальність.

Отже, необхідно зазначити, що тема протестантської трудової етики є актуальним, хоча і спірним питанням для українського середовища. США, Англія, Швейцарія, країни Північної Європи мають високі економічні показники і є протестантськими країнами. Хоча не всі вбачають у цьому релігійний фактор, проте для України це приклади розвитку. Українські протестанти, евангельське християнство, бачачи себе спадкоємцями Реформації, можуть бути також і носіями протестантської трудової етики.

Ідея протестантської етики передбачає постійні реформи у всіх аспектах життєдіяльності суспільства. Цей бік взаємодії потребує змін не тільки в духовному і моральному житті, а й в економічній сфері, часто відхиляється у пострадянських українських церквах, які усвідомлюють, що їхній вплив на державу невеликий, тому головним завданням вважають те, щоб утриматись на плаву у своїй країні, не вказуючи державі, в яких сферах їй необхідна трансформація.

Українським протестантам не можна нехтувати спадщиною Реформації і необхідно використовувати її для формування власної доктрини праці. З іншого боку, феномен протестантської етики пов'язаний із трьома необхідними цінностями. Успіх протестантської етики залежить, по-пер-

ше, від сумлінної праці; по-друге, від старанності в роботі; по-третє, від розуміння того, що праця – це чеснота.

Отже, у дослідженні ми проаналізували ситуацію впливу протестантської етики праці на українське суспільство. Для цього ми визначилися із поняттям протестантської трудової етики, з'ясували стан взаємозв'язку між етикою праці та українським контекстом, а також виявили і дослідили вплив протестантської етики праці на суспільство.

Література

1. Барбур И. Этика в век технологии / И. Барбур. – М. : Библио-богослов. ин-т св. Апостола Андрея, 2001. – 380 с.
2. Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений / С.Н. Булгаков. – М. : Астрель, 2007. – 988 с.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://chisineu.files.wordpress.com/2012/09/biblioteca_protostanskaia_etiketa_weber.pdf.
4. Гончаров К. Ее величество традиция / К. Гончаров // Форум-20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей : матер. к дискуссиям / ред.-сост. М. Черенков. – К. : Дух і літера, 2011. – 426 с.
5. Забаев И.В. Протестантская этика и дух капитализма: «критика» веберовской гипотезы 30–60-х гг. XX в. / И.В. Забаев // Вестник ПСТГУ I: Богословие, Философия. – 2008. – Вып. 1 (21). – С. 61–79.
6. Малко Р. Грандіозна імітація. Світ у 2016. Український випуск. Український тиждень / Р. Малко. – 2016. – 146 с.
7. Макграт А. Богословская мысль реформации / А. Макграт. – Одесса : ОБШ «Богомыслие», 1994. – 316 с.
8. Пеннер П. Миссиология и герменевтика. Прочтение библейских текстов в контексте миссии. Серия «Коллоквиум в монографиях» / П. Пеннер. – Черкассы : Коллоквиум, 2014. – 312 с.
9. Протестантская трудовая этика [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%80%D0%BE%D1%82%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D1%82%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D1%82%D1%80%D1%83%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%8F_%D1%8D%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0.
10. Протестантская этика и дух капитализма. Критика теории М. Вебера [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://reled.net/protostanskaia-etika-i-duk-kapitalizma-kritika-teorii-m-vebera>.
11. Протестанти в Україні [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://joshuaproject.net/countries/UP>.
12. Смит Д. На пути в Эммаус. Надежда во времена неопределенности / Д. Смит. – К. : Вікрита Біблія ; Дух і літера, 2011. – 152 с.
13. Тетерятников К. Протестантская этика в социально-политическом контексте Украины: от Макса Вебера к украинским реалиям // Евро-азиатский журнал богословия. Реформация: восточноевропейские измерения. – 2016. – № 17. – 356 с.
14. Тетерятников К. Какие лидеры нам нужны? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://teteryatnikov.blogspot.com/2013/02/blog-post.html>.
15. George R. Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots: The Basics / R. George. – McGraw-Hill. – P. 35–37.
16. Bendix. Max Weber / Bendix. – 1977. – P. 57. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://books.google.com.ua/books?id=63sC9uaYQsC&pg=PA57&lpg=PA57&vq=mundane+affairs&hl=ru#v=onepage&q=mundane%20affairs&f=false>.

Анотація

Тетерятников К. В. Протестантська трудова етика та український контекст. – Стаття.

Статтю присвячено темі протестантської трудової етики в українському соціально-політичному контексті. Протестантська трудова етика є феноменом, який вплинув на західноєвропейський капіталізм. Виходячи з уявлення про те, що протестантська трудова етика впливає на добробут суспільства, автор приділяє особливу увагу тому, чому це не відбувається в Україні, що необхідно зробити для того, щоб протестантська етика і в українських реаліях стала впливовою силою із перетворення суспільства. З цією метою докладно аналізується український соціально-політичний контекст, підкреслюється актуальність протестантської трудової етики, показано принцип протестантської етики за Максом Вебером і українські перспективи. Автор доводить, що протестантська етика не тільки актуальна для України, а і є тим реальним шляхом, яким може йти українське суспільство майбутнього, щоб досягти розвитку і прогресу.

Ключові слова: протестантська трудова етика, український контекст, богослов'я, суспільство, пасіонарна людина, добробут.

Аннотация

Тетерятников К. В. Протестантская трудовая этика и украинский контекст. – Статья.

Статья посвящена теме протестантской трудовой этики в украинском социально-политическом контексте. Протестантская трудовая этика является феноменом, повлиявшим на западноевропейский капитализм. Исходя из представления о том, что протестантская трудовая этика влияет на благосостояние общества, автор уделяет особое внимание тому, почему это не происходит в Украине, что необходимо сделать для того, чтобы протестантская этика и в украинских реалиях стала влиятельной силой по преобразованию общества. С этой целью подробно анализируются украинский социально-политический контекст, подчеркивается актуальность протестантской трудовой этики, показан принцип протестантской этики по Макс Веберу и украинские перспективы. Автор показывает, что протестантская этика не только актуальна для Украины, но и является тем реальным путем, по которому может идти украинское общество будущего, чтобы достигнуть развития и прогресса.

Ключевые слова: протестантская трудовая этика, украинский контекст, богословие, общество, пасионарный человек, благосостояние.

Summary

Teteryatnikov K. V. Protestant labor ethics and the Ukrainian context. – Article.

The article is devoted to the theme of the Protestant work ethic in Ukrainian socio-political context. The Protestant work ethic is a phenomenon influenced the West European capitalism. Based on the idea that the Protestant work ethic affect the welfare of the society, the author pays special attention to why this is not happening in Ukraine and what needs to be done to ensure that the Protestant ethic and the Ukrainian reality has become a powerful force for the transformation of society. For this purpose, a detailed analysis of Ukrainian social and political context highlights the relevance of the Protestant work ethic shown by the principle of the Protestant ethic Weber and Ukrainian prospects. The author argues that the Protestant ethic is not only relevant for Ukraine, but is the reality way, which may go Ukrainian society of the future to achieve development and progress.

Key words: protestant labor ethic, Ukrainian context, theology, society, passionary man, welfare.

УДК 165.172

Т. С. Троїцька*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри психології
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького***Г. Г. Тараненко***кандидат педагогічних наук, доцент,
доцент кафедри суспільно-гуманітарних наук
Таврійського державного агротехнологічного університету*

ЦІЛІСНІСТЬ ЛЮДИНИ У ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНОМУ СИНТЕЗІ: СПРОБА ФІЛОСОФСЬКОЇ КРИСТАЛІЗАЦІЇ

Сучасний культурно-освітній простір центрується навколо людини нового мислення, нового світогляду, людини, яка впевнена у нових реаліях та здатна орієнтуватися у хронотопі. Теперішні умови продукування і трансферу знань іноді постають об'єктом наукових маніпуляцій, а інтенсивність розвитку нових технологій призводить до втручання в особисте життя людини і навіть у функціонування її організму антигуманних конструктів, що впливає на сприйняття світу, в якому живе людина. Означене спонукає до вироблення нового типу знання, яке уможливить адекватне осмислення загроз і сподівань людини, що опинилася у їх епіцентрі.

Протягом усієї своєї історії людина прагне досягнути сутності природних властивостей і духовних екзистенціальних, проте, незважаючи на те, що наука, яка більше двох тисячоліть вивчає людину, застосовуючи різноманітні підходи та «редукуючи» її на безліч складових, вона (наука) тим самим дещо порушує людську цілісність. Варто зазначити, що сьогодні існує безліч спроб та ідей синергетичного, цілісного дослідження людини, які, на жаль, частіше постають як окремі ідеалізовані наукові уявлення, а не системне пізнання.

Отже, актуалізація питання гармонійності та цілісності людини спонукає до розуміння її цілісної природи, відповідно до якої вона перетворює світ, а наукова сфера, простір перцепції та практики й людські претензії спонукають до «вирішення» проблеми цінності трансцендентного як матриці, що породжує усе суще. У будь-якому разі цілісне вивчення людини наближає до розуміння її природи і сутності, а тому, на наш погляд, експлікує її як біосоціодуховну істоту, у якій кожна з властивостей гармонійно пов'язана з іншими.

Духовно-інтелектуальна аристократія людства (філософи, вчені, письменники, релігійні лідери) зазначає, що інколи владні еліти розвивають і використовують науку у напрямі, який суперечить розвитку людини, – у напрямі «антигуманності» та «бездуховності», які можуть знищити людство. Схожі кризи, які неодноразово мали місце у минулому, завжди засвідчували руйнацію старих цінностей і спричиняли виникнення нових. Саме тому у сучасному науково-філософському товаристві активно обговорюється можливість нового рівня розвитку науки – «транснауки» як особливого виду пізнання, яке, спираючись на взірці «старої» науки XVII – XIX ст., значно її розширює і сприяє зближенню природничо-наукового пізнання з гуманітарним, емпірико-раціональному пізнанню із світоглядною основою науки та синтезу науки, філософії, релігії й мистецтва, який ще у XIX ст. передбачали філософи, зокрема, космісти, а перші кроки зробила саме постнекласична наука, яка творить новий вид пізнання – науково-духовне, або «транснауку».

Аналізуючи сутність транснауки, В. Войцехович зауважує, що вона поєднує у собі науку і духовність, адже є принциповим розширенням старої науки у напрямі розширення емпірії; переходом від ідеалу об'єктивної до ідеалу суб'єкта – об'єктної істини, від логосу до мережі континуальних «живих» мислєформ, які швидко перебудовують-

ся, від дискретної логіки до континуальної; рухом від ієрархії до мережі; послабленням ролі традиційної логіки; акцентом на інтуїтивному прозорінні, на зміні стану свідомості; уявленням про реальність, яка залежить від творчої активності суб'єкта» [2, с. 27].

Сьогодні багато філософів (М. Булатов, Дж. Кляйн, В. Порус) вказують, що пошук цілісності набуває явних обрисів інтеграційної діяльності, що включає пізнання і практичну дію у реальному світі, пошук стійкості у світі, що змінюється. На думку М. Булатова, існує чимало думок щодо неможливості встановити сутність людини, оскільки сутність явища розкривається у відповідях на два питання: як воно виникає і яких результатів у процесі розвитку набуває. Сьогодні використовуються щонайменше п'ять підходів щодо тлумачення сутності людини, які можна розглядати як єдність макрокосму і мікркосму. Якщо керуватись висновками класичної філософії, то основними складниками людини варто визнати природу як таку (тіло), пізнання, афективну сферу та мораль. Цінність науки для людини має пов'язуватись з окремим розумінням її природи, індивідуальної діяльності і проблем, які потрібно розв'язувати. Якісно новим етапом інтегрованості науки у суспільство стала «трансдисциплінарність» як новий тип зв'язку між наукою і культурою, який є необхідний сучасній науці і сучасній культурі та впливає на внутрішній устрій науки, на її відносини з суспільством, на культуру і формування її ціннісних універсалій [10; 1]. Як зазначає В. Порус, «трансдисциплінарність» змушує згадати давно відоме, але призабуте у методологічних суперечках: наука є органом пізнання людства. І цей орган «служить інтересам людства до тих пір, поки він у змозі адекватно усвідомлювати свої інтереси» [6]. Отже, трансдисциплінарність, інтегруючи науку у суспільство, тим самим наближує її саме до людини, акцентуючи увагу на людській сутності, природі, а тому, безумовно, її цілісності та гармонійності.

Варто зазначити, що сучасна наука, поставивши в епіцентр досліджень унікальні системи, що історично розвиваються, та залучивши до них власне людину як особливий компонент, вимагає експлікації цінностей, які не тільки не суперечать традиційній настанові на отримання об'єктивного-істинних знань про світ, а й постають важливою умовою реалізації.

Відмінною рисою сьогоднішнього розуміння сутності людини є формування макрокосму індивіда на основі здібностей охоплювати зміст життя за допомогою понять, засобів науки, культури, освіти, мистецтва, а також здібності оцінювати та надавати сенсу особистості, предметам і явищам таким чином, щоб людська сутність поставала розмежуванням ціннісного й доцільного, корисного та прийняттого. За умови, що засадничим принципом нового мислення стане пріоритет людяності, а в науці, культурі і освіті – соціально-етичні цінності, у разі збільшується можливість настання «зіркового часу» філософії (І. Фролов), найвищим завданням якої є інтеграція знань про людину, їх поєднання з гуманітарними цінностями (що врешті-решт і становить мудрість), на чому, власне кажучи, акцентують увагу трансдисциплінарні дослідження.

У зв'язку з цим видається принциповим розуміння того, що може у цьому значенні наука, філософія й освіта. Так, зокрема, Е. Агацці, М. Розін та інші зауважують, що найбільше, чого можна вимагати від науки, – це дослідження людських дій як інтенційно-спрямованої поведінки, до якої не зводиться їхня ціннісна зорієнтованість. Завдання ж філософії полягає у доповненні цього рівня дослідження, у тому, щоб висвітлити цей інший простір, у якому те, «як має бути», є передбачуваною метою, а отже, – цінністю у справжньому сенсі. Всі механізми науки здатні не більше ніж на вказівку деяких конкретних «форм», у яких є це «як має бути», але вони не можуть навіть вийти на той рівень, на якому це вимірювання людської дії є існуванням [9].

Звичайно, філософія не є універсальним нормативним розумом – цю роль разом із нею виконують інші дисципліни і практики, зокрема наука, мистецтво й ідеологія, проте саме за нею залишається функція практичного осмислення, аксіологічної орієнтації мислення і смислової артикуляції. На думку деяких філософів (Е. Агацці, В. Кремень, М. Мамардашвілі, І. Предборська, М. Розін та ін.), ніщо, крім філософії, не може взяти на себе функції цілісного осмислення світу (життя), ціннісного самовизначення людини загалом та критичної самосвідомості зокрема. Саме філософія, як і раніше, здійснює розробку і втілення ідей щодо збереження культури і життя людини, створює й маніфестує етичні ідеї або принципи.

На думку М. Розіна, реалізм філософського мислення сьогодні пов'язаний не тільки з наукою, а й із досвідом мистецтва, управління, життя окремих особистостей, соціальних рухів і держав тощо. Причому реалізм філософського мислення полягає в інстинкті самозбереження людського роду і спільноти, у волі до життя, до змін і самообмеження, до відмови від форм буття, хоча й привабливих, але таких, що призведуть до загибелі [9, с. 83], не кажучи вже про роль сучасної філософії у створенні цілісних, інтегральних уявлень про світ і людину.

Не можна не помітити, як вважають В. Кремень [4], І. Предборська [7], у цьому аналізі певних змін у функціоналіях філософії, що відбулись у зв'язку з утвердженням постмодернізму як напрямку сучасного філософствотворення, що змістовно і ціннісно позиціонує себе поза межами класичної та некласичної традиції, розглядається як новий етап у розвитку культури, як стиль постнекласичного наукового мислення, як комплекс різних течій постнекласичної філософії, як новий художній стиль, новий напрям у літературі, живописі, музиці, архітектурі тощо, як художньо-естетична система другої половини ХХ століття та як теоретична рефлексія означених явищ. Остання для нас має принципове значення, оскільки у всьому розмаїтті течій постмодернізму його основні представники (Р. Барт, Ж. Батай, З. Бауман, М. Бланшо, Ж. Бодрийяр, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоз, Ж. Деррида, П. Клоссовські, Ю. Кристева, Ж.-Ф. Ліотар, Р. Рорті, М. Фуко та ін.) одностайні у розумінні таких положень: людина не володіє безпосереднім доступом до реальності, а тому адекватних засобів осягнення істини у цілому не існує; реальність є недосяжною, оскільки людина є «бранцем» мови, яка визначає форму її думок; реальність конструюється людиною за допомогою мови, тому її природа визначається тими, хто її (мову) формує [5, с. 426].

Отже, не можна заперечувати, що тільки завдяки філософії людина як єдина істота у світі, яку не можливо вивчати об'єктивно, відволікаючись від власної природи, постійно перебуває у цих смислах, постійно завдяки власним зусиллям заглиблює себе у свою думку, у свої прагнення й вибудовує орієнтації на високі цінності. Головним призначенням філософії у цьому контексті постає, напевно, вироблення концептів, що підкреслюють постмодерністичні (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, П. Рикьор та ін.), і на що вказують деякі дослідники: «Філософія – це мистецтво формувати, винаходити, виробляти концепти, а «концептуальні» персоналії сприяють їх визначенню. Філософ – це той, хто

винайшов концепти і почав ними міркувати, тобто філософія – це дисципліна, що створює концепти, які не обов'язково є певними формами чогось, винаходами або продуктами, вони (про це мріяв ще Ф. Ніцше) існують не для того, щоб їх сприймали, «підчищали й наводили лоск», але для того, щоб вони утверджувались і переконали людей у необхідності їх використання [5, с. 735].

На думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, філософія не є ні спогляданням, яке відображає речі, що розглядаються у процесі творення концептів, ані рефлексією, яка постає простим розмірковуванням (таке розуміння філософії тільки применшує її значущість). Філософію не можна ідентифікувати у повному обсязі з комунікацією, що потенційно «працює» з думками, щоб знайти консенсус. Здається, що шлях цих універсальних філософій уже проходила... Головною думкою Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі є висловлювання: «Ми відповідальні не за жертви, а перед жертвами» [3, с. 14].

Зрозуміло, чому головним завданням філософії сьогодні постає саме вироблення експліційної типології цінностей, що імпліцитно задані стандартами досконалості, введення їх до площини науки і спрямування на самооцінку людини, з метою націлення її на людське зобов'язання та на такий етичний компонент морального обов'язку, який передбачатиме навіть конфліктну структуру дії або взаємодії. Відомо, що будь-яка дія є взаємодією і за структурою є діалогічною й асиметричною. На думку П. Рикьора, це зумовлено тим, що «де є сила, там і можливість насилля. Якщо перше відкриває шлях етиці доброчесностей, то друге – етиці обов'язку, сутність якої полягає, на мою думку, в одному з недавніх формулювань категоричного імперативу: «Стався до людського начала в собі й у іншому не тільки як до засобу, а і як до самодостатньої цінності» ... не бажання, а насилля змушує нас надавати моралі характер зобов'язання чи у формі заборони – «Не вбий», чи у формі позитивного наказу – «Того, на кого спрямована твоя дія, уважай таким же, як ти сам» [8, с. 57].

Справді, самооцінка є суб'єктивним корелятивом етичної оцінки дії, саме так, як суб'єктивним корелятивом обов'язку постає повага. Якщо самооцінка може стосуватись тільки особистості й нікого іншого, то повага за походженням структурована як категорія діалогічна, подібно до того, як взаємодія за природою передбачає конфлікт. Експлікуючи цю думку, варто зазначити, що не може бути самоповаги без поваги до іншого, а тому, як зазначає П. Рикьор, «ми повинні вміти робити описи особистості як фундаментальних конкретностей і як «я», тобто як суб'єктів, здатних до самовизначення, щоб бути спроможними схарактеризувати дії як події, що викликані інтенціями, а агентів – як володарів і авторів дій... Це неможливо зробити в науці, це трансцендентне» [8, с. 59].

Водночас нам потрібно вибудовувати філософсько-методологічні сценарії перебування в людині тієї «могутньої внутрішньої сили», розвитку її у межах історичних, традиційних «розмірностей» і сучасних різноманітних викликів часу і простору на основі сходження до духовного.

Звичайно, методологією таких сценаріїв можуть стати наука, освіта, філософія. Слід наголосити ще раз на можливостях науки у цьому аспекті, на особливостях освіти, яка транслює наукове знання, й надати, так би мовити, преференції трансплінарній парадигмі, яка прагне «зняти» сцієнтистську обмеженість щодо пізнання людини за допомогою філософії, що істотно відрізняється від науки за такими параметрами: філософія пов'язана з творенням концептів на основі іманентності, наука – референцій; філософія як «продуцент» концептів не заангажована визначеністю, їй притаманна неподільність і численність варіацій; наука функціонально має розглядати тільки змінні у детермінованих обставинах; констатацією філософських концептів є події, референцією наукових функцій – стан речей; філософія й науку відрізняє спосіб висловлювання [5, с. 747–748].

Отже, саме для визначення «потужності» людського ставлення до природи, до соціуму, до себе ми пропонуємо

методологію пізнання і діяльності, яка інтегрує природовідповідність, морально-ціннісний вимір, телеологічність, людяність, цілісність, діалогічність, індивідуальність, інноваційність, свободу, творчість, що поєднують культуродоцільність світу з відповідальністю людини, отримує нову людино(ви)мірність.

Таким чином, людина ціннісно (відповідно до своєї природи) вимірює світ на його відповідність сутнісним властивостям. За логікою визначення ієрархії цінностей перше місце мають посідати цінності природи, оскільки людина насамперед є її частиною. Це не означає некультурний рівень ставлення (суто фізіологічний). У цьому контексті людське ставлення до природи мало б визначати не тільки значущість і цінність природного середовища для власного життя, а й ставлення до неї по-людськи, тобто культурно (саме культурність вирізняє людину з-поміж інших живих істот). Але розуміння людини пройшло тривалий шлях, перш ніж відбулося перенесення загальнофілософського тлумачення природи як макрокосму на людину, згідно з яким людська природа охоплює усю сукупність властивостей людини (природа як така – тіло, пізнання, афективна сфера, мораль). На думку М. Булатова, відповідно до двох основних частин, із яких складається людина, у філософії слідом за Т. Гоббсом почали розрізняти фізичні й духовні здібності [1, с. 256].

Отже, якщо ми сприймаємо «право» людини міряти світ (природний і соціальний) на предмет природовідповідності (у нашому контексті – створення умов для творчого, вільного духовного розвитку особистості), то не можна, з одного боку, не забезпечувати в соціумі можливість реалізації потреби в колективній, чітко організованій масовій дії, орієнтованій на реалістично, раціонально стилістичний суспільний інтерес, а з іншого – потреби в уможливленні енергійного, ініціативного й винахідливого розвитку індивіда, здатного у складних переплетіннях соціальних зв'язків брати на себе відповідальність, приймати самостійні рішення, керуючись власним розумінням, здоровим глуздом і наміром.

Література

1. Булатов М.О. Філософський словник / М.О.Булатов. – К.: Стилюс, 2009. – 575 с.
2. Войцехович В.Э. Транснаука как синтез науки и духовности / В.Э. Войцехович // Интегральная философия. – 2013. – № 4. – 82 с.
3. Гваттари Ф. Что такое философия? = Qu'est-ce que la philosophie? / Ф. Гваттари, Ж. Делёз; пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М.: Ин-т эксперим. Социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 260 с.
4. Кремень В.Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору: [монографія] / В.Г. Кремень; АПН України. – К.: Пед. думка, 2009. – 520 с.
5. Новейший философский словарь. Постмодернизм / Сост. А.А. Грицанов. – Минск: Современный литератор, 2007. – 816 с.
6. Порус В.Н. От междисциплинарности к трансдисциплинарности: мосты между философией науки и философией культуры / В.Н. Порус // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / отв. ред. В. Бажанов, Р. Шольц. – М.: ИД «Навигатор», 2015. – С. 416–433.
7. Предборська І.М. Філософські абрисы сучасної освіти: [монографія] / І.М. Предборська. – Суми: ВТД «Університетська книга», 2006. – 226 с.
8. Рикёр П. Какого рода высказывания о человеке могут преподносить философы / П. Рикёр // О человеческом в человеке / под общ. ред. И.Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1991. – 384 с.
9. Розин М.В. Проблема целостного изучения человека / М.В. Розин // О человеческом в человеке. – 1991. – С. 80–99.
10. Klein J.T. Interdisciplinarity: history, theory, and practice / J.T. Klein. – Detroit MI: Wayne state university press, 1990.

Анотація

Троїцька Т. С., Тараненко Г. Г. Цілісність людини у трансдисциплінарному синтезі: спроба філософської кристалізації. – Стаття.

Розглянуто питання гармонійності та цілісності людини, яка мислиться як головний предмет «ренесансу» проблеми цінностей. Зазначено, що важливою умовою конститування цілісності людини є рівень «потужності» людського ставлення до природи, до соціуму, до себе, тобто те, що складає концепт «людиномірність», який інтегрує природо- і культуровідповідність, морально-ціннісний вимір, телеологічність, людяність, діалогічність, індивідуальність, інноваційність, свободу, творчість тощо. Під новим кутом зору розглянуто співмірність буття людини, в якому значну роль відіграє розуміння індивідуальності, творчості й духовності, що у вимірах людиномірності має величезне значення в усі часи й особливо зараз, коли «ідеологічні конотації» уможливили ідентифікацію понять «індивідуальність» та «індивідуалізм», перебільшений у їхньому розумінні негативний (асоціальний) зміст.

Ключові слова: відповідальність, людино(мі)рність, природовідповідність, співмірність буття, трансдисциплінарність, транснаука, цілісність людини.

Аннотация

Троицкая Т. С., Тараненко Г. Г. Целостность человека в трансдисциплинарном синтезе: попытка философской кристаллизации. – Статья.

Рассмотрен вопрос гармоничности и целостности человека, который мыслится главным предметом «ренессанса» проблемы ценностей. Отмечено, что важным условием конституирования целостности человека является уровень «мощности» человеческого отношения к природе, к социуму, к себе, то есть то, что составляет концепт «человекомерность», который интегрирует природо- и культуросообразность, морально-ценностное измерение, телеологичность, человечность, диалогичность, индивидуальность, инновационность, свободу, творчество и т.п. Под новым углом зрения рассмотрена соразмерность бытия человека, в котором значительную роль играет понимание индивидуальности, творчества и духовности, что в измерениях человекомерности имеет огромное значение во все времена и особенно сейчас, когда «идеологические коннотации» сделали возможным идентификацию понятий «индивидуальность» и «индивидуализм», преувеличив в их понимании отрицательный (асоциальный) смысл.

Ключевые слова: ответственность, человекомерность, природосообразность, соразмерность бытия, трансдисциплинарность, транснаука, целостность человека.

Summary

Troitska T. S., Taranenko G. G. Integrity of the human being in the transdisciplinary synthesis: the attempt of philosophical crystallization. – Article.

The article deals with the issue of harmony and integrity of the human being who is considered to be the main subject of “Renaissance” of value research. It has been noted that an important condition of the constitution of human being's integrity is the level of “power” of the human being's relation to the nature, society, and himself. All these components make up the concept of “human dimension” which integrates nature- and culture correspondence, moral and value dimension, such features as teleology, human relation, dialogue, individuality, innovation, freedom, creativity, etc. The proportionality of human being's existence has been researched from a new angle. The understanding of individuality, creativity and spirituality, which has a significant importance in the human dimension, plays an important role. These features have always been important and especially nowadays when “ideological connotations” have stimulated the identification of the concepts of “individuality” and “individualism” and negative (antisocial) connotation which has been exaggerated in their understanding.

Key words: responsibility, human dimension, nature correspondence, proportionality of being, transdisciplinarity, transscience, value of a human being.

УДК 378. 574.081

Н. М. Філяніна*доктор філософських наук, доцент,
завідувач кафедри гуманітарних наук
Національного фармацевтичного університету***КОМУНІКАТИВНІ АСПЕКТИ ЕКООСВІТИ**

Успішне виконання програми всеосяжної неперервної екологічної освіти передбачає не лише відповідне забезпечення її змісту (наповнення знаннями), а й наявність джерел і способів трансферу знань про природу, навколишнє середовище, взаємодію людини і природи, попередження екологічних криз та подолання наслідків деградації довкілля тощо.

Не можуть залишатися поза увагою і способи передачі та засвоєння інформації і знань, роль комунікації у здійсненні екоосвіти та екопросвіти. Звернення до цього аспекту реалізації екоосвіти відповідає теперішній ситуації комунікативно-теоретичного повороту у філософії. Згідно з сучасною комунікативною концепцією, стверджує А.М. Єрмоленко, розробка ціннісних нормативів має здійснюватись не так на основі традицій чи на основі вимог «монологічного розуму», як на основі комунікації, що постає «останньою авторитетною інстанцією», на основі якої можливе досягнення порозуміння у суспільстві. Саме завдяки досягненню «порозуміння у мовленнєво-комунікативній взаємодії індивідів можуть бути виторені морально-практичні нормативи» [4, с. 30].

Сьогодні все частіше людину, її натуру та суспільну роль описують за допомогою поняття *homo communicans* (комунікативна людина), де слово «комунікація» може наповнюватись різними змістами і набувати таких значень, як 1) співучасть, участь, спілкування; 2) взаємна передача інформації; 3) єдність. Комунікація також означає обмін, з'єднання або розмову, переміщення у просторі чи подорож. «Звичайна просторова комунікація, – зауважує Анджей Гофрон із посиланням на М. Гайдеггера, – це також діалог, це розмова культур – змісту їхніх звичаїв, моралей і мов» [2, с. 44].

Комунікація у значенні спілкування, котра слугує підставою усіх масових починань і суспільних взаємовідносин [2, с. 46], є надзвичайно складним феноменом, який досліджується цілим комплексом дисциплін. У цій статті розглядатиметься роль комунікації у здійсненні екоосвіти та екопросвіти. Особлива увага буде приділена ролі засобам масової комунікації (мас-медіа).

Означена проблема набуває усе більшої актуальності в сучасному світі, що зумовлено, з одного боку, зростанням темпів і складності екологічних викликів, з іншого – стрімким розвитком засобів масової інформації та урізноманітненням їхніх впливів на суспільне й особисте життя, а також на процеси ухвалення рішень, пов'язаних із довкіллям, збереженням, відтворенням і використанням природних ресурсів, якістю життя людей. У Порядку денному на XXI століття, ухвалену під час Конференції ООН із довкілля та сталого розвитку у 1992 р., зазначається, що аби бути ефективними, екологічна освіта та освіта для сталого розвитку мають бути інтегровані в усі освітні дисципліни, «використовувати всі формальні і неформальні методи й ефективні засоби комунікації» [7].

Історія розвитку засобів масової комунікації корелює з розвитком суспільства і є частиною складних суспільних відносин, набуваючи з кінця XIX ст. усе суперечливіших форм та опосередковуючи тією чи іншою мірою практично всі форми суспільних відносин. У XX ст. спостерігається формування масового суспільства і масової культури. Засоби інформації, з одного боку, є чинником формування цього феномена. З іншого боку, розвиток засобів комунікації відображає запити як масового суспільства, так і тоталітарних режимів, влади, перетворюючись із засобів інформування на засоби маніпулювання. Засоби інформації стають потужним інструментом впливу на масову свідомість [1; 2].

Розвиток засобів масової комунікації безпосередньо пов'язаний із досягненнями науково-технічного прогресу – від винаходу друкарського верстата, електрики, радіо і телеграфа до виникнення кібернетики (яка поєднує у собі інформацію, керування і комунікацію), створення штучного інтелекту та розвитку сучасних інформаційних технологій. У свою чергу, ці процеси суттєво і безпосередньо впливають на різноманітні суспільні явища та культуру загалом.

Н. Кетрін Хейлз виокремлює три визначальні тенденції трансформації культурного простору після Другої світової війни, пов'язані з розвитком кібернетики, обчислювальної техніки, теорії інформації, комп'ютерного моделювання та когнітивної психології. Вона вважає, що ці повоенні тенденції можуть бути оформлені у три взаємопов'язані історії, викладені у книзі «Як ми стали постлюдиною». Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці: «Перша присвячена тому, як інформація втрачає своє тіло, тобто як її почали розглядати як щось відокремлене від матеріальних форм, у яких, вважалося, вона була втілена. У другій йдеться про те, як після Другої світової війни був створений кіборг як технологічний артефакт і культурний образ. Третя глибоко переплетена з двома першими, скерована до розгорнутої картини того, як специфічний в історичному плані конструкт, іменований людиною, дає початок іншій конструкції, що зветься постлюдиною» [8, с. 21].

Засоби масової комунікації (мас-медіа) сьогодні становлять основу комунікації, що дає дослідникам підстави говорити про новий статус і характер комунікативних практик, підпорядкування безпосередніх форм комунікації віртуальним джерелам, що повністю змінюють як сприйняття людиною навколишнього світу, так і способи функціонування соціуму загалом [2].

Оскільки термін «віртуальність» набуває усе більшої поширеності в сучасному дискурсі для характеристики комунікативних систем, варто уточнити його значення. Н. Кетрін Хейлз визначає віртуальність як «культурне сприйняття того, що матеріальні об'єкти наскрізь пронизані інформаційними структурами», звертаючи увагу на дуалізм віртуальності, а також на те, що звичайні «віртуальність асоціюється з комп'ютерними симуляціями, які вміщують тіло в контур зворотного зв'язку у виробленому комп'ютером зображенні» [8, с. 36]. У багатьох сучасників, які активно користуються новітніми електронними засобами, не занурюючись у суть матеріальних процесів, що забезпечують поширення інформації чи обмін інформацією, складається враження про інформацію як «мобільнішу, важливішу і суттєвішу за матеріальні форми». «А коли таке враження стає частиною нашої культури, – робить висновок Н. Кетрін Хейлз, – це означає, що ми ввійшли у стан віртуальності» [8, с. 43]. Проте феномен віртуальності, на її переконання, не варто ні переоцінювати, ані недооцінювати.

Мас-медіа стають суттєвою частиною цієї віртуальності. Сучасні засоби масової інформації, згідно з М. Маклюеном, умовно поділяють на гарячі та холодні види медіа. До перших належать медіа, які передбачають незначну міру свободи для інтерпретації, бо увага користувача інформацією (споживача інформації) максимально концентрується на інформаційному потоці, а сама організація медіа не передбачає зворотного зв'язку. Другий тип медіа потребує додаткового процесу осмислення і передбачає певну інтерпретацію [6]. Аналізуючи феномен нових медіа, пов'язаних із розвитком сучасних інформаційних технологій та поширенням цифрових медіа, С. Панасюк зазначає, що вони значною мірою модифікують способи надання, передавання та

сприйняття інформації, створюючи ілюзію свободи і контролю над споживанням, зокрема і споживанням інформації. У наші дні, зазначає він, значна частина населення отримує інформацію через екран смартфона, до якого практично постійно і всюди є доступ. Така ситуація «породжує загальну культурну тривогу» з допоки невизначеними наслідками [6, с. 55].

Ці тривоги цілком поширюються і на такий аспект інформаційно-комунікативної сфери, як інформація про природу і стан довкілля, про екологічні ризики та небезпеки тощо, причому зв'язок між доступністю інформації та суспільною реакцією на неї не є лінійним, однозначним і очевидним.

Отже, знову постає питання про необхідність подолання розриву між продукуванням і накопиченням знань про природу, довкілля, про негативні наслідки екологічних криз, з одного боку, та поширенням і засвоєнням знань – з іншого. Згідно з І.Т. Касавіним, у першому випадку зазвичай люди мають справу з новим знанням, яке отримує індивід завдяки власному, як правило, чуттєвому досвіду, в другому – з колективним мовним обігом отриманого раніше знання. Проте сучасні дослідники звертають увагу на хибність такого протиставлення [5].

Сьогодні людині надзвичайно важко орієнтуватися у неперервному потужному потоці інформації про стан довкілля та екологічні ризики. Це породжує у багатьох почуття тривоги і невизначеності. Варто також мати на увазі, що інформаційний потік створює у наші дні безпрецедентний тиск на людину, нав'язуючи їй споживацькі стереотипи й ідеологію консюмеризму. Особливе місце у цьому процесі належить засобам масової інформації, насамперед рекламі. Роль мас-медіа та засобів масової інформації аналізується, наприклад, у дослідженні Т.В. Гардашук «Екологічна освіта: концептуальні засади та інституалізація», де наводяться міркування Н. Лумана про рекламу як засіб маніпуляції свідомістю індивідів, Д. Орра – про спрямованість реклами насамперед на молодь у намаганні переконати підростаюче покоління у тому, що споживання є незаперечним і пріоритетним правом людини, Ф. Бегбедера – про рекламу як феномен тоталітарної економіки [3].

Аналіз впливу мас-медіа на суспільну свідомість свідчить, що реклама є потужним маніпулятором і спонукає безпосередньо чи опосередковано до споживання природних ресурсів. За силою свого впливу на населення (масового споживача) таке маніпулювання масовою свідомістю, на жаль, переважає зусилля освітян, активістів громадських природоохоронних рухів та екопросвітницьких організацій, спрямовані на формування дбайливого ставлення до природи та природних ресурсів. «Реклама, – зазначає Т.В. Гардашук, – окрім того, що безпосередньо стимулює споживання, яке спричинює поглиблення екологічної кризи, ще й експлуатує імідж природи, спотворюючи світосприйняття і світорозуміння споживачів» [3, с. 126].

За таких умов людині важко орієнтуватися у складних реаліях повсякденного життя і при цьому ще й усвідомлювати, як її повсякденна поведінка впливає на явища та події вищого порядку, до яких належить стан довкілля з такими його параметрами, як клімат, товщина озонового шару, індекс біорізноманіття тощо.

Протидією медійній функції культивування масового споживання та агресивного нав'язування його суспільству може стати всеосяжна екоосвіта, просвіта та виховання. Вагомий внесок у цей процес може й має зробити екожурналістика, яка мусить забезпечити комунікацію між різними групами навколо широкого спектра екологічних проблем з урахуванням соціальних контекстів. Екожурналістика належить до молодих, але динамічних сфер журналістики, спрямована на вироблення відповідних журналістських стандартів у взаємодії з природничими, соціальними та гуманітарними науками, законодавством, політикою, охороною здоров'я тощо. Зокрема, перед екожурналістикою постають питання про характер подачі інформації в аналітичних, оціночних, рекомендаційних матеріалах.

Деякі автори слушно звертають увагу на те, що щоденний аналіз контенту медійних повідомлень на екологічну тематику свідчить, що більшість із них має негативний характер, а це може наводити на думку про неготовність чи неспроможність людства зберігати і захищати свою планету. Згідно з результатами досліджень, наданими Інститутом Геллапа, який є однією з найавторитетніших інституцій, що досліджують громадську думку, у 2015 році американці демонстрували меншу стурбованість станом довкілля, ніж це спостерігалось будь-коли протягом двох попередніх декад, незважаючи на те, що показники забруднення довкілля та втрати видів рослин і тварин продовжують зростати. Такі висновки наводять на питання про доцільність та ефективність зусиль екожурналістів у всьому світі, чи означає це, що вони зазнали поразки? [9].

Аналітики Інституту Геллапа пропонують власне пояснення того, чому американці не вважають екологічну ситуацію критичною і сприймають стан довкілля як цілком прийнятний, незважаючи на зусилля журналістів переконати їх у зворотному. Насамперед, зазначають аналітики, люди схильні висловлювати занепокоєння стосовно загроз, які безпосередньо стосуються їхнього життя й здоров'я, як, наприклад, якість питної води чи атмосферного повітря у місті, ніж турбуватися про такі віддалені загрози, як зміни клімату чи винищення тропічних лісів. І ця ситуація є незмінною упродовж десятиліть. Слід також узяти до уваги той факт, що у цілому в США було докладено чимало зусиль для покращення якості питної води й атмосферного повітря. Але різноманітні громадські природоохоронні організації намагаються усе більше привертати увагу саме до таких «віддалених», глобальних проблем, залишаючи поза увагою проблеми безпосереднього довкілля. Їхній приклад наслідують екожурналісти, втрачаючи безпосередній контакт зі своєю цільовою аудиторією. До того ж питання довкілля від самого початку не були політично нейтральними і практично завжди використовувались під час політичної боротьби. Згідно з американською політичною традицією, демократи виявляють більше занепокоєння проблемами навколишнього середовища, ніж республіканці, а ставлення людей до довкілля значною мірою залежить від того, хто формує екологічну політику і несе відповідальність за її впровадження. Наприклад, в очі населення Президент Б. Обама (Barack Obama), котрий посилив Акт про чисте повітря (Clean Air Act) та запровадив інші екологічні ініціативи, сприймається як більший екологист порівняно з його попередником Дж. В. Бушем (George W. Bush), для якого екологічні проблеми не були пріоритетними. Відповідно, за президентства Б. Обами зросла частка населення, яку задовольняє стан довкілля. Згідно з останнім опитуванням, майже 50% населення США вважає стан довкілля цілком задовільним, що є найвищим показником від 2001 р., хоча частка людей, котрих непокоять зміни клімату, залишилася практично незмінною з 1989 р.

Слід враховувати, що надлишок негативної інформації може підживлювати у населення почуття розпачу й безнадії щодо зусиль, спрямованих на розв'язання екологічних проблем. Експерти також звертають увагу на певну «втому» населення від присутності в медійному просторі деяких тем, таких, як, наприклад, зміни клімату за умов, коли пересічні громадяни не можуть бачити безпосереднього зв'язку між своєю поведінкою (скорочення поїздки в автомобілі чи надання переваг громадському транспорту) та поліпшенням кліматичної ситуації. Тому позитивні історії щодо розв'язання екологічних проблем є так само важливими, як і повідомлення про екологічні небезпеки й ризики, а журналісти мають писати не лише про проблеми, а й про шляхи їх розв'язання. Якщо екожурналісти насправді хочуть захопити людей піклуватися про природу й довкілля, вони не повинні приховувати ні реальні проблеми, ані здобутки, а також не повинні ставати джерелом алармізму. Відповідно, завдання екожурналістики полягає у збереженні балансу між цими двома полюсами присутності екологічної інформації у медійному просторі [9].

Це не є простим завданням, оскільки тотальність засобів масової інформації, особливо реклами, є ознакою сучасного інформаційного суспільства. Наслідком розгортання інформаційного суспільства є те, що під натиском інформації зменшується когнітивна автономія суб'єкта та його здатність до критичного мислення. Головними чинниками інформаційного суспільства, на думку І.Т. Касавіна, є, по-перше, тотальна влада засобів масової інформації («четверта влада»), по-друге, існування науки винятково у формі соціального інституту, по-третє, колективні форми виробництва знання («смерть автора»). За цих умов до суб'єкта висувається підвищена вимога до критичного мислення та автономії мислення, що, у свою чергу, охоплює здатність вибору, експериментування, рефлексії, мовного вираження. Також актуалізується дослідження знання, що отримується з індивідуального досвіду, та опосередкованого знання феноменів, у якому має місце лише повідомлення інших людей. Відповідно, постає питання про природу знання, що отримується не з індивідуального чуттєвого досвіду, а під час комунікації з іншими людьми [5, с. 48–49].

Отримання та засвоєння нових знань – це складний багаторівневий процес, який охоплює, по-перше, культурний обмін між поколіннями, по-друге, діалог із самим собою, у ході якого зовнішнє спілкування перетворюється на самосвідомість. Засвоєння нових знань передбачає пізнання смислів, творення яких невіддільне від мови. Отже, розуміння мови є обов'язковою умовою пізнання смислів. Сприйняття смислу, на переконання І.Т. Касавіна, завжди є інтерпретацією, творчістю, конструюванням, створенням нового, осмисленням світу на власний лад [5, с. 53]. Отримання нових знань безпосередньо пов'язане з процесами комунікації та засвоєнням знань, їхнього змісту (осмислення), саме у процесі комунікації створюються нові смисли, які стають частиною самосвідомості суб'єкта. «Немає ізольованого процесу отримання наукового знання, яке потім стає предметом комунікації, яка б не додавала до нього жодного пізнавального змісту», – пише І.Т. Касавін [5, с. 55].

Проектуючи ці загальні висновки про взаємопов'язаність процесів продукування, обігу, засвоєння та осмислення нових знань на сферу знань про біосферу, природні екосистеми, ландшафти і природно-соціальні системи (урбоекосистеми, агроекосистеми, промислові зони, звалища тощо), причини й наслідки екокриз, про взаємозв'язок суспільства і довкілля та на сферу екоосвіти, важливо з'ясувати особливості перебігу цих процесів саме в зазначених сферах. Насамперед важливо зрозуміти механізми включення досягнень різних галузей сучасної екології (сучасних екологічних знань) до системи екологічної освіти у процесі комунікації та шляхи засвоєння цих знань на рівні суб'єкта, коли знання про світ перетворюються на «осмислення світу на власний лад».

Для того, щоб переконати широкі верстви населення, а також політиків і бізнес у реальності глобальних, регіональних та локальних екологічних криз і пов'язаних із ними небезпек, експерти з наукових і природоохоронних середовищ найчастіше апелюють до об'єктивних фактів, що констатують небезпечний рівень забруднень атмосферного повітря, води, ґрунтів та втрату їхньої родючості, збільшення переліку видів рослин і тварин, які зникли або перебувають під загрозою зникнення, тощо. Наприклад, Програма ООН з довкілля (ЮНЕП) з 2003 року видає щорічні звіти-огляди (UNEP Year Books), присвячені найактуальнішим проблемам глобального довкілля та глобальної екологічної політики [11]. Проте, незважаючи на значні зусилля міжнародного співтовариства, національних урядів та громадськості, знання про небезпечний стан довкілля та ризики для життєдіяльності людини, які надаються різними джерелами і є більш доступними, порівняно з попередніми декадами, для широкого загалу завдяки розвитку мережі Інтернет і соціальних мереж комунікації, не відбувається безпосередньої конвертації обсягу фактів і знань у зростання екологічної свідомості, екологічної відповідальності й активізації дій на захист довкілля. Це свідчить про недостатність самого

лише пізнавально-інформативного (знаннєво-інформативного) підходу до мобілізації екологічної свідомості.

Вплив Інтернету на суспільну екологічну свідомість ретельно аналізує у своєму дослідженні Дж. Вандрік (Jessica Vandrick), зазначаючи, що в Інтернеті поєднуються традиційні та нові медіа, в результаті чого споживачеві пропонуються еклектичні і різноманітні інформаційні ресурси [10]. Водночас вона характеризує Інтернет як унікальний інструмент комунікації та поширення інформації, що надає людям додаткові переваги у доступі до огляду книг на екологічну тематику, обговорення широкого спектру питань та вдосконалення роботи заради позитивних соціальних змін. Це вона ілюструє прикладом роботи *BeGreenWeb*, що є спеціальним сайтом із розміщення й поширення екологічної інформації та її обговорення у спосіб, який не можливий в інших медіа, оскільки в дискусіях можуть брати участь представники з усіх куточків світу, ділячись при цьому своїми думками та досвідом. Тому, на думку дослідниці, Інтернет хоч і не вирішує певні проблеми, але надає людям можливість проводити власні спостереження, дослідження, спираючись на досвід інших та поширюючи власний досвід, а також допомагає різноманітним організаціям створювати дискусійні платформи і форуми, долучаючи до них широкі експертні кола. При цьому важливо розуміти, що Інтернет не заміщає традиційні методи комунікації (друковану продукцію, радіо, телебачення), бо телебачення, згідно із статистикою залишається для багатьох у США (і не лише США) провідним джерелом отримання інформації. Особливість Інтернету полягає у тому, що він об'єднує різні технології і дозволяє їх використовувати комплексно, а головною його перевагою є те, що відбувається перехід від моделі повідомлень з одновекторним потоком інформації, до моделі, що передбачає рівноправну участь і взаємне реагування багатьох учасників, зокрема й дискусії між так званими експертними середовищами і пересічними громадянами (expert та non-experts). Але значною перешкодою використання переваг Інтернету для екоосвіти, на думку Дж. Вандрік, є брак комп'ютерної грамотності населення і технофобія [10]. До того ж не слід забувати, що розвиток сучасних інформаційних технологій потребує чималих матеріальних ресурсів та пов'язаний із додатковими впливами на довкілля.

Засоби інформації стають потужним інструментом впливу на масову свідомість, охоплюючи такий аспект інформаційно-комунікативної сфери, як інформація про природу і стан довкілля, про екологічні ризики та небезпеки тощо. Оскільки зв'язок між доступністю інформації та суспільною реакцією на неї не є лінійним і очевидним, постає питання про необхідність подолання розриву між продукуванням і накопиченням знань про природу, довкілля, про негативні наслідки екологічних криз, з одного боку, та поширенням і засвоєнням знань – з іншого.

Екожурналістика розглядається як діяльність, спрямована на забезпечення комунікації між різними групами суспільства навколо широкого спектра екологічних проблем з урахуванням соціальних контекстів. Екожурналістика належить до сучасних динамічних сфер комунікації і спрямована на вироблення відповідних журналістських стандартів у взаємодії із природничими, соціальними та гуманітарними науками, законодавством, політикою, охороною здоров'я тощо.

Досвід розвитку комунікації на екологічну тематику свідчить, що позитивні історії щодо розв'язання екологічних проблем є так само важливими, як і повідомлення про екологічні небезпеки і ризики.

Важливим завданням розвитку та функціонування комунікативного простору екоосвіти є дослідження механізмів включення досягнень різних галузей сучасної екології (сучасних екологічних знань) до системи екологічної освіти у процесі комунікації та шляхів засвоєння цих знань на рівні суб'єкта, коли знання про світ перетворюються на «осмислення світу на власний лад» (І.Т. Касавін).

Сучасні інформаційні технології дозволяють створювати унікальні інструменти поширення інформації і комунікації

між різними групами населення та експертними середовищами, а розвиток мережі Інтернет надає людям додаткові переваги у доступі до широкого спектру екологічних питань та обміну досвідом заради позитивних соціальних змін.

Література

1. Гофрон А. Філософсько-комунікативні аспекти освіти / Анджей Гофрон // Філософія освіти. – 2006. – № 1(3). – С. 43–53.
2. Висоцька О.Є. Комунікація як основа соціальних перетворень (у контексті становлення постмодерного суспільства): [монографія] / О.Є. Висоцька. – Дніпропетровськ: Інновація, 2009. – 316 с.
3. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія: [підруч.] / А.М. Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
4. Гардашук Т.В. Екологічна освіта: концептуалізація та інституалізація / Т.В. Гардашук // Наукові та освітні методиології та практики. – К.: ЦГО НАН України, 2012. – С. 111–130.
5. Касавин И.Т. Знание и коммуникация: к современным дискуссиям в аналитической философии / И.Т. Касавин // Вопросы философии. – 2013. – № 6. – С. 46–57.
6. Панасюк С. Новизна и традиционность в NEW MEDIA / С. Панасюк // TOPOS (Journal for philosophy and cultural studies). – 2012. – № 3. – С. 49–55.
7. Програма дій «Порядок денний на ХХІ століття» / пер. з англ.: ВГО «Україна. Порядок денний на ХХІ століття». – К.: Інтелсфера, 2000. – 360 с.
8. Хейлз Кетрін Н. Як ми стали пост людством. Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / Н. Кетрін Хейлз. – 2-ге вид., виправ. – К.: Ніка-Центр, 2013. – 426 с.
9. Langlois K. Has Environmental Journalism Failed? / K. Langlois [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.slate.com/articles/health_and_science/science/2015/04/gallup_poll_on_the_environment_have_journalists_failed_on_climate_change.html.
10. Vandrick J. The Internet's Influence on Environmental Awareness / J. Vandrick // College of Communication M.A. Theses. – 2011. – Paper 12. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://via.library.depaul.edu/cmmt/12>.
11. UNEP Year Book – 2010. – UNEP: Nairobi, 2010. – 66 p.

Анотація

Філяніна Н. М. Комунікативні аспекти екоосвіти. – Стаття.

Статтю присвячено аналізу ролі комунікації в екоосвіті. Особливу увагу приділено засобам масової комунікації

(мас-медіа), які, з одного боку, здатні мобілізувати суспільну екологічну свідомість, з іншого – виконувати роль маніпулятора та заохочувати споживання. Дискутуються стандарти екожурналістики, основу яких становить баланс між інформуванням про екологічні ризики та поширенням позитивного досвіду розв'язання екологічних проблем. Розвиток Інтернету сприяє створенню додаткових платформ і форумів для різнобічного обговорення екологічних проблем та поширення екологічних знань.

Ключові слова: комунікація, трансфер знань, екоосвіта, екожурналістика, ідеологія консюмеризму, Інтернет.

Аннотация

Филинина Н. Н. Коммуникативные аспекты экообразования. – Статья.

Статья посвящена анализу роли коммуникации в экообразовании. Особое внимание уделено средствам массовой коммуникации (масс-медиа), которые, с одной стороны, способны мобилизовать общественное экологическое сознание, с другой – выполнять роль манипулятора и поощрять потребление. Дискутируются стандарты экожурналистики, основу которых составляет баланс между информированием об экологических рисках и распространением положительного опыта решения экологических проблем. Развитие Интернета способствует созданию дополнительных платформ и форумов для всестороннего обсуждения экологических проблем и распространения экологических знаний.

Ключевые слова: коммуникация, трансфер знаний, экообразование, экожурналистика, идеология консюмеризма, Интернет.

Summary

Filyanina N. M. Communicative aspect of environmental education. – Article.

The article is dedicated to analysis of the role of communication in environmental education. Special attention is paid to mass communication (mass media), which is able, on the one hand, to mobilize public environmental awareness, on the other hand, to play the manipulative role and to encourage consumption. The standards of environmental and eco-journalism are discussed. They are based on the balance between informing about environmental risks and dissemination of the positive experience of the environmental problems solving. Development of Internet promotes creation of additional platform and forums for multilateral discussions of environmental issues and for environmental knowledge dissemination.

Key words: communication, knowledge transfer, environmental education, eco-journalism, ideology of consumerism, Internet.

Г. Г. Фесенко

*кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри історії і культурології
Харківського національного університету міського господарства імені О. М. Бекетова***МОЛОДІЖНИЙ ПРОСТІР У ФІЛОСОФСЬКО-УРБАНІСТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ**

Сучасні роздуми про місто як специфічну соціопросторову локацію торкаються різноманітних способів людського буття, де «розміщуються» особистісні смисли, виявляється суб'єктність, відбуваються процеси «становлення разом». Урбаністичний фокус філософсько-антропологічних питань торкається зв'язків суб'єктів із міським середовищем, а також чинників, що забезпечують своєрідний ґрунт для «відтворення» міста. Очевидним стає той факт, що важливу роль у колективному майбутньому відіграє молодь. Це тим більш актуально сьогодні, оскільки половина людства перебуває у віці до 25 років [12, с. 77], серед міського населення молодих людей помітно більше, порівняно з сільською місцевістю. До 2030 року, за різними оцінками, 60% міських жителів у всьому світі будуть у віці до 18 років [18]. Такі швидкі демографічні процеси створюють серйозні проблеми в організації молодіжної присутності у містах. Зокрема, виявляються парадокси: з одного боку, міста є «концентраторами» ділової активності, таланту, можливостей для розвитку людського потенціалу, з іншого – недостатньо сприятливі для молоді через «високу концентрацію неприйнятної міри нерівності (за статтю, віком, майновим становищем тощо). Констатується, що саме молодь часто обмежена у доступі до можливостей, які пов'язуються з «міськими перевагами». Все це свідчить про необхідність розширити увагу до молоді з боку гуманітаристики.

У новій епістемологічній ситуації спостерігається інтерес дослідників до вітальних і ціннісних смислів міста, виявлення просторових потенцій у представленні різноманітного досвіду молоді. Здійснюються міждисциплінарні розвідки молодіжного середовища міста, різноманітних форм «утілених просторів» [14]. Водночас філософське окреслення «молодіжного середовища» (youth empowerment) міста у контексті проблематики реалізації «прав на місто» молодими мешканцями є новим дослідницьким завданням для вітчизняної гуманітаристики.

Урбан-філософські дискурси «молодіжного середовища» набувають значимості не тільки на теоретико-методологічному рівні, а й у зв'язку з важливими практичними завданнями. Це засвідчує, по-перше, глобальна ініціатива ООН – Хабітат із розширення прав і можливостей молоді в рамках розвитку міст [19]; по-друге, українська стратегія підтримки молоді, викладена у Державній цільовій соціальній програмі «Молодь України» на 2016–2020 рр. [5]. В українських містах, де мешкає понад 70% громадян нашої країни, ініційовано розробку чутливих щодо молоді місцевих практик. Наразі існує нагальна потреба у розробці відповідних концептуальних підходів до організації молодіжного середовища міст, що враховують різноманітність соціального досвіду і потреб мешканців, та будуються як інклюзивне місто (inclusive city) [9].

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчив, що осмислення молодіжних форм міського буття формується переважно у міждисциплінарному методологічному полі урбаністики, соціології, культурної антропології, географії та ін. Так, у «новій географії» (зокрема, Дорієн Мессей [10]) акцентується увага не на фізичних локаціях, а на соціальних, які можуть відігравати роль перетворюючої сили для міських просторів. Автор соціально-філософської концепції «право на місто» Анрі Лефевр [4] відкидає поняття «абсолютного» простору та концепцію «простору як вихідного» (space as emergent), запропоновану Мартіном Гайдеггером і Гастоном Башляром. Для нього «природа простору» (nature of space) завжди продукується, простір виробляється соціально, «вивокуюється» із природи і природних матеріалів, формується в історично конкретному способі виробництва,

суспільних відносин і виробництва знань. Філософ оперує репрезентаціями просторів, пояснює їх певною мірою діалектичними відносинами; простір є «продуктом», що має використовуватись, має «споживатись», а також «засобом виробництва». Анрі Лефевр пояснює, що простори є продуктами діяльності, що охоплює не тільки економічні і технічні сфери, а й простягається далеко за їх межі, бо вони є також політичними, соціальними продуктами.

Слід відзначити й вітчизняні філософсько-теоретичні пошуки простору. Так, Оксана Делія аналізує два основних підходи щодо тлумачення середовища – як заповненого простору і як оточення (environment) [2, с. 92–93]. Василь Кремень та Валерій Биков [3] пропонують філософське тлумачення «загального об'єктного простору», його декомпозиції на множину предметів його об'єктного складу, відношення між ними. Дослідники ідентифікують також «простір» (space) як деяку множину «структурно упорядкованих об'єктів та їхніх ідентифікаторів, яка подається моделлю, що відображає логічну структуру групування й упорядкування ідентифікаторів об'єктів цього простору» [3, с. 2]. Зазначається, що у філософському значенні соціальне середовище буття людини, яке розуміється як «соціальні, матеріальні і духовні умови існування і діяльності людини, які її оточують», визначально впливає на формування і розвиток особистості, водночас під впливом людини воно змінюється. У процесі цих перетворень змінюється і сама людина» [3, с. 2]. Що стосується категорії «середовище» (environment), то дуже важливо з'ясувати – стосовно якої системи розглядається її середовище, оскільки у загальному випадку те, що є середовищем для однієї системи, не є середовищем для інших, які входять до множини цільових просторів. Категорія «середовище» пов'язується із суттєвим оточуючим простором системи, в якому ця система функціонує, розвивається і/або досліджується. Через це для різних систем їхні середовища, як правило, не є тотожними.

Такий підхід дозволяє окреслити просторово-середовищний контекст дослідження сучасних міст, де активними є різноманітні соціальні системи. Окреслюються контексти спеціального філософського аналізу: 1) міський простір, що інтегрує, «бере до свого кола» систему (у нашому дослідженні – «молодь») та її середовище, яке функціонує і розвивається у його складі; 2) міське середовище, що оточує систему, забезпечуючи умови її доцільного, ефективного та безпечного функціонування і розвитку.

Важливими для розуміння життєвого простору стають дискурси «тіла», «втіненого» простору міста. Місто продукує місця для розгортання різноманітних дискурсивних практик його мешканців, що спричиняють дослідження про особливості «переміщення» кордонів тіла та постановку питання про просторові чинники реалізації можливостей людини, її творчої енергії у побудові власного життєвого світу. Слід зазначити, що у перших постмодерністських дослідженнях міського простору приділялась увага концептуальній нерівності за ознакою статі [6]. Зверталась увага на досвід міських жінок, їхню присутність у приватному-публічному, продуктивному-репродуктивному просторах. Справді, модерністські візії міського простору часто осмислювались через чоловічий погляд, через сексуалізацію жіночого тіла [6, с. 13]. Феміністичні розвідки міського життя у фокусі сучасної «flâneuse» (на відміну від «flâneurs», наприклад, Вальтера Беньяміна, Шарля Бодлера, що були виключно чоловічими) спрямовані на дослідження особливостей «буття жінки у місті» [6, с. 14].

Такий дослідницький фокус закономірно спонукав до висвітлення ще одного соціального контексту повсякден-

ності, пов'язаного з «жіночим простором», «простором турботи» – дітей і молоді. Утверджується «дитяча географія» міст (Гілл Валентайн [16], Метью О'Брайен та ін. [11]), сфокусована на висвітленні відповідного повсякденного досвіду та розробці безпечного для дітей і молоді публічного простору міст. Дитяча географія, як правило, насамперед окреслювала досвід проектування дитячих міських локацій у західних промислово розвинених містах. Дослідники звертали увагу на традиційні категорії для захисту прав та запобігання просторової дискримінації у «правах на місто». Але така перспектива, апробована для аналізу гендерного і дитячого повсякдення як «простір турботи», може забезпечити тільки частину відповіді на питання про специфіку молодіжного середовища.

Завдяки міждисциплінарним теоретичним рефлексіям, зокрема постструктуралістським інтерпретаціям урбан-простору, окреслюється дослідницький інтерес до концептів «молодіжне середовище», «міська молодь». Зазначається, що з погляду окресленої множинності соціальних суб'єктів молодіжний простір міста має розглядатись не лише з позиції задоволення повсякденних потреб дітей та дорослих (Нільс де Конінк-Сміт і Марта Гутман [7]), а й творення молоддю міських просторів (Мамаду Діуф) [8].

Дослідники звертають увагу на те, що досвід молодих людей у містах може мати вирішальне значення для розуміння просторових процесів. Так, постколоніальні дослідження міської молоді ускладнили та кинули виклик теорії міського простору. Мамаду Діуф наводить приклад сенегальської молоді і її практики творення публічного простору міст. Дослідник стверджує, що міська молодь в Африці сьогодні перебуває в унікальному становищі в історичному і соціальному сенсі, щоб кинути виклик домінуючій соціальній конструкції міста – традиційній постколоніальній чи такій, що розуміється як неоліберальний простір. У вітчизняних соціально-філософських дослідженнях тема міських просторів для молоді представлена у статті Надії Гапон [1]. Авторка звертає увагу на міський простір, який молодь маркує як своє право на власне художнє видовище, та висвітлює процес витіснення молодіжних субкультур з осереддя міста [1, с. 29–30].

Розглядаючи епістемологічний потенціал просторових теорій для дослідження міської молоді, також необхідно звертатись до філософських концепцій, що пояснюють різноманіття способів міського буття. Важливо осмислювати способи перетворення простору різними соціальними групами. Зарубіжні дослідники виявляють активний інтерес до осмислення молодіжної присутності у міському бутті, визначають специфічні параметри міських умов їхнього життя [9; 14]. Проте й дотепер в урбаністиці проблема «молодіжного середовища» залишається недостатньо дослідженою щодо просторового контексту. Поза увагою дослідників залишаються суттєві для розуміння молодіжного простору міст аспекти, зокрема форми суб'єктності в сучасному мегаполісі, тенденції їхнього розвитку. Йдеться про простір локації, про розуміння міста через способи присутності у місті.

Рівень і характер розробленості проблеми молодіжного середовища міста у сучасному гуманітарному знанні роблять актуальним поєднання двох перспектив – філософії й урбаністики – в єдиній теоретико-практичній площині.

Метою цього дослідження є філософське осмислення соціо-просторового феномена міста щодо виявлення концептуальних основ для окреслення молодіжного середовища міста. Для досягнення поставленої мети пропонується розв'язати такі завдання: по-перше, окреслити можливі «координати присутності» молоді у просторі міста; по-друге, розробити типологію молодіжно чутливих просторів через експлікацію форм повсякденного життя мешканців; включення параметрів «youth empowerment» у філософію міста.

У модерністських візіях місто постає специфічною універсальною реальністю «для людини», функціонально організованим «життєвим простором» тощо. Під час урба-

ністичних трансформацій від модерного до постмодерного стану відбуваються зміни у структурі міського середовища відповідно до прагнень креативної спільноти (Чарльз Лендрі «Креативне місто»). Потреба у самоактуалізації посіла найвищий рівень у ціннісній шкалі постіндустріального міста. Парадигмальні зміни урбаністичної морфології торкаються і такої соціальної групи міського населення, як молодь. Відомо, що вагому частку міського населення складає молодь, яка шукає можливість отримати освіту і роботу. Її значимість визначається більшою мірою не віковою характеристикою, а її місцем у часо-просторі міста – як «ключовий динамічний людський ресурс у досягненні сталого розвитку і процвітання для всіх» [17, с. 30], творець нової реальності (політичної, соціальної, культурної тощо).

Водночас міста не достатньою мірою забезпечують для молоді якісний життєвий простір. Молоді люди зіштовхуються з багатьма проблемами, зокрема з обмеженням їхніх «прав на місто» (молодіжних послуг і зручностей, які мають основоположне значення для забезпечення відпочинку й особистих можливостей у сфері розвитку).

У цьому сенсі особливого значення набувають урбаністичні пошуки «молодіжних кодів» міст, зокрема в рамках ініціативи «молодіжна столиця Європи» (European Youth Capital). Цей статус присуджується європейському місту терміном на один рік, протягом якого місто отримує шанс продемонструвати свою прихильність сучасній молодіжній культурі, найкращим практикам із розвитку соціальної, економічної, політичної активності молоді. Важливо створювати у місті належний освітній простір, що дозволяє молодим людям розвивати компетенції, необхідні для того, щоб бути суб'єктами демократії та інтегруватись у суспільство (бути активними як у громадянському суспільстві, так і на ринку праці) [15, с. 22].

Загалом відбувається переосмислення ролі молоді у процесах розвитку суспільства в глобальному і локальному масштабах. Актуалізується роль молоді в розвитку сучасних міст як «перетворювача» (youth reinventing the city), зокрема під час розбудови «розумної» економіки, реалізації стратегії сталого розвитку міст та участі в урбаністичному плануванні, створенні значимих цінностей для міста.

Дослідники констатують, що місто, яке є центром молодіжного і студентського життя, вважається містом з багатим інтелектуальним потенціалом, містом, де відтворюється людський капітал, містом можливостей, де народжуються і розвиваються нові сміливі ідеї та проекти. Погляд на місто як місце концентрації талановиті та успішної молоді вимагає особливої уваги до творення, облаштування відповідних якісних життєвих просторів та окреслення просторових бар'єрів, з якими молоді люди зіштовхуються у процесі їх переходу від дитинства до дорослого життя. Зокрема, міське середовище має бути таким, куди молодь прагне приїхати, жити і працювати. Отже, молодіжне середовище міста має бути здатним забезпечувати «повсякденну впевненість» молодих людей, а також підтримувати їхню культурно-творчу діяльність.

Примітно, що виявлення взаємозв'язків міста та молоді дотичні до проблем із дослідження ефектів територізації, детериторізації і ретериторізації. Своєрідним аналітичним інструментом, що дозволяє критично висловлюватись про місто, трансформувати його, долати відчуженість, зрушувати границі межі просторів, є залучення молоді до публічного управління. Зацікавленість у просторовому розвитку міста виявляється, зокрема, у питаннях «виробництва соціального простору» для громадської діяльності.

Слід зазначити, що у місті, де соціалізація молоді за допомогою освіти і роботи є неефективною та такою, що не відповідає вимогам часу, вулиці та майдани можуть стати культурною ареною, на якій молоді люди будуть боротися проти домінуючих застарілих культур. Такий фокус у розумінні міської молоді висвітлює теоретичну складність, з одного боку, поняття міста через необхідність окреслення можливих розривів і «місць збирання» міських просторів, з іншого – молоді як монолітної соціальної категорії.

У фокусі дослідницьких інтересів про міську молодь перебувають різноманітні культурні рухи, орієнтовані на творче втручання в урбаністичний простір (через вуличне мистецтво, еко-акції тощо). Так, паблік-арт розглядається не просто як «мистецтво у місті», а інструмент розвитку самосвідомості міської молоді відносно їхніх цілей і цінностей. Прикладом тут може бути молодіжний рух Set/Setal у Дакарі на початку 1990-х років, проаналізований Мамаду Діуф [8]. У русі брали участь різні соціальні групи молоді (студенти, безробітні, члени опозиційних політичних партій), яких об'єднувало бажання протидіяти деградації навколишнього середовища та ідеї «очищення» – політичного, культурного тощо. Учасники руху впорядковували вулиці, парки, прикрашали їх арт-об'єктами. Створювані ними мурали також містили і продуктивні моменти в побудові нової історичної пам'яті, адже звертались до історичних постатей, закарбованих у колективній пам'яті. Рух звертався і до соціальних вимірів «чистоти» вулиць, влаштовуючи акції проти корупції, проституції, злочинності (боролись із вуличними злочинцями, неформальною торгівлею, влаштовували «облави» на повій, питуці заклади тощо). У результаті з вуличного хаосу витворюється своєрідним чином впорядкована «територія сусідства» (neighborhood). Таким чином, цей молодіжний рух за очищення вулиць є прикладом переозначення простору щодо виявлення соціоспроможності (sociability) у міських локаціях. Водночас простір вулиці постає як місце перевироблення міської молоді.

Слід зазначити, що такий молодіжний рух мав ознаки й агресивного втручання у домінуючі соціально-політичні практики. Мамаду Діуф звертає увагу на «руйнівну лють» молоді у їхніх прагненнях змін на краще, що втілювались у страйках, демонстраціях, під час чого студенти, безробітні, маргінальні групи знищували символи і знаки офіційної влади у місті. Загалом цей рух може бути прикладом урбаністичних втручань молоді, що призводить до соціокультурної деретериторизації та ретериторизації міста.

Досвід міст показує, що громадські «низові» ініціативи є важливим інструментом для змін не тільки міського простору, а й суспільства, який здатний вирішити соціальні і політичні питання, сформував нову свідомість небайдужого мешканця міста і країни. За кожною невеликою ініціативою стоїть зміна, яка призводить до нової активності і подальшої урбан-трансформації. Важливо це і для індустриальних міст України, що перебувають на етапі урбан-трансформацій пострадянських просторів. І саме молодь, не обтяжена радянським минулим, здатна виробляти новий унікальний досвід культурного активізму, стати креативним соціальним капіталом міст.

Слід зазначити, що урбан-філософські інтерпретації молодіжних просторів, з одного боку, пропонують теоретичні пояснення міського простору крізь призму повсякдення молоді, з іншого – у процесі розуміння молодіжних урбан-практик відкриваються нові епістемологічні можливості в окресленні міських просторів, потенційно спроможних до перетворення. Так, спостерігаємо, як молодь об'єднується навколо ідей, що змінюють міське середовище. Зокрема, популярності набувають локальні урбан-дії з перепланування публічних просторів на рівні вулиці, будинку, що здійснюються із широким залучення мешканців. Ідеться про так званий «тактичний урбанізм» (tactical urbanism) [13].

Молодь може бути екологічно проактивною [9, с. 16], оскільки молоді люди більше обізнані у нових технологіях, вони можуть бути навчені і брати участь і міських проектах зі зменшення наслідків зміни клімату (таких, як імплементація екологічно чистих технологій, еко-модернізація інфраструктури тощо). Еко-компетенція молодіжних рухів поширюється і на стратегії щодо реалізації соціальних та економічних прав, зокрема права на екологічно чисте житло, навколишнє середовище, охорону здоров'я, освіту та ін. Молодіжні втручання у міський простір виявляються через активність в озелененні і прибиранні міських територій, а також у створенні «зелених команд» [9, с. 17], які пропону-

ють професійні послуги з навчання та розвитку еко-бізнесу. Безперечно, що подібні молодіжні урбан-практики мають неабияку цінність з погляду «людських інвестицій» у місто.

Проведений філософсько-урбаністичний аналіз засвідчив, що:

1) постмодерна концептуалізація просторової різноманітності актуалізує інклюзивні параметри присутності молоді у місті; повага до різноманітності як конструкт сучасного міського простору передбачає розгортання урбан-локацій, у яких можливим є вияв творчої суб'єктності молоді;

2) статус молоді у місті як носія нової культурної реальності формує теоретико-епістемологічний виклик традиційній теорії простору; на основі різних позицій молоді у місті, її ставлення до урбан-середовища формується потреба у застосуванні пізнавальних процедур об'єктивного та суб'єктивного врахування впливу молоді на міську динаміку, тим самим забезпечуючи більш цілісне уявлення про багатоманітність форм міського життя;

3) молодіжно чутливі практики/молодіжні рухи орієнтовані як на об'єктне «право міста» (право бути присутнім), так і суб'єктне, проєктивне («простір відповідальності» – за міське середовище – екологічне, політичне, культурне тощо); молодь здатна виробляти унікальний досвід культурного активізму; молодіжні втручання у міський простір здатні привнести нові смисли, значущі цінності для міста, можуть ідентифікуватися як креативний соціальний капітал міста.

Філософсько-урбаністичне відтворення молодіжних моделей життєвого простору міста, на нашу думку, потребує подальшого поглибленого дослідження. Перспективи подальших розвідок можуть бути пов'язані з концептуалізацією молодіжних урбан-просторів у широкому діапазоні – від безпечності до креативності.

Література

1. Гапон Н.П. Соціально-філософські проблеми гуманізації соціального простору міста / Н.П. Гапон // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – С. 28–31.
2. Делія О.В. Категорії концепту «середовище»: теоретичний аналіз / О.В. Делія // Інвестиції: практика та досвід. – 2016. – С. 92–95.
3. Кремень В.Г. Категорії простір і середовище: особливості модельного подання та освітнього застосування / В.Г. Кремень, В.Ю. Биков // Теорія і практика управління соціальними системами. – 2013. – № 2. – С. 3–16.
4. Лефевр А. Социальное пространство / А. Лефевр // Неприкосновенный запас. – 2010. – № 2 (70). – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.nlobooks.ru/rus/nz-online/619/1760/1761/>.
5. Фесенко Т.Г. Управління архітектурою проектних дій державної програми (на прикладі цільової програми «Молодь України») / Т.Г. Фесенко, Г.Г. Фесенко // Управління проектами та розвиток виробництва. – 2016. – № 1 (57). – С. 86–106. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pmdp.org.ua/index.php/ua/2016/1-57-2016?id=1440>.
6. Amin A. Cities: reimagining the urban / A. Amin, N. Thrift. – London : Polity Press, 2002. – 192 p.
7. De Coninck-Smith N. Children and Youth in Public Making Places, Learning Lessons, Claiming Territories / N. De Coninck-Smith, M. Gutman // Childhood. – 2004. – № 11 (2). – P. 131–141.
8. Diouf M. Wall Paintings and the Writing of History: Set/Setal in Dakar / M. Diouf // GEFAME: Journal of African Studies. – 2005. – Vol. 2. – № 1. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=gefame;view=text;rgn=main;idno=4761563.0002.102>.
9. Inclusive Cities. Toward gender equality, youth empowerment, and non-discrimination // Discussion Paper. – 2015. – № 8. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://unhabitat.org/inclusive-cities-toward-gender-equality-youth-empowerment-and-non-discrimination-discussion-paper-8/>.
10. Massey D. For Space / D. Massey. – London : SAGE Publications, 2008. – 222 p.

11. O'Brien M. Children's Independent Spatial Mobility in the Urban Public Realm' / M. O'Brien, D. Jones, D. Sloan and M. Rustin // *Childhood*. – 2000. – № 7 (3). – P. 257–277.

12. State of the Urban Youth, 2010/2011: Levelling the Playing Field: Inequality of Youth Opportunity. – 2010. – Vol. 11. – 86 p.

13. Tactical urbanism. Short term action. Long term change [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://issuu.com/streetplanscollaborative/docs/tactical_urbanism_vol.1.

14. The Spaces of the Modern City: Imaginaries, Politics, and Everyday Life / ed. by Gyan Prakash & Kevin M. Kruse – Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2008. – 457 p.

15. Turk A. European Youth Capital and its link to the EU Youth Policy / Anja Turk, Magdalena Kurz; Editor: Anja Turk ; Institute MOVIT. – Ljubljana : Institute MOVIT, 2013. – 34 p.

16. Valentine G. Public Space and the Culture of Childhood / G. Valentine. – Burlington, VT : Ashgate Pub Ltd, 2004. – 133 p.

17. Verhoeven M. Urban Youth: Actors of Change: An Exploration Into Everyday Life of Deprived Urban Youth / M. Verhoeven, T. Davids, L. Schulp. – Nijmegen : Radboud University Nijmegen, 2007. – 151 p.

18. Youth and The City: Comparative Perspectives on Urban Space, Class, and Gender in Recife (Brazil), Hanoi (Vietnam), and Lusaka (Zambia) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.wilsoncenter.org/event/youth-and-the-city-comparative-perspectives-urban-space-class-and-gender-recife-brazil-hanoi>.

19. Youth empowerment for urban development. Mainstreaming Youth in UN-Habitat Programmes. – United Nations Human Settlement Programme (UN-Habitat), 2012. – 46 p. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.youthpolicy.org/library/documents/youth-empowerment-for-urban-development/>.

Анотація

Фесенко Г. Г. Міський простір у філософсько-урбаністській традиції. – Стаття.

У статті здійснено огляд урбаністичних практик молоді у контексті модерних і постмодерних теорій простору. Досліджено особливості культурної присутності молоді в урбанізованому просторі. Проаналізовано топоси міста з урахуванням специфіки виявлення молодіжної суб'єктності. Молодіжні рухи презентовані як просторова відповідь на сучасні виклики урбанізації. Пропонується нове вирішення проблеми ідентифікації міських просторів через експлікацію особливостей присутності молоді на урбанізований простір. Молодь постає не лише як об'єкт особливої турботи у просторі міста, а й як активний суб'єкт просторового творення. Розглядаються концептуальні параметри нового етапу творчого включення молоді до міста. Окреслюються евристичні можливості про-

активних практик молоді для урбаністики через перспективу формування інклюзивного міста, а також концептуального проектування «нової культурної реальності».

Ключові слова: місто, молодь, простір, середовище, урбаністичні тенденції, суб'єкт.

Аннотация

Фесенко Г. Г. Молодежное пространство в урбан-фило-софской традиции. – Статья.

В статье произведен обзор урбанистических практик молодежи в контексте модернистских и постмодернистских теорий пространства. Исследованы особенности культурного присутствия молодежи в урбанизированном пространстве. Проанализированы топосы города с учетом специфики выявления молодежной субъектности. Молодежные движения представлены как пространственный ответ на современные вызовы урбанизации. Предлагается новое решение проблемы идентификации городских пространств через экспликацию особенностей присутствия молодежи в урбанизированном пространстве. Молодежь выступает не только как объект особой заботы в пространстве города, но и как активный субъект пространственного творчества. Рассматриваются концептуальные параметры нового этапа творческого включения молодежи в город. Определяются эвристические возможности проактивных практик молодежи для урбанистики в перспективе формирования инклюзивного города, а также концептуального проектирования «новой культурной реальности».

Ключевые слова: город, молодежь, пространство, среда, урбанистические тенденции, субъект.

Summary

Fesenko G. G. Youth space in the urban-philosophical tradition. – Article.

The article deals the review of the urban experience of young people in the context of modern and postmodern theories of space. The characteristics of cultural presence of youth in an urban space are investigated. The city toposes analyzed taking into account the specificity of detection of youth subjectivity. Youth movements are presented as a spatial response to the current challenges of urbanization. It proposed a new solution to the problem of identification of urban spaces through the explication of features youth presence in an urban space. Young people considered not only as an object of special care in the city space, but also an active subject of spatial creativity. The conceptual parameters of a new stage of creative inclusion of young people in the city are considered. The heuristic possibilities of proactive practices for urban youth are defined in term of forming the inclusive city, and also the conceptual design of the “new cultural reality”.

Key words: city, youth, space, environment, urban trends, subject.

УДК 141.330.7

*М. А. Халиман
аспірант кафедри
Запорозького національного університета*

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ ПРОТИВОСТОЯНИЕ КАК ОСНОВА СОВРЕМЕННОГО ГЕОПОЛИТИЧЕСКОГО ПЕРЕФОРМАТИРОВАНИЯ

Анализируя процессы социально-политического развития современного мира, можно отметить тенденцию усиления идеологических и мировоззренческих мотивов в геополитическом переформатировании мира. В связи с этим актуальным и своевременным выступает изучение проблемы мировоззренческого противостояния в мировом общественно-политическом процессе. В современном социуме противоречия между социокультурными системами обусловлены, в том числе, и противоречиями их мировоззренческих комплексов, они могут создавать ситуации значительной социальной напряженности. Решение этих противоречий путем балансирования интересов и компромиссов оказывается иногда трудной задачей. Это также вызывает интерес к исследованию роли мировоззренческих факторов в процессах геополитического переформатирования.

В последнее время в научной литературе доминировали два взгляда на перспективы мирового геополитического переформатирования. Ф. Фукуяма выступил с мнением о завершении мировых противостояний и безусловном преимуществе либеральных ценностей. Мировая трансформация должна была, по его мнению, приобрести масштабы «конца истории». В противоположность этому, С. Хантингтон отрицал возможность «автоматической» победы либеральных ценностей, считая, что мировоззренческие системы, которые образуют основу мировых «цивилизаций», являются устойчивыми, и в перспективе мир будет расколот на сферы, где эти мировоззренческие системы являются господствующими. Доктрины С. Хантингтона и Ф. Фукуямы получили широкую огласку, положив начало дискуссии о путях развития постбиполярного мира и предоставив ей определенные концептуальные рамки. В частности, проблемы геополитического переформатирования и роли в нем факторов, которые так или иначе можно отнести к мировоззренческим, рассматриваются в работах Д. Гусева [1], Л. Кирьянова, А. Мазурина [2], И. Медведько [3], Д. Попова [4], К. Сигидуса [5], М. Шульгина [6] и др.

Целью данной статьи является исследование роли мировоззренческого фактора в современном геополитическом переформатировании постбиполярного мира и определение основных направлений мировоззренческих изменений, которые выступают движущими силами этого процесса.

Можно констатировать, что роль мировоззренческих факторов в геополитическом переформатировании мира растет с момента перехода человечества от Нового до Новейшего времени. Уменьшение роли противостояния мировоззрений в мировой политике XIX века было скорее видимостью, обусловленной исторически временным господством на международной арене стран европейской цивилизации, в которых, временное господство приобрела либеральная идеология. Это обеспечивало единство дискурса и отсутствие острого противостояния по мировоззренческому признаку. Историческая и политическая динамика мыслились как борьба сил цивилизации и варварства на международной арене, продвижение либерального прогресса внутри стран цивилизации. Уже в начале XX столетия эта ситуация осложняется из-за обострения идеологического противостояния в странах Европы, которое впоследствии приобрело непримиримые формы.

Роль мировоззренческих факторов геополитического переформатирования мира растет, и можно предположить, что XXI век будет ареной нового геополитического столкновения, которое будет определяться еще более острым и

диверсифицированным мировоззренческим противостоянием. Это противостояние будет обусловлено не противостоянием «систем» (противостоянием внутри западной культуры), а противостоянием различных по мировоззренческим основам традиционных культур.

Говоря о мировом характере современной цивилизации, мы имеем в виду два ее аспекта. Во-первых, это охват всего мира западной культурой. Длительное доминирование стран Запада в политике, мировой экономике, научно-технической сфере, эффективность западных общественных институтов, привлекательность западного образа жизни с его системой ценностей способствуют распространению западных культурных стандартов и их более или менее глубокой адаптации практически во всех регионах мира. Во-вторых, такое распространение происходит, исходя из новых возможностей в области коммуникации, которые предоставляет обществу прогресс электронных информационных сетей. Культурный диалог становится всеобъемлющим и непосредственным. Он приобретает ряд новых черт. Например, если в предыдущие исторические эпохи массы людей могли узнавать о системе взглядов своих мировоззренческих оппонентов преимущественно в интерпретированном, переосмысленном виде (через пропаганду или национальную систему образования), то сейчас увеличивается количество непосредственных контактов представителей различных мировоззрений, появляется возможность свободного получения практически безграничного количества информации. Такие возможности предоставляет сама архитектура так называемой Web 2.0 – Интернет социальных сетей, когда электронные сети представляют собой платформу для свободной активности пользователей. Эпоха интерактивных коммуникаций превращает мир в так называемую «глобальную деревню», где расстояния уже не являются препятствием для коммуникации.

В результате роста плотности контактов в масштабах мира мы можем наблюдать ситуацию возникновения сложного, многослойного мировоззренческого противостояния. Первым таким слоем является мировоззренческое противостояние в рамках самого западного общества, где актуализируется вопрос очередной общественной трансформации. Вторым слоем является мировоззренческое противостояние культуры Запада и других локальных культур, системы ценностей и традиционные устои жизни которых конфликтуют с западными стандартами. Третьим слоем является мировоззренческое противостояние локальных культур с культурой Запада в рамках самих западных обществ. Миграция населения и попытка построения мультикультурального общества в странах Европы создали ситуацию кросс-культурного пастыша, культурной мозаики, в рамках которой возможны ситуации мировоззренческих конфликтов и идейного противостояния. Четвертым слоем являются мировоззренческие конфликты и противостояния в рамках самих локальных культур, инспирированные их внутренней трансформацией, ломкой традиционных отношений под влиянием интеграции в глобализованную мировую систему взаимодействия.

Политическое противостояние имеет комплексный характер, где переплетаются экономические интересы, интересы регионов и социальных групп, меньшинств и др. Трактовка политического размежевания с точки зрения различий в интересах такого рода не является полной. Политическое размежевание по принципу интересов является «нижним» уровнем политической борьбы в обществе и отно-

сительно легко решается. Вряд ли открытые формулировки экономического интереса той или иной группы могут стать предметом такого обострения конфликта, в ходе которого массы людей могут предполагать возможность дискриминации или даже физического уничтожения оппонентов. Другой характер приобретает конфликт мировоззрений, где комплекс социально-экономических противоречий может присоединяться к определенной ценностной основе и приобретать более затяжной характер противостояния.

Мировоззренческое противостояние, которое формируется на базе проблемы сосуществования сложившихся миграционных сообществ в инокультурном обществе, фокусирует на себе ряд особенностей:

- мировоззренческое противостояние является проявлением кризиса проекта глобализации по обустройству мирового сообщества на основе либеральных ценностей в будущем;

- мировоззренческое противостояние является кризисом концепции «общества всеобщего благосостояния», построенной на идее социального равенства и ответственности, что предполагает взаимность в отношениях общества и получателя социальных трансфертов, тогда как представители неинтегрированных меньшинств выступают только получателями (реципиентами) социальных трансфертов, подрывая социальную стабильность.

В геополитическом измерении мировоззрение «новых левых», а также сама ситуация мировоззренческого противостояния имеют ряд последствий. «Авторитарная культура» отрицает национальные или государственные границы. Общества стран Запада выступают проводниками и идейными носителями движений, выступающих за социокультурные преобразования в мировом масштабе. Сложившиеся стереотипы политического мышления заставляют положительно воспринимать любые виды насилия от «революционных» групп (не ассоциируются с традиционными институтами – государством, частной собственностью, церковью) и отрицают право на политическое насилие со стороны государства или общества, даже если это насилие было лишь реализацией их права на оборону. Такое восприятие формирует общественное мнение и заставляет правительства его учитывать. Мировоззрение «новых левых» лежит в основе современной политики мультикультурализма и миграции. В национальном единстве и сознании народов стран «первого мира» усматриваются проявления «авторитарного мышления», рецидивы мировоззренческой картины эпохи колониализма, угроза повторения нацистского опыта.

Мы считаем, что само существование глобальной культуры способствует тому, что мировоззренческий конфликт внутри западного общества транслирует ситуацию мировоззренческого противостояния на другие по мировоззренческим основам культуры и системы ценностей общества, превращая эту ситуацию на многослойную и придавая ей характер сложно разрешимой.

В других культурах западный мировоззренческий конфликт является внешним вызовом. Он переосмысливается и приобретает иные черты и иное звучание в зависимости от локальных социокультурных особенностей. Следуя теоретико-методологическим принципам схемы С. Хантингтона, мы должны искать конфликты на границах цивилизаций, между которыми должны происходить столкновения глобального цивилизационного конфликта. Но рассмотрение современной геополитической ситуации указывает нам, что мировоззренческие разломы, которые приводят к цивилизационным конфликтам, и столкновения мировоззренческих систем, возникающие внутри цивилизаций, есть их реакцией на глобальные мировоззренческие вызовы. Мы выделим три региона мира, где мировоззренческое противостояние стало ведущим фактором геополитического переформатирования, вытеснив более традиционные политико-экономические факторы.

Едва ли не самым острым в современную эпоху является мировоззренческое противостояние собственно в мусульманском мире. Анализируя его содержание и значение,

следует отметить, что в современный период мы имеем дело с перерожденной исламской доктриной. Как и в случае с трансформацией постсоветского пространства, глобальный характер современной западной культуры приводит к ситуации, когда ее распространение провоцирует у не-западных обществах возникновение новых общественных течений, мировоззренческая основа которых является превращенной – она не является результатом органического внутреннего развития их культур и традиционных мировоззрений. В то же время она не является и частью западного мировоззренческого дискурса. Мы имеем дело с парадоксальными, часто причудливыми (под определением «причудливый» мы понимаем противоречивое сочетание разнородных элементов) реакциями никак западных обществ на внешние экономические, политические, культурные, интеллектуальные вызовы.

Возникновение новых версий ислама является едва ли не самым характерным примером таких реакций. Историческая динамика интеллектуального процесса на территориях мусульманского мира такова, что первый этап его модернизации в начале – середине XX века проходил под знаком светской модернизации. Как видно, этот процесс базировался на адаптированных версиях западных («первого» и «второго» миров) идеологий: пантюркизма в Турецкой Республике, «белой революции» в Иране, арабского социализма (идеология Партии арабского социалистического возрождения (БААС)) в большинстве арабских стран.

Идеология пантюркизма, которая была мировоззренческой основой реформ Ататюрка в Турции, основывалась на национализме и этатизме, будучи в определенной степени близкой к крайне правым движениям в Европе, а также в их модернизационных проектах, осуществлялась в азиатских республиках СССР. По времени своего оформления и по содержанию (последовательная трактовка государственного национализма, его сочетание с программой светской модернизации) программа преобразований в Турции была весьма оригинальным произведением турецкой политической мысли, которое долгое время вынашивала программу радикальной модернизации страны. Идеология «белой революции» в Иране была довольно похожей с турецкой. С тем исключением, что она проводилась в послевоенное время и «сверху», что обуславливало акценты на культурные и экономические преобразования при сохранении консервативной политической системы. Идеология арабского социализма делала упор на построении де-факто светских государств с использованием опыта советской общественной модели. Только страны Персидского залива реализовывали модель консервативной модернизации, сочетающей сохранение традиционного порядка в политике, социальных отношениях, культуре и господство радикальной версии ваххабитского ислама.

В первое время своего осуществления все три модели имели общие черты: они реализовывались в аграрных обществах, которые находились на достаточно низком уровне общественного развития. В странах практически отсутствовало гражданское общество. Действия реформаторов были не ответом на запросы общества, которое было почти полностью только объектом осуществления политики, а не его субъектом. По мере продвижения социальных и культурных реформ формировался гражданский дискурс, рос общественный спрос на их мировоззренческое осознание, а впоследствии и на формирование мировоззренческой альтернативы.

Как показал опыт, модернизация делала мусульманские страны социально и политически нестабильными. В идейной плоскости это практически всегда значило выработки альтернативной мировоззренческой позиции на основе актуализации радикальной трактовки ислама. Впервые это произошло в шиитском Иране, где при шахском правлении была сформирована широкая и достаточно пестрая оппозиция, которая включала спектр мнений в широком диапазоне идей и мировоззрений – от радикально демократических до исламистских. Перехват политической инициативы

радикальным духовенством и преобразование революции усилили исламскую составляющую мировоззренческих установок населения. Высшее шиитское духовенство во главе с аятоллой Хомейни сформировало идейную платформу, которая базировалась на мировоззрении, приемлемом широким слоям населения страны. Его основой была идея «Исламской Республики» – модернизированного государственного строя, где республиканский принцип сочетался с теократическим. В странах арабского мира противостояние между официальной националистической идеологией, светским мировоззрением, на котором она основана, и оппозиционной идеологией, которая опиралась на мнение масс, было длительным. Как показывает опыт событий Арабской весны, в арабских странах распространены идеологии крайнего исламизма и исламского фундаментализма, которые опираются на традиционное мировоззрение масс. В арабских странах в течение последних пятидесяти лет сформировались социальные слои, которые поддерживают политику модернизации и светские политические режимы. Их численность и влияние ограничено, а социально-экономическая ситуация (низкие темпы экономического роста и высокие темпы прироста населения) способствует распространению именно радикального исламизма.

Радикальный ислам в среде мусульман-суннитов получает форму различных версий фундаменталистской идеологии. В мировоззренческой основе фундаментализм объявляет своей целью возвращение к ценностям раннего ислама, представляя себя как исламское возрождение.

Внутренняя логика исламской доктрины несет в себе огромный заряд экспансии. Мировоззрение фундаментализма требует утверждения политического господства собственной религиозной группы и осуществление широкой программы социальных реформ, направленных на реализацию исламского общественного идеала (например, введение шариатских судов). В качестве примера экспансивности фундаменталистского мировоззрения можно привести Таиланд. Эта страна традиционно относится к числу буддистских по своей культуре. Как страна буддистской культуры Таиланд получил название «страна улыбок» или «страна оранжевых накидок». Внутренняя логика и содержание буддистского мировоззрения не способствуют проявлению радикальных форм агрессии. Эта же страна не является арабской по своему этническому составу. Однако тенденция обострения положения с мировым терроризмом в последнее время отразилась и на Таиланде. В 2006–2007 годах и в 2015 году местные исламисты (представители мусульманского меньшинства из южных штатов страны) организовали серию взрывов, пытаясь тактикой массового террора добиться предоставления независимости своим территориям.

Современный процесс геополитического переформатирования мира имеет одним из своих движущих факторов мировоззренческое противостояние, которое имеет место одновременно в ключевых регионах мира. Глобализация мира и информационных потоков создает ситуацию многослойного, в том числе и мировоззренческого, противостояния, которое приобретает глобальное информационное звучание и влияние. Западная культура в условиях глобализации является господствующей, она ретранслирует собственный мировоззренческий дискурс на другие регионы, создавая ситуации мировоззренческого противостояния.

Литература

1. Гусев Д.В. Эсхатологические мотивы в концепции конца истории Ф. Фукуямы / Д.В. Гусев // Наука и современность. – 2010. – № 3. – С. 15–20.
2. Кирьянова Л.Г. Теории глобализации в контексте постклассической парадигмы / Л.Г. Кирьянова, О.А. Мазурина // Известия Томского политехнического университета. – 2007. – Вып. 311. – № 7. – С. 115–120.

3. Медвецкий И. Универсализм чи протистояння цивілізацій: Ф. Фукуяма, С. Гантінгтон / І. Медвецький // Університетська кафедра. – 2016. – № 5. – С. 25–38.

4. Попов Д.Г. Локальные цивилизации и цивилизационные противоречия: опыт постглобализации / Д.Г. Попов // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2009. – № 111. – С. 122–128.

5. Сигідус К. Українська криза в контексті концепції зіткнення цивілізацій Самуеля Ф. Хантінгтона / К. Сигідус // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. – 2015. – Вип. 98. – С. 377–383.

6. Шульгіна М.В. Хантінгтон як фундатор цивілізаційної геополітики / М.В. Шульгіна // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2012. – Вип. 4(3). – С. 116–121.

7. McLuhan M. Understanding media: the extensions of man / M. McLuhan. – London : Sphere Books, 1967. – 382 p.

Аннотация

Халиман М. А. Мировоззренческое противостояние как основа современного геополитического переформатирования. – Статья.

Статья посвящена проблеме мировоззренческого противостояния. Дается анализ сущности, атрибутов, проявлений мировоззренческого противостояния в современном мире. Автор отмечает, что мировоззренческое противостояние выступает одним из движущих факторов процесса геополитического переформатирования современного мира. Глобализация мира и информационных потоков создает ситуацию многослойного, в том числе и мировоззренческого, противостояния, которое приобретает глобальное информационное звучание и влияние на современном этапе. Западная культура в условиях глобализации является господствующей, она ретранслирует собственный мировоззренческий дискурс на другие регионы, создавая ситуации мировоззренческого противостояния.

Ключевые слова: мировоззренческое противостояние, геополитическое переформатирование, фундаментализм, глобализация.

Анотація

Халіман М. А. Світоглядне протистояння як основа сучасного геополітичного переформатування. – Стаття.

Статтю присвячено проблемі світоглядного протистояння. Подано аналіз сутності, атрибутів, проявів світоглядного протистояння у сучасному світі. Автор зазначає, що світоглядне протистояння є одним із рушійних факторів процесу геополітичного переформатування сучасного світу. Глобалізація світу й інформаційних потоків створює ситуацію багатопланового, зокрема і світоглядного, протистояння, яке набуває глобальне інформаційне звучання і вплив на сучасному етапі. Західна культура в умовах глобалізації є панівною, вона ретранслює власний світоглядний дискурс на інші регіони, створюючи ситуації світоглядного протистояння.

Ключові слова: світоглядне протистояння, геополітичне переформатування, фундаменталізм, глобалізація.

Summary

Khaliman M. A. Worldview confrontation as the basis of modern geopolitical rearrangement. – Article.

The article deals with the problem of ideological confrontation. The analysis of the essence, attributes and manifestations of ideological confrontation in the world today is given. The author notes that the ideological confrontation is one of the driving forces of the process of geopolitical reformatting of the modern world. World and information flows globalization creates a situation of multi-layer, including ideological, opposition, which acquires global information and sound influence on the modern stage. Western culture in the context of globalization is dominant, it retransmits its own ideological discourse to other regions, creating a situation of ideological confrontation.

Key words: ideological confrontation, geopolitical reformatting, fundamentalism, globalization.

УДК 1.091

Чжань Сінь
аспірант

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ФІЛОСОФІЯ І РЕЛІГІЯ У НАУКОВІЙ СПАДЩИНІ ОРЕСТА НОВИЦЬКОГО

Потреба відродження української духовної спадщини висуває нові завдання для сучасної філософської науки. За останній час відкрито багато імен мислителів, філософська спадщина яких не вивчалась майже весь радянський період. Намагання сучасних дослідників висвітлити певні сторінки української історії філософії були досить вдалим і повернули суспільству забуті імена представників академічної філософії, серед яких чільне місце посідає перший професор філософії університету Св. Володимира Орест Маркович Новицький (1806–1884). Філософська спадщина О. Новицького складається з величезної кількості праць, які мають особливу актуальність для розвитку сучасної української філософської думки, зокрема щодо питання духовного життя особистості і розвитку духовної культури суспільства.

Вивченню філософської спадщини представників київської академічної філософії за останні десятиріччя було присвячено значну кількість монографій, наукових статей, кандидатських і докторських дисертацій. Аналіз київської академічної традиції філософування ми зустрічаємо у працях О. Абрамова, Г. Апанасенко, А. Арістової, Т. Багрії, І. Бичка, Е. Гайдади, В. Горського, В. Думцева, С. Єлістратова, М. Кашуби, І. Кондратьєвої, С. Кримського, Н. Куценко, Л. Кудрик, І. Кузнецова, С. Кузьміної, Ю. Кушакова, М. Лука, Н. Мозгової, І. Огородника, Р. Пітча, В. Плужник, С. Пухно, Ю. Рождественського, О. Сарапіна, А. Тихолаза, М. Ткачук, Ю. Федіва, В. Федулової, І. Фицика, В. Шинкарука та багатьох інших.

У своїх наукових працях учені здійснили певні кроки у вивченні спадщини київської академічної філософії у галузі етики, філософської антропології, гносеології, психології, філософії історії, біографії і педагогічної спадщини українських філософів.

Предметом спеціального історико-філософського дослідження наукових праць О. Новицького стала кандидатська дисертація Г. Апанасенко. Свою наукову роботу дослідниця присвятила вивченню філософських поглядів О. Новицького щодо сутності предмету філософії та проблеми періодизації історико-філософського процесу. Вчена зосередила увагу на вирішенні мислителем проблеми співвідношення філософії та релігії, віри та знання і встановила, що О. Новицький намагався поєднати віру та розум, філософію та релігію. На підставі аналізу праць філософа вона робить висновок, що О. Новицький сприяв становленню української історико-філософської науки, працював над створенням категоріального апарату, запропонував авторську схему періодизації історії філософії, зробив значний внесок у розробку теоретичних основ і принципів історико-філософської науки, а також розуміння історико-філософського процесу [1, с. 5].

Цілісним дослідженням історико-філософської спадщини філософів Київської духовної академії та Університету Св. Володимира, на нашу думку, є докторська дисертація і наукові праці М. Ткачук, яка визначила поняття і функції академічної філософії, виявила специфіку та основні етапи становлення академічної філософії у київській регіональній субкультурі, з'ясувала особливості розвитку академічної філософії у Києві. Особливу увагу дослідниця приділяє О. Новицькому і обґрунтовує думку, що перші спроби творчого осмислення історико-філософської концепції Г. Гегеля на теренах Російської імперії належать О. Новицькому та С. Гогоцькому. Таким чином, учена акцентує на значущості праць О. Новицького для становлення української духовної академічної філософії, розбудови теорії, методології, історіографії історії філософії [2, с. 28–29].

Вдалою спробою комплексного вивчення філософської спадщини найвідоміших представників Київської духов-

ної академії, на наш погляд, є наукова монографія сучасного українського філософа Н. Мозгової «Київська духовна академія, 1819–1920: Філософський спадок», яка відкрила нову сторінку філософських поглядів О. Новицького і докладно проаналізувала біографію філософа, його релігійно-навччі твори, підручники з психології та логіки [3, с. 215].

Сучасні дослідники становлення та розвитку української філософської думки відзначають потужний вплив ідей представників німецької класичної філософії на історико-філософську концепцію українських учених зазначеної доби. Такий погляд підтримують Ю. Федів та Н. Мозгова, але визнають, що праці О. Новицького цілком самостійні і вартісні, а в питанні розуміння мислителем суті і завдань філософії дуже важко виокремити чийсь безпосередній вплив, тому що тут відчувається і Е. Кант, і Ф. Фіхте, і Ф. Шеллінг, і Г. Гегель. [4, с. 312]. До них приєднується В. Горський, який обґрунтовує вплив філософії Г. Гегеля на творчість усіх представників Київської релігійно-філософської школи [5, с. 37].

Дослідник розвитку освіти і педагогічної думки на Переяславщині Т. Багрії відзначає внесок О. Новицького в розвиток духовно-морального виховання особистості через впровадження у навчальний процес Переяславського колегіуму розроблених філософом навчальних посібників, курсів лекцій, проповідей. На думку Т. Багрії, у наукових працях О. Новицького є цікаві ідеї щодо формування світогляду та духовного розвитку особистості, які інтегрують і реалізують виховні завдання вищої школи [6, с. 60].

Сьогодні актуальним проблемам духовного життя особистості присвячено багато робіт сучасних науковців, але вивчення філософської спадщини О. Новицького відкриває нові, недостатньо досліджені сторінки історії становлення української науки і поглядів представників тієї доби на процес формування особистості людини.

Метою статті є вивчення філософських поглядів О. Новицького на проблему духовного життя особистості в умовах розвитку академічної освіти в Україні на основі аналізу наукової спадщини вченого.

Формування філософських поглядів ученого на проблему духовного життя особистості почалося, на думку самого філософа, ще у сім'ї. У своїй біографії, яку опублікував відомий історіограф і професор Університету Св. Володимира В. Іконніков, О. Новицький пише, що «початкову освіту ... отримав у домі своїх батьків. У канікулярний час з ним вели заняття старші брати, бувши спочатку в семінарії, а потім один за одним зараховані до Київської духовної академії в 1 і 3 курси. Решту часу батько сам навчав його, особливо мові латинській» [7, с. 490].

Уже в 10 років його віддали в духовне училище м. Острогу, а після смерті батька опіку над ним узяв старший брат, який був волинським кафедральним протоієреєм. За роки навчання в Острозькому училищі і семінарії О. Новицький став першим учнем і був направлений до Київської духовної академії, де став студентом п'ятого курсу. Тут на нижчому відділенні він слухав лекції із філософії на латині у доктор богослов'я, протоієрея І. Скворцова. Богослов'я читав архімандрит Смарагд (Крижанівський) – ректор Академії. Потім його змінив новий ректор – архімандрит Інокентій (І. Борисов). Лекції з логіки вів бакалавр В. Карпов. Церковний словесності навчав молодий і талановитий Я. Амфітеатров [3, с. 49].

Відома дослідниця становлення та розвитку Київської духовної академії професор М. Ткачук у своїй праці «Філософська спадщина Київської духовної академії: стан і перспективи дослідження» зазначає, що навчання у духовній

семінарії, а потім в Академії вплинули на формування філософських поглядів О. Новицького на релігію, тому ще у той час уже був поширений «духовно-академічний тип філософування», який «постає досить своєрідним феноменом на межі спекулятивної філософії та ортодоксального богослов'я: якщо філософія намагається осягти вільним мисленням буття людини і світу, а богослов'я прагне розбудувати вчення про Бога на підставі закарбованого у Св. Письмі Слова Божого, то духовно-академічна філософія розуміє сам філософський шлях чистого мислення як піднесення до невичерпної скарбниці Одрокровення, знаходячи у ньому ключ до «таких таїн про Бога, світ і людину, до яких не лише не доходив людський розум у світі поганському, ні в релігії, ані в філософії, але до яких ніколи не може дійти власними силами» [8, с. 2].

Першою науковою роботою О. Новицького була магістерська дисертація «Про духоборців» (1832 р.), яка стала першим серйозним дослідженням вірувань, побуту та звичаїв духоборів. Тема на той час була дуже актуальною з огляду на стрімке поширення цього напрямку старого російського сектанства, який усе більше набирав рис європейського протестантизму. Пізніше філософ повернувся до цієї теми наприкінці життя, видавши у 1882 р. перероблене та доповнене дослідження із життя духоборів під назвою «Духоборці. Їхня історія і віровчення». В О. Новицького є також праця з релігієзнавчої проблематики «Про первинний переклад священного Писання слов'янською мовою» (1837 р.), в якій подано опис Іоакимівської Біблії 1558 р. та деяких інших рукописів, що зберігалися у ті часи в книгозбірниках Московської синодальної бібліотеки.

У бібліографічному словнику історика університету Св. Володимира В. Іконнікова зазначено, що О. Новицький «намагався простежити поступовий розвиток філософії у безперервному зв'язку з рухом понять релігійних, показати, як релігія взагалі, переходячи від нижчої системи до вищої, тим самим збуджує рух філософської думки і, навпаки, як філософія у своєму розвитку веде до подальшого розвитку релігії» [7, с. 515].

Щодо співвідношення філософії і релігії у науковій спадщині О. Новицького вчена-філософ Г. Апанасенко зазначає, що «будь-яка релігія, яка б вона не була, може мати у собі те, чого не має жодна філософія, і навпаки, філософія може займатися такими предметами, які не входять у коло релігії. Але, все ж таки, філософія і релігія за своїм основним змістом збігаються між собою, тому що обидві вони, і тільки вони одні, звернені до вищого надчуттєвого порядку речей, спільного для філософії та релігії. Справді, як тільки у людині пробуджується ідея святого, ідея релігії, яка є у її серці, то, за певним внутрішнім відчуттям, вона одразу ж визнає буття Верховної Істоти і вбачає її присутність у Всесвіті. Людина тоді ж визнає і свою залежність від Бога як і всього іншого, що її оточує. Тому людина ідеалізує Бога, вона не може не визнавати його за верховну причину усього, не визнавати за собою обов'язків по відношенню до Бога і не гадати про вічне життя у зближенні з Ним. Тому уявлення про світ і людину, про верховну сутність будь-якого буття і відношення до цієї сутності усього скінченного, більш-менш зрозумілі уявлення чи трохи спотворені знаходимо в релігіях усіх народів як один, усім притаманний зміст» [9, с. 149].

Порівняльний аналіз філософських поглядів на релігію Ф. Фіхте і О. Новицького у науковому дослідженні Г. Шпета показав, що «Новицький бачить завдання одкровення й усього того змісту, яким він наповнює це поняття, у пізнанні любові до Бога, а Фіхте зводить одкровення до пізнання духовного принципу морального закону». Таким чином, підсумовує Г. Шпет, «можна безумовно стверджувати, що філософія Фіхте мала вплив на Ореста Новицького, але Новицький не був фіхтіанцем у власному розумінні слова» [10, с. 222].

На думку О. Новицького, у різному ставленні релігії до філософії, заснованому на відмінності між природною і одкровенною релігіями, відкривається перша підстава для поділу всіх філософських учень на дві частини. Перша з

них – історія їхнього розвитку у світі давньоязичницькому, інша ж – історія у світі християнському. Між цими двома періодами, наголошує філософ, ми не повинні проводити чіткого хронологічного розмежування. Ми зараховуємо до історії стародавньої або язичницької усі філософські вчення, які розвивалися на Сході у греків і римлян, яким була чужа християнська релігія. Язичницька філософія розвивалась у взаємозв'язку з природною релігією. Християнська ж філософія – у вигляді божественного одкровення, що мало місце в народів християнських. Цим і позначені ці два види філософствування» [9, с. 145].

Досить цікавим у розвитку філософської думки, вважаємо, є визначення О. Новицьким трьох фаз і трьох ставлень до релігії. Фаза перша – філософія розвивається у межах релігії, але розглядає спільне з нею у своєму змісті і у свій особливий спосіб. Фаза друга – філософія відокремлюється від релігії, стає незалежною від неї. Фаза третя – філософія знову повертається до релігії, намагається примиритися з нею, визнати розумним те, що релігія визнає серцем, поєднати віру з довірою до самого розуму. Філософська роль релігії, по суті, має зводитись до права порушувати філософські питання, але не вирішувати їх за неї. Г. Шпет зауважує: «Дотикнувшись якимось до Гегеля, Новицький усе ж не зумів чи не захотів провести чіткого розмежування між вірою – розумом (Якобі) і чистим спекулятивним розумом (Гегель). Гегель, як відомо, і сам визнавав у себе деякі точки зіткнення з Якобі, але різко підкреслив і продовжував підкреслювати пункти відмінності» [10, с. 431].

Такий вплив філософії Г. Гегеля на погляди О. Новицького зазначають усі сучасні дослідники наукової спадщини О. Новицького, хоча визнають безперечну самостійність і новизну його праць [4, с. 331].

Філософія та релігія, згідно з поглядами О. Новицького, вступають у різні співвідношення. По-перше, релігія передує будь-якому духовному утворенню народу, тільки в ній і з неї виникають і мистецтво, і філософія. Потрібно зауважити, що філософія та релігія сходяться між собою за своїм основним змістом, але відрізняються за формою осягнення цього змісту. Релігія живе у переконаннях серця, а філософія – у поняттях розуму. Філософія мислить про Безумовне, але тільки мислить, а не веде до єднання із цим Безумовним. По-друге, філософія та релігія відрізняються також за значенням і гідністю. Яким би не було значення філософського знання і гідність самої філософії, віра, на думку О. Новицького, завжди вища від цього знання, а релігія – за філософією. По-третє, дух, за О. Новицьким, може звертатись до буття за трьома основними здатностями – почуттям, глуздом і розумом. Відповідно, буття, що мислиться, може поставати трояко. Спершу предмет філософії: «Я», що усвідомлює, усвідомлюване «не-Я» і перша причина того і другого – Бог – постають у єдності. Потім буття подає нам то один, то інший бік – то природа, то людина, то верховна причина постають відокремлено перед нашою свідомістю, щоб вона мала можливість докладніше і глибше осягнути їх. Зрештою, усі три моменти сходяться перед нашою свідомістю в одне буття – в один предмет філософського бачення, але з усім багатством своєї різноманітності [9, с. 147].

Таким чином, філософія і релігія, згідно з філософськими поглядами О. Новицького, вступають у різні співвідношення. Релігія передує будь-якому духовному утворенню народу, тільки у ній і з неї народжуються як мистецтво, так і філософія. Варто відзначити, що філософія і релігія сходяться між собою за своїм основним змістом, але відрізняються за формою осягнення цього змісту. Релігія живе у переконаннях серця, а філософія – у поняттях розуму. Філософія мислить про безумовне, але тільки мислить, а не веде до єднання з цим безумовним.

На нашу думку, О. Новицький є видатним українським філософом, який у умовах впливовості західноєвропейської філософії на погляди українських учених заклав у своїх працях традицію критичного осмислення апіорної історії філософії, і посідає належне місце у духовно-академічній традиції українського філософування.

Література

1. Бардин Г.Б. Орест Новицький про предмет та завдання філософії / Г.Б. Бардин // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 1999. – Вип. 30. – С. 4–6.
2. Ткачук М.Л. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст. і становлення історико-філософської науки в Україні : автореф. дис. ... докт. філос. наук : спец. 09.00.05 / М.Л. Ткачук ; Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 2001. – 36 с.
3. Мозгова Н.Г. Київська духовна академія, 1819–1920. Філософський спадок / Н.Г. Мозгова. – К. : Книга, 2004. – 318 с.
4. Федів Ю.О. Історія української філософії : [навч. посіб.] / Ю.О. Федів, Н.Г. Мозгова. – К. : Україна, 2000. – 509 с.
5. Горський В.С. Історія української філософії / В.С. Горський. – К., 1996. – 286 с.
6. Багрий Т.В. Особливості становлення та розвитку середньої освіти на Переяславщині у XVIII ст. / Т.В. Багрий // Теоретичні питання культури, освіти та виховання. – 2010. – Вип. 41. – С. 59–61.
7. Биографический словарь профессоров и преподавателей императорского Университета Св. Владимира / под ред. В.С. Иконникова. – К., 1884. – 528 с.
8. Ткачук М.Л. Філософська спадщина Київської духовної академії: стан і перспективи дослідження / М.Л. Ткачук. – К. : Б-ка Києв. дух. акад., 2013. – [Електронне видання]. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/old_jrn/soc_gum/naukma/Filos/1996_1/12_tkachuk_m.pdf.
9. Бардин Г.Б. Проблема співвідношення філософії та релігії у філософській концепції Ореста Новицького / Г.Б. Бардин // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2004. – Вип. 42. – С. 143–153.
10. Шпет Г.Г. Очерк о развитии русской философии / А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Г.Г. Шпет // Очерки развития русской философии. – 1991. – С. 217–505.

Анотація

Чжань Сінь. Філософія і релігія у науковій спадщині Ореста Новицького. – Стаття.

Досліджено теоретичні питання філософських поглядів О. Новицького як представника Київської філософської школи в контексті вимог сучасності і трансформаційних перетворень українського суспільства. Встановлено, що сучасна філософська думка в умовах розвитку і глобальних перетворень у суспільстві вимагає вивчення і актуалізації досвіду минулого. Аналіз філософської спадщини О. Новицького показав,

що його роботи посідають особливе місце в духовному, культурно-національному відродженні української спадщини. Зазначено, що особливу увагу у своїх працях О. Новицький приділяв співвідношенню філософії і релігії. Встановлено, що О. Новицький намагався поєднати віру та розум, філософію та релігію.

Ключові слова: Орест Новицький, Київська духовна академія, філософія, релігія, історія української філософської думки.

Аннотация

Чжань Синь. Философия и религия в научном наследии Ореста Новицкого. – Статья.

Исследованы теоретические вопросы философских взглядов О. Новицкого как представителя Киевской философской школы в контексте требований современности и трансформационных преобразований украинского общества. Установлено, что современная философская мысль в условиях развития и глобальных преобразований в обществе требует изучения и актуализации опыта прошлого. Анализ философского наследия О. Новицкого показал, что его работы занимают особое место в духовном, культурно-национальном возрождении украинского наследия. Отмечено, что особое внимание в своих трудах О. Новицкий уделял соотношению философии и религии. Установлено, что О. Новицкий пытался совместить веру и разум, философию и религию.

Ключевые слова: Орест Новицкий, Киевская духовная академия, философия, религия, история украинской философской мысли.

Summary

Zhang Xin. Philosophy and religion in the scientific heritage of Orest Novitsky. – Article.

The theoretical question O. Novitsky philosophical views as a representative of the Kyiv school of philosophy in the context of modern requirements and transformations of Ukrainian society. It was established that the modern philosophical thought in the development and global changes in society requires study and actualization of past experience. Analysis philosophical heritage O. Novitsky showed his works have a special place in the spiritual, cultural and national revival of Ukrainian heritage. It is noted that special attention in his writings O. Novitsky paid to the relationship between philosophy and religion. Found that O. Novitsky tried to reconcile faith and reason, philosophy and religion.

Key words: Orest Novitsky, Kyiv Theological Academy, philosophy, religion, history of Ukrainian philosophy.

УДК 141.330.342.24

О. О. Шаравара
аспірант кафедри філософії
Запорізького національного університету

КЛАУС ШВАБ «ЧЕТВЕРТА ПРОМИСЛОВА РЕВОЛЮЦІЯ»: СВІТОГЛЯДНІ ІДЕЇ

Світ швидко змінює свою конфігурацію, тому актуальним є осмислення світоглядних настанов сучасних технологічних змін. Служим у цьому аспекті є аналіз роботи Клауса Шваба «Четверта промислова революція» [1], що і є метою написання цієї статті. Певний розгляд основних ідей та проблематики книги К. Шваба дається у роботах Т. Громова [2], А. Комісарова [3], Л. Кривеги і К. Сухаревої [4], С. Кузнецової [5] та інших.

Зазначимо, що Клаус Шваб є засновником і незмінним президентом Усесвітнього економічного форуму в Давосі. У книзі «Четверта промислова революція» він розповідає про технологічні зміни, які очікують людство в найближчі десятиліття. Це зумовлює здійснення аналізу змін у світоглядних настановах сучасної людини у зв'язку з суттєвими зрушеннями в облаштуванні її публічного та приватного життя. Технологічний аспект розвитку сучасного суспільства розглядався на Всесвітньому форумі в Давосі в 2016 та 2017 роках, де аналізувався вплив четвертої промислової революції та «економіки 4.0» на соціальний простір.

Книга К. Шваба складається з трьох частин. У першій частині представлено загальні відомості про четверту промислову революцію, у другій – подано опис основних трансформаційних технологій, а третю частину присвячено докладному опису наслідків революції та деяких політичних викликів, які вона ставить. У висновках автор пропонує певні практичні ідеї та рішення щодо ефективного впровадження, формування і використання потенціалу цього масштабного перетворення.

У книзі «Четверта промислова революція» К. Шваб поставив перед собою три основні завдання:

- привернути увагу до питань про всеосяжність і швидкість розвитку четвертої технологічної революції та її наслідків;
- задати концептуальні рамки осмислення технологічної революції, у яких формуються основні питання і пропонуються можливі відповіді;
- створити платформу для стимулювання взаємодії та партнерства держави і приватного сектора з питань, пов'язаних із технологічною революцією.

У цій книзі аналізується спосіб співіснування технологій і суспільства [1]. Така взаємодія і співпраця необхідна для того, щоб окремі люди і спільноти з усіх країн світу змогли взяти участь у поточних перетвореннях і скористатись їх перевагами для реалізації власних життєвих і соціальних стратегій розвитку.

Термін «промислова революція» позначає широкомасштабні соціальні та економічні зміни, які пов'язані із впровадженням нових технологій у систему суспільного виробництва. *Першу промислову революцію* пов'язують із переходом від ручної праці до машинної, від мануфактури до фабрики. Цей процес спостерігався у провідних західних державах у XVIII – XIX століттях. Характерною рисою першої промислової революції є стрімке зростання продуктивних сил на базі машинної індустрії та затвердження капіталізму як панівної світової системи господарства. Перша промислова революція пов'язана не просто з початком масового застосування машин, а й зі зміною всієї структури суспільства. Вона супроводжувалась різким підвищенням продуктивності праці, урбанізацією, збільшенням життєвого рівня населення, швидким економічним зростанням (до цього економічне зростання певних країн чи територій було помітним лише в масштабах століть). Унікальними ознаками *другої промислової революції* були електрика й нафта, які поступово витісняли пар як джерело енергії. На зміну винахідницьким пошукам геніїв-одинаків приходить

проведення спільних наукових досліджень у лабораторіях та інститутах. Справжніми революційними змінами у перевезеннях і зв'язку була поява автомобілів, літаків, радіо, телебачення. Запровадження автоматизації та спеціалізації праці призвели до масового виробництва, гігантські корпорації та фінансові установи домінували у промисловості. *Третя промислова революція* (або «цифрова революція») – це повсюдний перехід у суспільному виробництві до застосування інформаційно-комунікаційних технологій, що сприяв формуванню постіндустріального суспільства. Комп'ютер, Інтернет та електроніка є ознаками цього етапу. В рамках третьої промислової революції відбувалось зміщення центру прибутку від етапів виробництва до розробки і дизайну; скорочення робітників, безпосередньо зайнятих у виробництві; заміщення централізованих моделей бізнесу розподіленими структурами з горизонтальною взаємодією. *Четверту промислову революцію* («Індустрію 4.0», еру кібер) пов'язують зі злиттям технологій і стиранням меж між фізичними, цифровими і біологічними сферами. Комбінація технологій, нові способи збору й аналізу даних, адитивні технології виробництва, штучний інтелект, біотехнології, робототехніка, нанотехнології, автономні транспортні засоби, 3-D друк, інновації – усе це характеризує четвертий етап розвитку промислової революції. Із четвертої промислової революції, на думку К. Шваба, слідують чотири основні наслідки для всіх галузей функціонування суспільства: змінення очікувань споживачів; удосконалення якості продуктів за рахунок даних, що підвищують продуктивність активів; формування нових форм партнерства разом з усвідомленням компаніями важливості нових форм співробітництва; трансформація операційних моделей у нові цифрові моделі [1].

Звертаючись до світоглядних настанов, які зумовлює прихід четвертої промислової революції, зазначимо таке. Світогляд – це сукупність уявлень про світ та місце і роль людини в ньому. Світогляд містить такі елементи, як: знання (особистісні), переконання, емоції, почуття, віра, цінності, ідеали, програма дій (стратегія життя) та унікальність. К. Шваб дає свою світоглядну картину світу, власне бачення сучасних соціальних реалій, що через технологічні зміни зумовлюють зміни в повсякденному житті сучасної людини. Новий технологічний прорив у життєдіяльності сучасного суспільства зумовлює необхідність формування у людини нових світоглядних настанов. Розглянемо більш докладно, яких саме.

По-перше, соціалізація сучасної людини та формування її світоглядного горизонту повинні охоплювати все зростаючу за обсягом технологічну складову, опанування якої є підґрунтям соціального успіху та реалізації людиною своїх сутнісних сил. Інформаційна грамотність, використання людиною останніх світових технологічних досягнень в усіх напрямках і формах її соціальної активності та приватного життя дозволять бути конкурентоспроможною особою, наповнити життя цікавим, суспільно значущим сучасним контентом, реалізувати життєву програму. Світогляд сучасної людини має реагувати на виклики сучасності, зокрема на технологічні новації «Індустрії 4.0». Технології та цифрові перетворення, на думку К. Шваба, можуть кардинально змінити все навколо. Основні технологічні інновації характеризуються, на його думку, деструктивним характером і перебувають на межі активізації епохальних глобальних процесів. Дизрупція – це форма добору, який відбувається тоді, коли умови зовнішнього середовища настільки змінились, що основна маса виду втрачає адаптивність, а перевагу набувають представники з крайніми відхиленнями від

середньої норми. Саме ці відхилення і відіграють адаптивну роль у нових умовах. Дизруптивний добір також виникає, коли жодна з груп генотипів виду не отримує абсолютної переваги в боротьбі за існування через одночасне існування на одній території різноманітних умов. Таким чином, в одних умовах відбирається одна якість ознаки, в інших – інша, що веде до посилення поліморфізму в межах популяцій [6]. Отже, дизруптивний (розриваючий) добір – це форма природного та соціального добору, яка проявляється у знищенні представників із середньою нормою реакції та збереженні крайніх відхилень від неї. Масштаб і розмах технологічних змін, що відбуваються, пояснюють гостроту сприйняття людьми дизруптивних інновацій на сьогоднішній момент. Не викликає сумнівів думка автора про те, що темпи розвитку і поширення інновацій стають безпрецедентно швидкими. Про відомі сьогодні дизруптивні платформи Airbnb, Uber, Alibaba мало хто мав уявлення всього кілька років тому. Так, повсюдно поширений iPhone вперше з'явився на ринку в 2007 році, а на початок 2017 року у світі використовується вже понад одного мільярда смартфонів тільки корпорації Apple, а всього населення планети використовує вже понад 7 млрд. мобільних телефонів [7]. У 2010 році компанія Google оголосила про створення першого повністю безпілотного автомобіля, який дуже скоро, на думку К. Шваба, стане звичайним явищем на дорогах світу [1]. В ході четвертої промислової революції новітні технології та універсальні інновації поширюються значно швидше і куди більш масштабно, ніж під час її попередниць, які, до речі, ще тривають у деяких країнах світу, зокрема і в Україні. Так, з 7,3 млрд. мешканців планети користувачів Інтернету нараховується вже понад 3,2 млрд. осіб. До першої десятки країн із використання Інтернету (в мільйонах) увходять: Китай – 687,9; Індія – 325,4; США – 239,6; Бразилія – 120,7; Японія – 118,5; Росія – 104,6; Нігерія – 86,1; Німеччина – 70,8; Мексика – 69,9; Сполучене Королівство – 59 (для порівняння: Україна – 16,8) [7].

По-друге, світоглядною настановою «Індустрії 4.0» є вміння людини соціально-ефективно функціонувати у віртуальному світі, який створений за допомогою комп'ютерних систем. Віртуальна реальність – це нова технологія безконтактної інформаційної взаємодії, що дає ілюзії безпосереднього входження і присутності людини в реальному часі в різних куточках соціального простору. Віртуальна реальність дозволяє людині зануритись у штучний світ та безпосередньо діяти в ньому як робітник, приватна особа, соціальний активіст, творчий індивід. Характерними ознаками віртуальної реальності є імітація реального соціального оточення з високою мірою реалізму; моделювання бажаних соціальних конструкцій та соціальних ролей у реальному масштабі часу; можливість впливати на оточення і мати при цьому зворотний зв'язок; можливість отримувати необхідну інформацію та консультацію експертів, здійснювати комунікацію у різноманітних мережах. Поширення новітніх комунікаційних технологій веде до все більшого переміщення функціонування соціальних суб'єктів із реального до віртуального світу, до зростання масштабів соціальної віртуальності. Сучасна людина через мережеву організацію модернового суспільства значною мірою досягає своїх бізнесових, громадських, особистісних цілей.

По-третє, «Індустрія 4.0» веде до суттєвих змін у структурі зайнятості та суспільних запитах щодо організації та змісту праці, кваліфікації робітників, їхньої підготовки. Сучасна людина повинна бути готовою до декількох змін своєї професії протягом трудового життя, мати альтернативні шляхи отримання засобів до існування в умовах кризи чи соціальної нестабільності. Так, можна виокремити кілька тенденцій, які впливають на конфігурацію ринку праці: зростаюча потреба у працівниках, чії компетенції і творча ініціатива дозволяють вирішувати складні технічні проблеми, прориватись у нові технологічні простори; збільшення попиту на працю інформаційного типу і в сфері якісного обслуговування; підвищення попиту на висококваліфікованих працівників традиційних професій, що здатні виробля-

ти конкурентоспроможну продукцію; зниження потреби в некваліфікованих робітниках внаслідок роботизації виробництва. Людина повинна розвивати свій творчий потенціал і прагнути вміти робити те, що недоступно роботам. Нові технології кардинально змінюють характер праці в усіх галузях і професіях. Фундаментальна невизначеність стосується обсягів заміни праці автоматизацією. Багато професій у майбутньому перейдуть зі сфери впливу людей до роботів. Зазначимо також, що впровадження «Індустрії 4.0» ґрунтовно змінить ланцюжок створення додаткової вартості, що призведе до зникнення деяких традиційних галузей суспільного виробництва. Без сумніву, буде зменшуватись загальна частка людської праці на тлі комплексного впровадження автоматизації, це серйозніше позначиться на менш розвинутих країнах, у яких неолік проривних технологій і досі компенсується дешевою робочою силою. Розвиток технологій може викликати збільшення розриву між доходами від капіталу і від праці та, як наслідок, зростання нерівності, зокрема гендерної, серед працівників. Виграють від змін ті, хто має інтелектуальний і фізичний капітал, тобто розробники, акціонери й інвестори. Головним трендом «Індустрії 4.0» є розвиток технологічних платформ, які об'єднують попит і пропозицію. Зрозуміло, що найбільш ефективними є корпорації, які мають власне виробництво. Але на сьогодні багато світових гігантів свого продукту не мають. Так, у найбільшій таксомоторної компанії Uber немає власного автопарку, медіагігант Facebook не виробляє власного контенту, найдорожчий ритейлер у світі Alibaba не має власних товарів, а Airbnb, найбільший у світі готельний сервіс, не володіє нерухомістю [4]. Стосовно впливу нових технологій на ринок праці існують, на думку К. Шваба, два протилежні табори: ті, хто вірить у щасливий кінець, коли робітники, що витіснені технологією, знайдуть нову роботу, а технологія дасть старт новій ері процвітання; ті, хто вважає, що технологія призведе до виникнення прогресуючого соціального і політичного Армагеддона, створивши масове технологічне безробіття. Історичний досвід показує, що фактичний результат від цього процесу виявиться десь посередині. Справді, технологічний розвиток завжди знищував якісь професії, замінюючи їх новими з іншими видами діяльності, можливо, в іншому місці. Для прикладу К. Шваб описує особливості розвитку сільського господарства у США на початку XIX століття, коли люди, зайняті у цій сфері, становили 90% робочої сили, сьогодні їх частка на ринку не перевищує 2%. Таке різке скорочення відбулось відносно гладко, без особливих соціальних хвилювань або епідемій безробіття. Можливо, на сучасному етапі економіка розробки додатків є прикладом нової екосистеми зайнятості. Все почалося у 2008 році, коли Стів Джобс, засновник Apple, надав зовнішнім розробникам можливість створювати додатки для iPhone. До середини 2015 року глобальна економіка додатків забезпечила виручку в 100 млрд. дол., випередивши кіноіндустрію, яка існує уже понад 100 років [1].

По-четверте, зростання темпів технологічних змін зумовить необхідність значно частіше підвищувати кваліфікацію робітників, їхню готовність перенавчатись, опановувати нову кваліфікацію. Темпи автоматизації та роботизації виробництва в майбутньому будуть постійно зростати. К. Шваб підкреслює, що, на відміну від попередніх, четверта промислова революція розвивається не лінійними, а експонентними темпами. Це є породженням багатогранного, глибоко взаємозалежного світу, в якому ми живемо, а також того факту, що нова технологія сама синтезує усе більше передових та ефективних технологій. Четверта промислова революція вимагає від людини виняткової обізнаності у професійній, суспільній та побутовій сферах життєдіяльності. Щоденний огляд людиною новацій у зацікавлених галузях її публічного та приватного буття стає невід'ємним ритуалом повноцінного життя сучасної людини. Людина, яка зупиняється у своєму професійному зростанні, одразу втрачає цінність на сучасному ринку праці. Навчання протягом життя є підґрунтям кар'єрного росту та підвищення професійної компетенції. Серед чинників, які здійснюють вплив на бізнес у сучасних умовах, можна назвати такі:

– геополітична мінливість, мобільний Інтернет і хмарні технології, необхідність в обробці опитувань і великих баз даних, поділ економіки (передача деяких виробничих функцій невизначеному колу осіб, вирішення суспільно значущих завдань силами добровольців, які часто координують при цьому свою діяльність за допомогою інформаційних технологій), зростання населення на ринках, що розвиваються;

– швидка урбанізація, зміна характеру роботи у бік гнучкості (внаслідок цього вже виникли нові витратні матеріали та енергетичні технології);

– покупка речей в Інтернеті, передові виробництва і 3-D принтери, старіння населення, нові етичні потреби, питання недоторканності приватної власності;

– прагнення жінок до управління в різноманітних сферах життєдіяльності суспільства.

Найважливішими інструментами виживання у трудовій сфері буде навіть не фактор нових професій ери кібер, а саме фактор спеціальних навичок. З них найбільш затребуваними будуть: комплексне рішення проблем, критичне мислення, креативність, управління людьми, координація дій з іншими, емоційний інтелект, формування власних суджень і прийняття на їх основі ефективних рішень, сервіс-орієнтація, взаємодія на основі переговорів, когнітивна гнучкість [8].

По-н'яте, важливою світоглядною настановою людини стає бачення сучасного світу як нелінійного у своєму розвитку, невизначеного, небезпечного (у природному, техногенному, політичному аспектах). Посилюється залежність певних регіонів від загального стану світового бізнес-технологічного ландшафту. Просування четвертої промислової революції значною мірою визначається потенціалом центрів технологічної переваги, які об'єктивно утворились в останнє десятиліття у провідних країнах Заходу і Сходу – Європейський Союз, Північно-Американський регіон (США, Канада) та Південно-Східна Азія (Китай, Японія, Південна Корея, Індія та інші). Незважаючи на відцентрові рухи, в Європі в умовах розгортання четвертої промислової революції тривають пошуки шляхів соціально-ефективних форм облаштування суспільства, відновлення самоідентифікації європейської спільноти, організаційних форм колективного управління і забезпечення безпеки на освоєному Європейським Співтовариством соціально-політичному просторі. Світоглядний горизонт сучасної людини повинний віддзеркалювати складні, взаємопов'язані процеси спільного просування людства до людиновимірного технологічного прогресу.

Підсумовуючи, зазначимо, що К. Шваб у своїй книзі прагне створити концепцію осмислення феномена «Індустрії 4.0» і дає аналіз таких проблем, як: історичний контекст четвертої промислової революції, її вплив на кардинальні та системні зміни в суспільстві, фактори її виникнення, основні тренди та переломні моменти в розвитку суспільства, економіки, сфери зайнятості, праці, бізнесу та життєдіяльності окремої людини в національному та глобальному масштабах. Розгортання четвертої промислової революції зумовлює зміни у світоглядних орієнтаціях людини щодо праці, ставлення до новітніх технологій, вимагає розширення її світоглядного горизонту та навчання протягом усього життя.

Література

1. Шваб К. Четвертая промышленная революция / К. Шваб; пер. с англ. – М.: Изд-во «Э», 2017. – 208 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://cdn.eksmo.ru/v2/ITD000000000819325/read/full#features/7>.
2. Громова Т. Власть «Индустрии 4.0» / Т. Громова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://fastsalttimes.com/stories/obzor/522.html>.
3. Комиссаров А. Технологический ренессанс. Четвертая промышленная революция / А. Комиссаров [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2015/10/14/612719-promishlennaya-revolutsiya>.

4. Кривега Л.Д. Четвертая индустриальная революция: атрибуты и последствия / Л.Д. Кривега, Е.В. Сухарева [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://apfs.in.ua/v9_2015/14.pdf.

5. Кузнецова С.Б. Четвертая промышленная революция как результат инновационно-технологического развития производственных систем / С.Б. Кузнецова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://web.snauka.ru/issues/2016/03/65792>.

6. Дизруптивный добір // Вікіпедія [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki>.

7. World [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/xx.html>.

8. Лысов С. Четвертая промышленная революция. Эра кибер. По следам «Давос-2016» / С. Лысов [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sherlock-solutions.com/problem-solving-techniques/the-fourth-industrial-revolution-the-era-of-cyber-in-the-footsteps-of-davos-2016>

Анотація

Шаравара О. О. Клаус Шваб «Четвертая промислова революция»: світоглядні настанови. – Стаття.

У статті аналізуються світоглядні настанови, формування яких зумовлено четвертою промисловою революцією. Підкреслюється, що соціалізація сучасної людини та формування її світоглядного горизонту повинні охоплювати все зростаючу за обсягом технологічну складову, опанування якої є підґрунтям соціально-ефективної реалізації людиною своїх сутнісних сил. Четверта промислова революція вимагає від людини виняткової обізнаності у професійній, суспільній та побутовій сферах життєдіяльності. Зазначається, що четверта промислова революція ставить успіх стратегій розвитку людини та країни у безпрецедентну залежність від розуміння світового бізнес-технологічного ландшафту.

Ключові слова: четверта промислова революція, світоглядні настанови, суспільство, людина, соціальні зміни.

Аннотация

Шаравара О. О. Клаус Шваб «Четвертая промышленная революция»: мировоззренческие установки. – Статья.

В статье анализируются мировоззренческие установки, формирование которых обусловлено четвертой промышленной революцией. Подчеркивается, что социализация современного человека и формирование его мировоззренческого горизонта должны включать все возрастающую по объему технологическую составляющую, овладение которой является основой социально-эффективной реализации человеком своих сущностных сил. Четвертая промышленная революция требует от человека исключительной осведомленности в профессиональной, общественной и бытовой сферах жизнедеятельности. Отмечается, что четвертая индустриальная революция ставит успех стратегий развития человека и страны в беспрецедентную зависимость от понимания мирового бизнес-технологического ландшафта.

Ключевые слова: четвертая промышленная революция, мировоззренческие установки, общество, человек, социальные изменения.

Summary

Sharavara O. O. Klaus Schwab "The Fourth industrial revolution": worldviews. – Article.

The article analyzes the worldviews, the formation of which is due to the Fourth industrial revolution. It is emphasized that the socialization of the modern man and the formation of his philosophical horizon must include an increasingly technological component by volume, the mastery of which is the basis of social and effective exercise of human essential powers. The Fourth industrial revolution requires a person of exceptional awareness in the professional, social and domestic spheres of life. It is noted that the Fourth industrial revolution success puts development strategies of human and the country in an unprecedented dependence on the understanding of the global business and technology landscape.

Key words: Fourth industrial revolution, worldviews, society, people, social changes.

УДК 392:502.175 (477) (043.3)

А. О. Шевель
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Сумського національного аграрного університету

ВИТОКИ УКРАЇНСЬКОГО ГУМАНІЗМУ

Сьогодні в Україні відбуваються трансформації в усіх сферах суспільного життя. Центром усіх цих процесів є людина. І від того, яким ціннісним орієнтиром вона віддасть перевагу, як трансформується її світогляд, в якому співвідношенні національно-культурні домінанти з'єднуються зі світовими цивілізаційними гуманістичними пріоритетами, багато в чому буде залежати морально-духовна атмосфера, суспільно-громадянська єдність, внутрішній настрій людини на побудову держави, зростання її авторитету у світі, темпи і спрямованість реформ.

Вивченню проблеми гуманізму приділяється підвищена увага в закордонній та вітчизняній літературі. У XX столітті питання кризи гуманізму підіймали у своїх працях учені В. Іванов, Г. Зіммер, Е. Фромм, П. Куртц та ін.

У контексті нашого дослідження інтерес викликають роботи М. Гайдеггера, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Ліотара, в яких переосмислюється класичне розуміння гуманізму на принципово іншому трактуванні людини і стратегії її існування. Проблему трансформації гуманізму в сучасному суспільстві розглядають сучасні українські автори О. Трубішкова, В. Пазенок, В. Лях, О. Соболев, В. Табачковський, російські автори А. Соловйов, В. Міллер, А. Ахієзер, С. Матвеева, О. Богданова та ін.

У закордонній і вітчизняній літературі вивчення гуманізму має різну спрямованість. Аналіз літератури дозволяє помітити, що значно слабше вивчаються витоки українського гуманізму; існує потреба в осмисленні розуміння гуманізму відомими українськими митцями та філософами.

У статті ми розглянемо проблему гуманізму українського народу в процесі його історичних трансформацій, значення формування ідей гуманізму для сьогодення.

На нашу думку, гуманізм покликаний заповнити той ціннісний вакуум, що утворився у суспільній свідомості в результаті глибоких і радикальних економічних, політичних і соціальних змін у нашій країні.

Гуманізм – це світогляд, відповідно до якого найвищою цінністю буття є людина, її воля, розум, таланти; з людиною співвідносяться всі інші форми буття, вона сама співвідноситься з ними. Гуманізм із його принципом антропоцентризму виник як реакція на теоцентризм і соціоцентризм. Відомий сучасний американський дослідник секулярного гуманізму П. Куртц у своєму першому стрижневому принципі гуманізму вказує на етику гуманізму як на конфронтуючу релігійно-авторитарній етиці. Російський філософ Л. Балашов визначає гуманізм як «усвідомлену осмислену людяність». Імператив гуманізму – це захист прав особистості, воля всіх її проявів, інтереси особистості домінують над національними інтересами, релігійними й ідеологічними доктринами. У цьому полягає універсальність гуманізму у світі. Гуманістичні ідеали добра, краси, істини, справедливості, рівноправних відносин між людьми давно ввійшли в золотий фонд людської культури. Сьогодні частина цих ідеалів втрачена. Менш цінними і затребуваними носями і формами гуманізму стають щирість, колективізм, солідарність, турбота про щастя, дружба, довіра, терпимість, чесність і порядність, повага людської гідності, це підтверджують слова великого німецького мислителя М. Гайдеггера: «Тому, хто заперечує гуманізм, залишається лише стверджувати нелюдськість» [1, с. 7].

Обґрунтування і захист гуманістичних цінностей були стрижневим напрямом української філософії протягом майже тисячолітнього її розвитку.

Виключно важливою є роль мислителів, які створюють національні парадигми філософського мислення. Ці філосо-

фи не лише чуттєво вловлюють токи національної самосвідомості, а й активно її формують.

Гуманістична орієнтація основних течій в українській філософії виявляє себе в розумінні призначення самої філософії. Уже мислителі Київської Русі (Ларіон Київський, Климент Смолятич, Кирило Туровський) тлумачили філософію як особливого роду мудрість (Софію), через яку можна досягнути не тільки знання про людину і світ, а й розкрити втілений у ньому Божий задум, сенс та значення речового світу для людини. І. Вишенський вбачав роль філософії не в тому, щоб вона була абстрактним теоретизуванням, а в тому, щоб навчити людину моральному життю, підняти її на боротьбу проти соціального зла за справедливість, добро та істину.

М. Костомаров у відомій статті, надрукованій у 1861 р., «Дві руські народності» робить акцент на особистості, що взагалі властиве українській ментальності. Позиція відомого історика знаходить красномовне підтвердження протягом усієї історії української філософської думки. Людина як особистість, індивідуальність стає у вітчизняній філософії центром, який поєднує усі світоглядні проблеми.

Ларіон Київський, автор улавленого «Слова о законі і благодаті», в залученні Київської Русі як рівноправного члена до християнського світу, а через це і до благодаті, істини та свободи вирішальне значення надає особистому вибору віри князем Володимиром. Особистий порятунок через благодатну віру, моральне вдосконалення, безкомпромісну відмову від земних спокус стає головним мотивом аскетичної етики Ф. Печерського.

Поява оригінальної «філософії серця» П. Юркевича пов'язана з переосмисленням суб'єкта світосприйняття. На відміну від класичної західно-європейської філософії, де суб'єкт дії та пізнання був зведений до мислення (наприклад, на думку Г. Гегеля, філософія – це мислення про мислення), П. Юркевич розглядає суб'єкт світорозуміння як особистість, наділену гармонічною єдністю волі, емоцій та розуму.

Відкрита перед світом, творча і вільна особистість стала основою для романтично-екзистенційного засобу філософствування Лесі Українки та М. Коцюбинського. Саме на українському філософському ґрунті були закладені основи європейського персоналізму й екзистенціалізму, фундатори якого М. Бердяєв та Л. Шестов починали свою творчу діяльність у Києві.

В українській гуманістичній філософії людина постає переважно як істота вільна, а тому й моральна (ще Л. Зизаній, мислитель-полеміст XVI – XVII століть обстоював думку про те, що людина наділена свободою волі, що вона в змозі робити вибір між добром та злом і відповідає цим за свої вчинки). Звідси етикоцентризм, характерний для багатьох течій вітчизняної філософії, проповідь у ній «морального ідеалізму» і навіть етичного ригоризму, властивого не тільки палким ревнителям православ'я у Середні віки, а й мислителям Нового часу, особливо таким, як Г. Сковорода, Т. Шевченко, Леся Українка.

В екзистенційно-гуманістичній концепції Лесі Українки досліджена проблема свободи особистості, яку характеризуємо як шлях самореалізації індивіда модусами вибору його світоглядної та життєвої позиції. Найвищою ідеєю поглядів Лесі Українки є ідея свободи, звільнення українського народу від соціальної та політичної залежності, «кріпацтва духу», що трансформується у значення соціального протесту проти наявного стану речей, стає виявом художнього модернізму мислительки. Леся Українка, від-

хияючи бунт мас як визначальне знаряддя революційного змагання за свободу, розуміє, що необхідна сила з почуттям обов'язку та відповідальності, яка б стала будителем народу, консолідуючою ланкою. Цією силою зобов'язані стати найсвідоміші представники й еліта нації – інтелігенція. Своє бачення свободи Леся Українка не пов'язує з боротьбою класів, а вбачає її у праці кожного на своєму місці та у власній праці – праці інтелігента-митця. Вона сама залишається борцем за свободу рідного народу засобами мистецтва, адже слово поета-творця інколи варте більше, ніж дія, зокрема й революційна. Мислителька категорично виступає проти всілякого насильства – і фізичного, і духовного. Їй імпонують інші засоби: методи науки, філософські вчення, художнє слово, оскільки їх вона вважає найоб'єктивнішим і ефективним виходом із ситуації, яка склалась в Україні. Несвободу можна подолати, повертаючи українському народові дух шляхетності та високої європейської культури.

Наголошено, що важливим є розуміння свободи – основної передумови творчості, розгортання ідеї безмежності духовно-естетичного потенціалу людини. Свободу творчості визначаємо як одну з найвагоміших категорій художнього світогляду Лесі Українки. Так, у драмі «У пущі», крім роздумів над проблемою щастя і нещастя людини, призначенням митця і мистецтва у світі, співвідношенням вічної краси і дійсності, осмисленням значення праці в житті людини, розвивається тема свободи творчого духу і свободи совісті, вільного творчого трактування цінностей, утверджується ідея служіння красі як найголовнішого і священного обов'язку художника, ідея мистецтва для мистецтва, для вічності. Творчість у гуманістичній світоглядній концепції поетеси є виявом духовно-естетичного потенціалу особистості, можливістю поборення суперечності між ідеалом і дійсністю внаслідок їх гармонізації [4, с. 58].

І. Франко підкреслював, що економічний прогрес повинен призвести до подальшого формування людської індивідуальності, і цей аспект прогресу є ще більш важливим, ніж розвиток суспільного виробництва. На перший погляд, український мислитель лише повторює відоме положення К. Маркса, але це не так. Саме в марксистській концепції держави І. Франко вбачає головну небезпеку для вільної особистості та духовної культури. У статті «До історії соціалістичного руху», критично аналізуючи «Маніфест Комуністичної партії» і погоджуючись із багатьма його положеннями, він з іронією пише про те, що відома теза К. Маркса («вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх») залишилась у Маніфесті завдяки тому, що автори не доглядили, бо реалізація на практиці того способу організації праці й держави, який передбачається в Маніфесті, призведе до всевладдя комуністичної держави, «торжества бюрократії над суспільством, над усім його матеріальним та духовним життям». На думку І. Франка, соціалізм – це суспільство «соціальної справедливості на основі гуманного почуття».

Енергійно критикує так званий «общинний соціалізм» М. Драгоманов. Роблячи спробу зберегти ідею соціалізму як суспільства вільних особистостей, він узагалі відкидає державу, проголошуючи близьке до анархізму «безначальство». Оригінальну гуманістичну ідею суспільного прогресу висуває В. Винниченко, згідно з якою прогрес виявляється у тому, що «сума радощів перевищує суму страждань».

Вартою уваги та принципово важливою для розуміння гуманістичних спрямувань української філософії є ідея про гармонізацію людини, її духовного світу і багатоаспектних відносин із природою, суспільством та іншими людьми. Ця думка постійно відтворюється у різноманітних формах на всіх етапах вітчизняної філософської думки. Єдність мікрокосмоса (жодний) та макрокосмоса є головним мотивом ранньої української філософії. По-різному розуміють, але однаково шукають гармонію між вірою та розумом, людиною та Богом мислителі з Києво-Могилянської академії Д. Туптало, С. Яворський, Ф. Прокопович [8, с. 120].

Ідея гармонії, моральної за своєю природою, міститься у підвалинах учення Г. Сковороди про три світи, споріднену працю, духовну республіку.

Г. Сковорода у вченні про людину акцентував увагу на її внутрішньому духовному стані («філософія серця»). Мандрівний філософ оспівував внутрішню свободу особистості, її незалежність. Мета людського життя – це «радість серця», «внутрішній лад», «міцність душі». Висуваючи ідею щастя як вищу мету людського життя, Г. Сковорода створює учення про «сродну працю» як одну з найважливіших передумов досягнення людиною щастя, реалізації справді людського способу життя, самоствердження особи, найвищу насолоду особистості [4, с. 67].

Можливість гармонійного розвитку особистості, на переконання Г. Сковороди, вже закладена в людині самою природою: «Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина» [5, с. 417]. Чи бачить Г. Сковорода межі розвитку? Його думки щодо наповнення «по вмести́мости» та «менее имеет, но в том равен большему, что равно есть полный» – це пояснення того, що намагання кожної особистості до найбільш повного задоволення своїх особистісних потреб настільки ж можливе, як і необхідне. Рефлексує, кожна особистість із необхідністю має з'ясувати, чи «наполнен по вмести́мости», чи «есть полный» [6, с. 435]. Філософ і педагог неодноразово вказує на обмеженість духовного розвитку. Так, зустрічаємо в його творах образи, які змальовують цю обмеженість, що є водночас і умовою свободи задля розвитку, – порівняння духовного простору з неосяжним океаном або з безмежним небесним простором. Спираючись на думки, висловлені в його творах, можемо зробити висновок, що людина – це істота активна, діяльна, соціальна. Г. Сковорода розрізняє два аспекти людської діяльності – «сродна» предметна праця і духовний розвиток. Причому діяльність у предметному світі суспільства виявляється окресленою межами «сродності», а духовний розвиток є безмежним. Саме у цьому виявляється двоякість його вчення, з одного боку – самопізнання і саморозвиток за «сродністю», з іншого – «сродність» визначає нахили людини до виконання певного виду діяльності, які дані їй від народження. Проте діяльність людини щодо духовного самовдосконалення і морального зростання нічим не обмежена.

Зауважимо, що Г. Сковорода вбачав у кожній людині неповторну індивідуальність, яка має розвиватись відповідно до власних природних здібностей і розуміти розвиток особистості як єдиний цілісний процес. Складовими розвитку особистості педагог вважав інтелектуальний, здоров'язбережувальний (наголошуючи як на фізичному, так і на моральному аспектах), практично-діяльнісний, морально-вчинковий і духовний напрями. Г. Сковорода обмежував розвиток особистості у практично-діяльнісній сфері «сродною працею», проте духовно-моральний розвиток уважав безмежним. Так, необхідною умовою розвитку, на його думку, є свобода, яку він поєднує з особистісною відповідальністю за власні вчинки. Він переносить розвиток у внутрішню, духовну сферу діяльності особистості і всю відповідальність покладає на особистість, ставить перед людиною вимоги самопізнання, саморозвитку, самовдосконалення, які не мають зашкодити суспільству [2, с. 5].

В українській ментальності та українській філософії глибоко вкорінилась думка про органічний зв'язок людини з природою, рідною землею, інколи цю рису національної самосвідомості називають від імені давньогрецького міфологічного героя антеїзмом. На цьому принципі буде оригінальну «хutorянську» філософію П. Куліш, який бачив витоки людської сутності та особистої індивідуалізації, національної духовної культури в органічній єдності з рідною природою, у сільській праці на землі-годувальниці.

У поетичній і філософській творчості Т. Шевченка знаходимо роздуми про добро, свободу, сумління. Т. Шевченко належить до тих небагатьох мислителів у світовій філософії, у якого слово не розходилося із ділом, спосіб мислення не мав протиріч із способом життя. Саме тому наступні покоління українських філософів сприймають його життя та долю як втілення його гуманістичної філософії.

Проблему людини і її життя Т. Шевченко вирішує з позицій гуманізму – такої щирої, полум'яної, усеохоплюю-

чої любові людини до людини, яку важко знайти в інших поетів і мислителів. Гуманізм є головною і визначальною рисою усієї його творчості. Вже перші твори Т. Шевченка є яскравим виявом цієї риси. З позицій гуманізму він оцінює діяльність окремих людей, їхню поведінку в тій чи іншій ситуації. Щастя людини є мірою всього.

Мета поета – це щастя людини, його мрія – бути корисним рідному краю, допомогти закованій Вітчизні, його ідеал прекрасного – це осяяне щастям обличчя людини, ідеал майбутнього – братерство людей і народів: «І на оновленій землі Врага не буде супостата, А буде син і буде мати І будуть люде на землі!»

Із позицій гуманізму поет розв'язує питання, що є прекрасне. Прекрасне – це не ідея і не Бог. Прекрасне в реальному житті, у природі, в дійсності, в людях, у їхній діяльності. Тож, прекрасне – це життя. Але такого загального висновку в поета немає, тому що в житті він бачить усе: «Прекрасна мати з дітям, прекрасна людина в праці, прекрасні куточки квітучої природи – і разом з тим навкруги зло і горе, слізи і кров: все плаче, все гине, ...бо на землі горе». Гуманістичні позиції митця визначають і його ставлення до релігії та церкви. Нерідко він виступає із запереченням Бога – Бог не допомагає убогим, нещасним, він безмилосердний. Бог на боці сильних і багатих. Водночас є інший Бог. Він нагадує нам Бога пантеїстів, та у Т. Шевченка це своєрідний пантеїзм; отожднюючи природу, людину і Бога, у низці випадків він доходить до заперечення Бога. Поет заявляє, що Бог не на небі. Він залишається у всьому живому, як його душа.

У творчості Т. Шевченка широко вживається категорія прощення. Поет неодноразово закликає прощати людям гріхи, прощати ворогів. Він розглядає прощення у реалістичній, земній життєвій ситуації як необхідну умову добрих відносин між людьми і братерства народів: «Серце болить, а розказувать треба: нехай бачать сини і онуки, що батьки їх помиляються, нехай братаються знову з своїми ворогами. Нехай житом, пшеницею, як золотом, покрита, не розмежованою останеться навіки од моря і до моря – слав'янська земля» [5, с. 42].

Оригінальний вклад українського гуманізму у скарбницю філософської думки є безсумнівним. Він став основою безперервного творчого діалогу з світовою філософією у пошуках загальнолюдських гуманістичних цінностей.

Проаналізувавши творчу спадщину мислителів Київської Русі, П. Юркевича, Л. Зизанія, М. Костомарова, М. Драгоманова, Лесі Українки, І. Франка, Г. Сковороди, Т. Шевченка та інших митців, підкреслимо, що їм був притаманний гуманістичний погляд на людину. Своїми ідеями вони привертати увагу до особистості як до істини соціально активної і діяльній, яка має право на власний особистісний розвиток, відмінний від розвитку іншої особистості. Українські філософи наголошували на щасті людини, яке вбачали у творчій праці й задоволенні духовних потреб особистості.

Українська гуманістична традиція – це синтез свідомого, несвідомого і підсвідомого; вона охоплює комплекс ідей, поглядів, почуттів, норм поведінки, цінностей, звичаїв, а також є своєрідним історичним стрижнем національної культури, основою і головним джерелом її розвитку в сучасних умовах і в перспективі.

Змістовно українська національна гуманістична традиція включає (інтегрує) в себе такі лінії, як любов до рідної землі, до праці, авторитет матері, батьків, життєздатність і життєлюбність, аристократизм духу, дбайливість, лагідність, інтровертність. Сутність української гуманістичної традиції визначає українська національна ідея суверенності українського народу – визнання природного права українського народу на самовизначення і пошук його оптимальних форм. Основою української гуманістичної традиції є ідеї людяності, волелюбності, життєлюбства, патріотизму, розвинені українськими гуманістами.

Ідеал вітчизняного Відродження – це філософ, який відчуває і розуміє, що тільки в єдності з усім світом людина здатна самореалізуватись, вона повинна бути щасли-

вою незалежно від того, скільки знатиме про навколишній світ.

Сьогодні для України важкою, але й найважливішою справою є пошук нової системи ідеалів, тому що лише на цьому шляху можливий вихід із тієї духовної, культурної і соціальної кризи, яку переживає країна. Майбутнє належить суспільству, яке утверджує у житті людинолюбство, добро, милосердя, людську гідність і честь, красу людини, правду і свободу, братерство людей і народів, щастя і мир.

Література

1. Давиденко Е.М. Криза гуманістичної парадигми сучасного суспільства / Е.М. Давиденко // Вісник ДонНУЕТ. – 2013. – № 2 (58). – С. 7.
2. Комінарець Т.В. Гуманістичні ідеї Г.С. Сковороди в поглядах на виховання особистості / Т.В. Комінарець, О.А. Кучер // Таврійський вісник освіти. – 2013. – № 1 (41). – С. 5.
3. Марахов К.І. Т.Г. Шевченко в колі сучасників / К.І. Марахов. – К.: Дніпро, 1976. – 151 с.
4. Михайляк У. Світоглядні засади антропософії моралі Лесі Українки / У. Михайляк // Наука. Релігія. Суспільство. – 2007. – № 4. – С. 58.
5. Сабадаш Ю.С. Інтерпретація ідей гуманізму у вітчизняній науковій думці / Ю.С. Сабадаш // Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Вип. 18. – № 12. – Т. II. – С. 67.
6. Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2-х т. / Г. Сковорода. – Т. I. – К., 1973. – 532 с.
7. Там само. – Т. II. – К., 1973. – 576 с.
8. Трубінікова О.В. Трансформація гуманізму: сучасний стан проблеми / О.В. Трубінікова // Філософія науки: традиції і інновації. – 2010. – № 1. – С. 120.
9. Юрій М. Етногенез та менталітет українського народу / М. Юрій. – К.: Либідь, 1997. – 235 с.

Анотація

Шевель А. О. Витоки українського гуманізму. – Стаття.

У статті розкриваються витоки українського гуманізму, аналізується творча спадщина мислителів Київської Русі (Іларіона Київського, Климента Смолятича, Кирила Туровського), П. Юркевича, Л. Зизанія, М. Костомарова, М. Драгоманова, В. Винниченка, І. Франка, Лесі Українки, Г. Сковороди, Т. Шевченка та інших мислителів, яким був притаманний гуманістичний погляд на людину. Автор обґрунтовує та захищає гуманістичні цінності й ідеали добра, краси, істини, справедливості, рівноправних відносин між людьми, поваги до природи, любові до батьківщини, які були стрижнем напрямом української філософії протягом майже тисячолітнього її розвитку. Наголошується на значенні гуманізму для виходу з духовної кризи українського народу, гуманістичні цінності покликані заповнити той ціннісний вакуум, що утворився у суспільній свідомості в результаті глибоких і радикальних економічних, політичних і соціальних змін у нашій країні.

Ключові слова: гуманізм, духовність, менталітет, прекрасне, традиція, цінності, «філософія серця».

Аннотация

Шевель А. А. Истоки украинского гуманизма. – Статья.

В статье раскрываются истоки украинского гуманизма, анализируется творческое наследие мыслителей Киевской Руси (Илариона Киевского, Климента Смолятича, Кирилла Туровского), П. Юркевича, Л. Зизаня, Н. Костомарова, М. Драгоманова, В. Винниченко, И. Франка, Леси Украинки, Г. Сковороды, Т. Шевченко и других мыслителей, которым был присущ гуманистический взгляд на человека. Автор обосновывает и защищает гуманистические ценности и идеалы добра, красоты, истины, справедливости, равноправных отношений между людьми, уважения к природе, любви к родине, которые были ключевым направлением украинской философии в течение почти тысячелетнего ее развития. Отмечается смысл гуманизма для выхода из духовного кризиса украинского народа, гуманистические ценности призваны заполнить тот ценностный вакуум в общественном сознании в результате глубоких и радикальных экономических, политических и социальных перемен в нашей стране.

Ключевые слова: гуманизм, духовность, менталитет, прекрасное, традиция, ценности, «философия сердца».

Summary

Shevel A. O. Ukrainian origins of humanity. – Article.

The article deals with Ukrainian origins of humanism, thinkers, creative inheritance of Kyivan Rus (Hilarion of Kyiv, Clement Smolyatich, Cyril of Turov), P. Yurkevich, L. Zizaniya, M. Kostomarov, M. Drahomanov, V. Vynnychenko, I. Franko, Lesya Ukrainka, G. Skovoroda, T. Shevchenko and other thinkers who was inherent humanistic view per person. The author justifies and defends the humanistic values and ideals of good-

ness, beauty, truth, justice, equal relations between people, respect for nature, love of country, which were core focus of Ukrainian philosophy for almost its millennial development. It is emphasized the importance of humanity to overcome the spiritual crisis of the Ukrainian people, humanistic values designed to fill a values vacuum created in the public mind as a result of deep and radical economic, political and social change in our country.

Key words: humanism, spirituality, mentality, beautiful, tradition, values and “philosophy of the heart”.

УДК 316.35

В. Е. Шедяков*доктор социологических наук, кандидат экономических наук, доцент,
независимый исследователь*

РЕСУРСНЫЙ ДИАПАЗОН ИНФОРМАЦИОННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ: СТРАТЕГИЧЕСКИЕ КОММУНИКАЦИИ ОБЩЕСТВА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ДРЕЙФА ГУМАНИЗМА

Эффективность подготовки и проведения информационного взаимодействия существенно зависит от эпохи, целей и возможностей. Однако научная рефлексия совокупности характерных обстоятельств формирования, передачи, обработки и распространения информации заметно отстаёт от исторических вызовов нашего времени, ведущих потребностей практики. В частности, одним из ведущих определений времени тотальной информатизации общественно-го развития ойкумены недаром стала его характеристика именно как информационной эры. Вместе с тем, сохраняя многие позитивные и негативные приобретения прошлого и сочетая включённость в тенденции прошлого, настоящего и будущего, доверие к информации и её носителям заметно ослабевает.

Международное восприятие разнообразных аспектов социокультурного уровня информационного воздействия испытало на себе воздействие работ У. Троттера «Стадные инстинкты в дни мира и войны», «Инстинкты толпы во время мира и войны», Э. Бернейса «Кристаллизация общественного мнения», «Манипуляция общественным сознанием: как и почему», «Инженерия согласия» и «Пропаганда», Г. Лебона «Психология народов и масс», М. Конвея «Толпа времен войны и мира», Э. Мартина «Поведение толпы», Б. Эльтинге «Психология войны», а также Дж. Арквиллы и Д. Ронфельда, А. Эдмюллера и Т. Вивльгельма, Б. Гарта, С. Каннингема, Э. Кассирера, Х. Кепплингера, М. Кунцика, Х. Лассвела, В. Липмана, Э. Люттвака, Э. Ноэль-Нойман, Р. Мак-Чесни, С. Московичи, Дж. Ная, В. Фаркаша, Э. Фромма, Дж. Шарпа, Г. Шиллера и др. В формирование отечественной традиции внесли свой вклад исследования Т. Аничкиной, А. и Е. Аулиных, А. Белоусова, В. Березина, В. Большакова, С. Бухарина, Н. Вакуровой, Н. Волковского, К. Гаджиева, В. Гладышева-Лядова, С. Гриняева, Д. Гусева, Е. Доценко, С. Дятлова, А. Елякова, С. Кара-Мурзы, А. Кольева, М. Коротковой, И. Кузнецова, В. Липкана, А. Маноило, А. Марунченко, О. Матвейчева, И. Мелюхина, Н. Модина, М. Назарова, И. Панарина, В. Пантелева, С. Паршина, Н. Пелагеша, Н. Семечкина, О. Судоргина, С. Ткаченко, В. Хозикова; Э. Цветкова, В. Цыганова, В. Шейнова и др. Различные стороны имиджологии и политических коммуникаций с успехом рассматривались рядом ученых, среди которых С. Блэк, Д. Гавра, Н. Головатый, А. Горбушкин, Г. Дилигенский, Ф. Ильясов, В. Дубов, И. Иванов, Э. Кассирер, А. Киселев, В. Королько, Л. Лаптев, Д. Ольшанский, А. Цуладзе и пр.

Каждая эпоха накладывает свои черты на общественные процессы и их восприятие, в частности, предоставляя новые возможности для футуродиагностики, создавая новые угрозы и смещая акценты. У всякого времени свои герои, разнящиеся конкретно-исторические условия востребуют разные черты характера. Между тем, ближайшие годы могут стать решающими в определении архитектоники и вектора трансформаций посткризисного мира, когда в обострившейся стратегической конкуренции культурно-цивилизационных миров определится «удельный вес» и «место» каждого из них, качество жизни людей в нём. Причём определяющим фактором может стать успех участия в информационной конкуренции. Таким образом, задачи гуманизации объединяют возможности и условия как прогресса ойкумены, так и её сохранения / выживания, а для их решения кардинальным становится качество информационного пространства и характера информационных воздействий. С учётом этого целью материала есть анализ стратегических общественных

коммуникаций осуществления информационных воздействий при необходимости и возможности очеловечивания социальных отношений.

Стратегическими становятся общественные коммуникации, связанные с критично социально важной информацией. В этом случае Public Relations (PR, связи с общественностью), а также Government Relations (GR, связи с органами государственной власти) есть важной составляющей развития организационной структуры, фактором общественного и индивидуального выбора [1–5]. Одновременно диапазон эффективных решений в сфере PR- и GR-коммуникаций различается для задач системного уровня и во время осуществления контркризисных мер. На передний план системных трансформаций реальности постматериального мира выходит духовно-информационная мотивация жизни, нарастает значение морально-нравственных ориентиров и научно-интеллектуальной активности в осуществлении деятельности. Длительная эра приоритета гонки за уровнем удовлетворения материальных потребностей на базе простого труда уже зримо выявила свои пределы, связанные с неравномерностью концентрации возможностей и угрозами всей планетарной экосистеме. Между тем, в социальном смысле поколение – это единица изменения традиций. Если люди говорят по-разному и о разном – это значит, что смена поколений произошла. Поскольку время перехода к новой эре совпало с доминированием англосаксов, глобально навязано было их миропонимание. В частности, в их правовой и политико-административной системах исторически особое значение приобрела образность как средство информационного воздействия, помогающее эмоционально перетянуть на свою сторону вопреки логико-рациональному академизму традиции доказательств в странах континентальной Европы. Так, например, по известному утверждению, при выборах, «когда в Америкежимают руки, в Европежимают плечами; но голосуют-то в Америке».

Причём в процессе форсированного осуществления сдвигов парадигмального уровня при осуществлении контркризисного регулирования в условиях, близких к состоянию институциональной неопределённости, приходится тем более ориентироваться, с одной стороны, на ценностно-смысловые комплексы своего культурно-цивилизационного мира (которые, реализуясь в формах традиций, обычаев, укладов, обеспечивают воспроизводство и развитие экономики и общества в целом), с другой – на общую логику исторического процесса и конкретные особенности (свой, своего положения и своих целей). При этом заведомая ресурсно-методологическая плюральность постсовременности (от постмодерной культуры до постиндустриальных отношений, включая духовное производство) предполагает преодоление обязательности и доминантности канонов и штампов. Соответственно, нужно осовременивание, модернизация, но они отнюдь не обречены проходить в формах и моделях, свойственных вестернизации, тем более – в «догоняющих» вариациях. Из моделей жизнеустройства и развития конкретный культурно-цивилизационный мир может создать свою конкретику, оптимальную именно для его условий и подходов соответственно как глубинным пластам своих ценностно-смысловых комплексов, так и динамике трансформации. Повышение эффективности при использовании виртуальной реальности предполагает усиление внимания к сформированным социокультурным традициям, развитию вокруг них и на их основе культурно-цивилизационных миров. Создание соответствующих общественных

условий предполагает становление социальной кооперации, качество которой определяется уровнем взаимного доверия и характером социальной ответственности субъектов в обществе. Доверие же возникает от восприятия положения в обществе как справедливого, в частности, адекватных эпохе механизмов воплощения идеалов свободы и солидарности, социального равенства и правового равноправия. Экономическое восприятие справедливости динамично. Скажем, очевидно, что при рабовладении положение раба как мыслящего орудия воспринималось как нормативное. Так же уходит в прошлое и нормативность эффективности тейлоризма / фордизма. Меняется мир – трансформируются субъект исторического процесса и структура воздействия на него. Идея общественного развития включает признание того факта, что в сорезонировании его параметров меняются актуальные поля, нарастающие на фундаментальном базисе культурно-цивилизационного мира. В истории подвижна роль насилия и традиций, прогресса и регресса, эволюции и революции, конкуренции и партнерства в обособленном становлении и соразвитии миров.

Попытки насильственно заставить общество кардинально измениться ведут к повышению непроизводительных расходов ресурсов (включая человеческий ресурс). Результаты их оказываются неэффективными и часто сметаются в ходе дальнейших общественных трансформаций. Напротив, эффективным путём осуществления перемен становится направление, связанное с поддержкой перспективных форм развития для укоренённых ценностно-смысловых комплексов, базирующихся на них подходах, выходящих на передний план как в моменты сконцентрированных изменений, так и с усилением тенденций постмодерна, в частности – постсовременностью общественных отношений и постглобализмом политического мироустройства [6–12]. Соотношение центробежных и центростремительных тенденций изменчиво. Глобализация навязывала штампы как мощное оружие конкурентного обеспечения успеха. Постглобальный мир требует дифференциации как средства выживания и развития. Культивирование своеобразия становится условием обеспечения социального согласия и экономического процветания. При этом ни одна система ценностей во время постмодерна уже не может рассматриваться как единственно возможная для всего человечества. Полиструктура мирохозяйственных связей, основанная на выработанных и взаимоприемлемых нормативах отношений (а вовсе не блок из идентичных атомов-элементов), определяет вид постмодерной действительности. В этом контексте именно понятие развития нуждается в обновлении: кроме стабильного и сбалансированного экономического роста, оно должно ориентироваться на такие гуманистические ценности, как солидарность, свобода выбора, терпимость и взаимоуважение. В условиях постглобализма требуется опора культурно-цивилизационного мира на свои собственные силы, для чего требуется сохранение и развитие производительных сил на основе своих базовых ценностно-смысловых комплексов: реализация и развёртывание одарённости каждого, повышение уровня знания и разумной активности. Если для большинства культурно-цивилизационных миров их базовые ценностно-смысловые комплексы уже сложились и ныне испытываются на прочность постсовременными процессами, то для Украины активно идёт их доформирование.

Таким образом, при формировании постинформационной общественной среды задачи социально-экономических преобразований смыкаются с подъёмом уровня сознания общества: общественной психологии и идеологии, рациональной и эмоциональной культуры общества. Соотношение собственно человеческого, святого и звериного начал в отдельном индивиде и в общественном бытии всякого культурно-цивилизационного мира различно. Вектор подвижности этого баланса формируют разные приоритеты. Звериное начало искушают сытостью. Человеческое – справедливостью в обеспечении реализации идеалов свободы, равенства и братства. Путь реформ – это направление укрепления собственно человеческого начала в обществе, соответствен-

но – очеловечивания общественной жизни, гуманизации социально-политических и социально-экономических отношений [13–17]. Так, отнюдь не формальные конструкторы, а качество жизни и возможности творчества определяют прогресс страны, а новые горизонты развития открываются там, где общественное устройство максимально способствует реализации творческого потенциала каждого. Только способные к сознательному критическому осмыслению действительности личности могут успешно противостоять шаблонам и стереотипам глобальных СМИ, натиску внешних для цивилизации технотрунктур. Соответственно, страны, которые демонстрировали высокие достижения во всех областях социального общежития, как правило, основывались на широком объединении усилий различных слоёв населения на задачах гражданского согласия и достижения соборности общественного устройства. Гуманность, человечность закономерно приоритетнее любых доктрин: основной регулятор – закон «не мешай». И в этом направлении разрешается основная проблема постмодерна: если аутсайдерство – это норма с необъятным диапазоном моделей социогенеза, а вовсе не отставание на общей (единой для всех) дороге, то люмпены, маргиналы (люди и страны) имеют право на собственный выбор – пока не покушаются на выбор других.

При этом на микроуровне гуманизации социально-информационные отношения все больше ориентируют на решение проблем на основании развития способностей и обработки информации. Роли формируются в историческом процессе, где присутствует широкий диапазон нерутинных задач, нет постоянства процедур. Определяющее место в отношениях принадлежит ролевым сетям, которые обширны и динамичны, а характер, длина и место проявления ролей изменчивы, степень же взаимодействия высока. Соответственно, актуализируется потребность в ранее казавшихся «чрезмерными», «избыточными» знаниях и опыте для поведения в нестандартных случаях, при должностных ротациях и освоении новой техники. В этой ситуации именно консервация устаревшей модели социальных отношений в сфере информационного обмена, преграды к зарождению их новых форм и способствуют упадку структур. Из-за отмирания традиционных структур, перегрузки от информационного шума, неудач иерархий в мире происходит переход от пирамидальных к сетевым формам социально-информационной организации.

Так, коммуницируют (и осуществляют взаимное информационное воздействие) структуры и натурального, и товарно-рыночного, и пострыночного секторов. При этом отличаются черты организаций: традиционных (в своей основе – ремесленных), рационально-бюрократических (механических, формализованных, иерархических), рационально-инновационных (переходной тип, который сочетает черты механические и органические), инновационно-синергетических (органических, которые соответствуют требованиям развития и использования комплекса сущностных сил каждого участника социально-информационных отношений). Категория социальной сети как раз и ориентирует на изучение не только (и не столько) отдельных коммуникаций, сколько их сетей на предприятии. Различные формы отношений задают сети, отличающиеся даже при идентичном наборе социально-информационных функций и задач. Сети отражают связи реальные и мнимые, коммуникации полноценные и инвалидные. Соответственно, разнообразие постмодернизации поддерживается в информационной сфере такими процессами, как возникновение полипрофессиональных организаций нового типа, превращение некоторых бывших рационально-бюрократических в переходные рационально-инновационные, расщепление переходных рационально-инновационных структур на меньшие с инновационно-синергетическим характером, образование большого количества сравнительно небольших венчурных компаний, возникновение массы новых малых высокотехнологичных структур. Их стратегическое партнёрство складывается по закономерностям не жестких иерархий традиционализма

или рынков модерна, а новых социальных сетей и ориентирует на новые управленческие технологии, а также эклектику сочетаний некоторых из них в управленческих композициях согласно принципам «кибернетики второго порядка». Соответственно, особенно содержательным становится использование персональных сетей индивидов и статусных качеств людей, занимающих структурно эквивалентные позиции. Социальная среда информационных воздействий включает разнообразные «клики» – подсистемы, составляющие которых взаимодействуют между собой сильнее, чем с другими членами общности. Так появляется возможность идентифицировать блоки (статусы, позиции) и отношения между ними, а следовательно – социальную структуру общности, формализован на этой основе представления о статусах общности и ролях (динамических характеристиках статусов). Многие аспекты поведения полезно при этом анализировать с позиций и коммуникаций, и атрибутов. Структурная природа общности не отрицает возможностей атрибутивного изучения: именно относительная устойчивость структуры задает стабильность атрибутивных рис. Самореализация ценностно-смысловых комплексов культурно-цивилизационных миров в системе мировоззрения, традиций, обычаев и т.п. обеспечивает рассмотрение социальной формы как детерминанты субстанции социально-информационного процесса, в единстве сетей непосредственно наблюдаемых, прошлых и будущих отношений. Структурное положение в сети отношений выступает критерием выбора. Для разграничения функционально-атрибутивных и системно-целостных специфик социально-информационных отношений следует коррелировать атрибутивное и структурное видения объекта.

Итак, формируются основы растущей роли информационных взаимодействий как в гуманизации общественных отношений социальных систем и бессистемных целостностей, так и в обеспечении задачи навязать свои убеждения при помощи комплекса управленческих воздействий (в частности, механизмами «мягкой власти»). Усиление тенденций постмодерна в медийном пространстве для моделей жизнедеятельности и развития означает, в том числе, ориентацию ресурсных баз и методологий на обеспечение соборности и достижение общественной эффективности в социально-экономической среде не системы, а целостности – с комплексом присущих ей особенных характеристик. Кроме того, значительный пророст возможностей происходит при упорядочении хаоса в зонах активной культурной диффузии, что повышает требования к уровню управленческо-организационных отношений. И если ранее культура (художественная, научная, организационно-управленческая и проч.) создавалась для строго определённого круга, то нравственный вызов постмодерна – это культура для всех, культура полилога, культура соприкосновения с чужими, когда каждый неожиданно для него может оказаться в ситуации контакта / взаимодействия с любым, даже самым странным социокультурным контрагентом, и приходится защищать то, что ранее казалось неотъемлемым, естественным, стабильным. В этой ситуации исчезает понятие периферийной культуры – они равноценны и равноправны. Усиливаются процессы соизмерения друг с другом внешне противоположных подходов, на смену чистым формам (в частности, мифологемам) и образам приходят превращённые (преобразованные), вобравшие в себя элементы чужой истории и гибко отражающие черты носителей. Соответственно, объективно усиливаются основания для запроса на постсовременную логику трактовки мультикультурализма и культурно-социальной интеграции групп как аспектов равноправного взаимодействия и взаимной терпимости, заключающихся в защите существования и коэволюции разнообразных культур при их проникновении, обогащении и развитии на принципах, признаваемых справедливыми. Это повышает значение как диалектики социального и индивидуального уровней медийного воздействия, так и ценностно-смыслового основания жизнедеятельности каждого из культурно-цивилизационных миров.

Соответственно, важно не только то, что преподнесут, но и кто, как. Движение коммуникации от модели «один к одному» (классический вариант) к «один ко многим» (масс-медиа) и «многие со многими» (новые медиа) дополняется переходом от внетекстовых форм общения в первобытном обществе (наскальные рисунки, пещерные изображения и проч.) к устным текстам, текстам письменным, радио- и телеобращениям, а также интернет-общению – с возвратом к смайликовым (опять внетекстовым) формам. Постмодерные ресурсы коммуникации не только предоставляют мощный уравнивающий ресурс, но и существенно дифференцируют возможность доступа к ним. Притом видимость повсеместного доминирования демократических форм и процедур усиливает внимание не только к индивидуальной, но и к социальной психологии воздействия для создания и поддержания вектора толпо-элитарных подвижек.

Присущая постсовременному состоянию общественной среды сумятица смыслов, мгновенное устаревание знаний и любой (природной или социальной) обстановки и среды жизнедеятельности, отсутствие прочной основы в цикличности процессов, – всё это требует умения полагаться на самого себя, готовности к любым возможным переменам, отсутствия сервильности и подобострастия. Однако то, какой именно стороной обернутся эти множественные отличия, часто зависит от применяемых информационных и телекоммуникационных технологий. Отсюда дополнительные требования к вычленению из «информационного шума» существенных для анализа и принятия решений сведений, а также к качеству коммуникаций. Украина остро нуждается в соответствующей трансформации, постмодернизации своих систем работы с информацией. Именно создание передовой информационной инфраструктуры может стать одним из спусковых крючков для запуска сценариев реального перевода общества и экономики на инновационно-венчурный путь развития и проведения комплексной и последовательной модернизации страны.

Создание привлекательных условий жизни населения и благоприятных предпосылок для творчества каждого есть целью и условием долговременного эндогенного социально-экономического развития при формировании умного общества. При этом важнейшим показателем состоятельности культурно-цивилизационного мира является его способность обеспечить основные права и свободы граждан, человечность условий их жизни, а его прогрессивности – возможность развития и реализации всей разносторонней творческой одарённости населения. Содержание социальной жизни, стратегия и тактика проведения трансформаций существенно зависят от духовной составляющей, готовности граждан мобилизовать свои творческие способности, напряженно работать «на грани» всех своих сил с полной преданностью делу. В частности, как известно, то, что в одном культурно-цивилизационном пространстве рассматривается обществом в качестве добровольной ответственности его членов для поддержания порядка и достижения общего блага, в другом – может стать и правовой обязанностью, тщательно регламентируемой законом.

По нашему мнению, оптимизацию дальнейшего исследования в данной сфере можно ожидать при осуществлении углублённого анализа особенностей эффективного социального управления во время сконцентрированных общественных трансформаций.

Литература

1. Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации / Р.Ф. Абдеев. – М.: ВЛАДОС, 1994. – 336 с.
2. Кастельс М. Информационные технологии, глобализация и социальное развитие / М. Кастельс // ОЙКУМЕНА. Альманах сравнительных исследований политических институтов, социально-экономических систем и цивилизаций. – 2004. – Вып. 2. – С. 17–32.
3. Доти Д. Паблсити и паблик рилейшнз / Д. Доти. – М.: Филинь, 1988. – 283 с.
4. Шедяков В.Е. Public Relations информационной эры: использование постсовременных социально-политических коммуникаций / В.Е. Шедяков // Наукові праці. – 2015. – № 246. – Т. 258. – С. 14–21.

5. Шедяков В.С. Ресурсний потенціал методології: піар в соціальному просторі / В.С. Шедяков // Розбудова іміджу інститутів сектору безпеки України: *viribus unitis*. – К. – Женева – Луганськ : Янтар, 2013. – С. 76–117.

6. Newman R. The evolution of Media Effects Theory: A Six-Stage Model of Cumulative Research / R. Newman, L. Guggenheim // *Communication Theory*. – 2011. – № 21. – P. 169–196.

7. Назаров М.М. Массовая коммуникация и общество. Введение в теорию исследования / М.М. Назаров. – М.: Аванти плюс, 2003. – 428 с.

8. Соловьёв А.И. Политическая коммуникация: к проблеме теоретической идентификации / А.И. Соловьёв // *Политические исследования*. – 2002. – № 3. – С. 5–18.

9. Васильева Л.В. Роль и функции СМИ в современном обществе / Л.В. Васильева [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.amursu.ru/attachments/article/9533/N50_20.pdf.

10. Стратегические коммуникации. Манипуляция сознанием [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.ukr.co.at.htm>.

11. Фонд стратегической культуры [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.fondsk.ru>.

12. Шедяков В.Е. Використання діапазону можливостей інформаційного простору при створенні умов переходу до нового Модерну / В.Е. Шедяков // *Вісник Одеського національного університету. Серія «Соціологія і політичні науки»*. – 2011. – Т. 16. – Вип. 10. – С. 119–129.

13. Шедяков В.Е. Геостратегія сорозвитку: ціннісно-сміслові комплекси як основа взаємодій культурно-цивілізаційних світів / В.Е. Шедяков // *Вісник Дніпропетровського університету. Серія «Філософія. Соціологія. Політологія»*. – 2015. – № 2. – С. 217–229.

14. Шедяков В.Е. Гуманизм как приоритет социально ответственного поведения / В.Е. Шедяков // *Actual questions and problems of development of social sciences: Proceedings of the International Scientific-Practical Conference «Current issues and problems of social sciences»*. – Kielce, Republic of Poland, June 28–30, 2016. – P. 89–92.

15. Шедяков В.Е. Состояние и динамика человеческого капитала – показатель качества правительственного курса и фактор конкуренции между культурно-цивилизационными мирами / В.Е. Шедяков // *Modernization of socioeconomic systems: the new economic conditions: Proceedings of the International Scientific Conference*. – State University of Jan Kochanowski, Department for Entrepreneurship and Innovation. – Kielce, Republic of Poland, September 28, 2016. – Part II. – P. 111–113.

13. Шедяков В.Е. Социальная ответственность как условие продуктивной основы гармонии интересов / В.Е. Шедяков // *Economy and Society: modern foundation for human development: Proceedings of the International Scientific Conference*. – Leipzig University, Faculty of Economics and Management Science. – Leipzig, Germany, October 31, 2016. – Part II. – P. 66–68.

16. Шедяков В.С. Стратегічна культура проведення трансформацій: можливості та загрози / В.С. Шедяков // *Розвиток*

економіки України під впливом економічних, соціальних, технологічних та екологічних трендів / за ред. М.С. Пашкевич, Ж.К. Нестеренко ; М-во освіти і науки України, Запор. нац. техн. ун-т, Нац. гірн. ун-т. – Д. : НГУ, 2015. – С. 30–41.

17. Шедяков В.Е. Управление стратегическими трансформациями: возможности и ограничения / В.Е. Шедяков // *Economy without borders: Integration, Innovation, Cross-border cooperation: Proceedings of the International Scientific Conference*. – Vytautas Magnus University, Faculty of Economics and Management. – Kaunas, Lithuania : Baltija Publishing, August 26, 2016. – P. 246–248.

Аннотация

Шедяков В. Е. Ресурсный диапазон информационного взаимодействия: стратегические коммуникации общества сквозь призму дрейфа гуманизма. – Статья.

В глобальном масштабе ойкумена создала предпосылки для кардинальной гуманизации общественных отношений. Нарастание технотронной мощи превращает гуманизацию в коренной вопрос выживания. Тенденции формирования постинформационного и постглобального общества меняют требования к стратегическим коммуникациям и акцентируют значение упорядочения информационного взаимодействия и создания постсовременной информационной инфраструктуры.

Ключевые слова: гуманизм, постглобализм, постсовременность, стратегические коммуникации, информационное взаимодействие.

Анотація

Шедяков В. Є. Ресурсний діапазон інформаційної взаємодії: стратегічні комунікації суспільства крізь призму дрейфу гуманізму. – Стаття.

У глобальному масштабі ойкумена створила передумови для кардинальної гуманізації суспільних відносин. Нарощування технотронної міцї перетворює гуманізацію у корінне питання виживання. Тенденції формування постінформаційного і постглобального суспільства змінюють вимоги до стратегічних комунікацій та акцентують значення упорядкування інформаційної взаємодії та створення постсучасної інформаційної інфраструктури.

Ключові слова: гуманізм, постглобалізм, постсучасність, стратегічні комунікації, інформаційна взаємодія.

Summary

Shedyakov V. E. Resource range of information interaction: strategic communications of society through the prism of humanism' drift. – Article.

On a global scale oecumene is created preconditions for cardinal humanization of social relations. Technetronic power's capacity growing turns humanization in the fundamental question of survival. Trends of the formation of the Post-Global and Post-Informational society are changing requirements for strategic communications and emphasize the importance of ordering of information interaction and the creation of post-modern information infrastructure.

Key words: humanism, postglobalism, postmodernity, strategic communications, information interaction.

НАШІ АВТОРИ

Аверіна К. С. – доцент кафедри соціальної роботи, соціальної педагогіки і дошкільної освіти Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького, кандидат педагогічних наук

Алексєєва К. І. – доцент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету, кандидат філософських наук

Арсентьєва Г. О. – доцент кафедри філософії Запорізького національного технічного університету, кандидат філософських наук, доцент

Багирли А. Х. – докторант кафедри міжнародних відносин Азербайджанського університету туризму і менеджменту

Барінова Я. Д. – здобувач кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

Бузаров А. І. – магістр зовнішньої політики, член громадських рад при комітеті закордонних справ Верховної Ради України та МЗС України

Булига І. І. – доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету, кандидат філософських наук, доцент

Бурій А. Р. – доцент кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук

Горбань Р. А. – доцент кафедри історії мистецтва та гуманітарних дисциплін Косівського інституту прикладного та декоративного мистецтва Львівської національної академії мистецтв, кандидат філософських наук, доцент

Гриб В. І. – доцент кафедри правових наук і філософії Вінницького державного педагогічного університету, кандидат філософських наук, доцент

Діденко Л. В. – доцент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидат філософських наук, доцент

Додонова В. І. – професор кафедри філософії Донецького національного університету імені Василя Стуса, доктор філософських наук, професор

Карім Е. Г. – доцент кафедри філософії Запорізького національного університету, кандидат філософських наук, доцент

Єрєєва К. І. – аспірант кафедри філософії природничих факультетів філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

Іщук Н. В. – доцент кафедри філософії та соціології Національного медичного університету імені О. О. Богомольця, кандидат філософських наук, доцент

Кантока М. Г. – аспірант першого року навчання Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Кікул М. О. – здобувач кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Колотило М. О. – викладач кафедри філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені І. Сікорського», кандидат філософських наук

Коляда В. І. – доцент кафедри філософії Запорізького національного університету, кандидат філософських наук, доцент

Компанієць Л. Г. – старший викладач кафедри ділової комунікації Запорізького національного університету, кандидат філософських наук

Кривега Л. Д. – завідувач кафедри філософії Запорізького національного університету, доктор філософських наук, професор

Лукашенко М. В. – аспірант Гуманітарного інституту Національного авіаційного університету, практичний психолог Вінницького медичного коледжу імені академіка Д. К. Заболотного

Матюшко Б. К. – доцент кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук, доцент

Мовчан М. М. – доцент кафедри педагогіки та суспільних наук Полтавського університету економіки і торгівлі, кандидат філософських наук, доцент

Найдьонов О. Г. – докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти Інституту вищої освіти НАПН України, кандидат філософських наук, доцент

Нерубасська А. О. – доцент кафедри філософії та історії України Одеської національної академії зв'язку імені А. С. Попова, кандидат філософських наук, доцент

Никитченко О. Е. – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат філософських наук

Олексенко Р. І. – завідувач кафедри філософії Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького, доктор філософських наук, професор

Павлишин Л. Г. – доцент кафедри філософії та економічної теорії Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка, доктор філософських наук, доцент

Райхерт К. В. – доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук

Райчинець А. В. – здобувач кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Слюсар В. М. – докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук, доцент

Сосунівський В. С. – аспірант кафедри філософії Запорізького національного університету

Спис О. А. – доцент кафедри філософії та історії науки і техніки Державного економіко-технологічного університету транспорту, кандидат філософських наук, доцент

Сухарєва К. В. – доцент кафедри бізнес-адміністрування та менеджменту зовнішньоекономічної діяльності Запорізького національного університету, кандидат філософських наук, доцент

Тараненко Г. Г. – доцент кафедри суспільно-гуманітарних наук Таврійського державного агротехнологічного університету, кандидат педагогічних наук, доцент

Тетерятников К. В. – аспірант богослов'я Національного педагогічного університету імені П. Н. Драгоманова

Троїцька Т. С. – професор кафедри психології Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького, доктор філософських наук, професор

Убейволек О. О. – доцент кафедри ділової комунікації Запорізького національного університету, кандидат філософських наук, доцент

Фесенко Г. Г. – доцент кафедри історії і культурології Харківського національного університету міського господарства імені О. М. Бекетова, кандидат філософських наук, доцент

Філяніна Н. М. – завідувач кафедри гуманітарних наук Національного фармацевтичного університету, доктор філософських наук, доцент

Халіман М. А. – аспірант кафедри Запорізького національного університету

Чжань Синь – аспірант Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Шаравара О. О. – аспірант кафедри філософії Запорізького національного університету

Шевель А. О. – доцент кафедри філософії Сумського національного аграрного університету, кандидат філософських наук, доцент

Шедяков В. Є. – незалежний дослідник, доктор соціологічних наук, кандидат економічних наук, доцент

ЗМІСТ

К. С. Аверіна	
Сучасна криза ідентичності: активність особистості чи шлях до сингулярності.....	3
К. І. Алексєєва	
Гносеологічний статус ціннісного аргію у філософській аксіології.....	6
Г. О. Арсентьєва	
Філософи Нового часу щодо феномена спілкування.....	10
Багирли А. Х.	
Проблема безработицы в Азербайджане.....	13
Я. Д. Барінова	
Новые грани человеческого бытия в эпоху новых медиа: социально-философский анализ.....	16
А. И. Бузаров	
Глобализация, демократизация и арабское общество: соотношение явлений.....	19
І. І. Булига	
Особливості секуляризації й атеїзації Волинського регіону в контексті радянського модерністського проекту.....	23
А. Р. Бурій	
Борьба тенденций у російській культурі ХІХ століття. Частина ІІ.....	27
Р. А. Горбань	
Персоналістична тринітологія Чеслава Станіслава Бартніка.....	31
В. И. Гриб	
Душа и дух в природе человека.....	37
Л. В. Діденко	
Квадрорівневість екзистенції: термінокаркас перехідностей.....	41
В. І. Додонова	
Політична дискурсологія й проблема відповідальності журналістів за якість інформації.....	45
Ель Гуессаб Карім	
Специфіка соціально-філософського аналізу арабського світу в аспекті глобалізаційних практик.....	49
Е. И. Ергеева	
Термин «автопоэзис»: историко-философский экскурс.....	53
Н. В. Іщук	
Проблема формування людської особистості в сучасній науковій і релігійній антропології.....	56
М. Г. Кантока	
Правове регулювання інформаційної безпеки держави та громадянське суспільство.....	60
М. О. Кіцул	
Середньовічна православна педагогіка.....	63
М. О. Колотило	
Ментальність і менталітет: онтологічний статус та антропологічні виміри.....	66
В. И. Коляда	
“Prolegomena” к пониманию предмета философии как науки.....	70
Л. Г. Компанієць, О. О. Убейволк	
Толерантність як детермінанта ефективності міжкультурної комунікації: соціально-філософський аспект.....	74
Л. Д. Кривега, Е. В. Сухарева	
Африка в современных координатах развития.....	77
М. В. Лукашенко	
Взаємозв'язок трансформацій соціальності й цінностей.....	81
Б. К. Матюшко	
Михайло Драгоманов: позитивістська деконструкція ідейної спадщини Тараса Шевченка.....	86

М. М. Мовчан	
Страх і релігія у філософсько-антропологічному дискурсі.....	90
О. Г. Найдьонов	
Теоретико-методологічні особливості сучасного дискурсу мережевого суспільства: плюралізм і міждисциплінарність.....	94
А. А. Нерубаская	
Бинарные аттракторы личности с бифуркационным сознанием.....	99
О. Е. Никитченко	
Новітні тенденції релігійного життя.....	102
Р. І. Олексенко	
Філософська рефлексія розвитку ринкового господарства в Україні у XIX – XX століттях у поглядах М. Бунге.....	105
Л. Г. Павлишин	
Феномен життя: неklasичний спосіб розуміння і тлумачення.....	108
К. В. Райхерт	
«Тёмный город» Алекса Проюаса в свете философии Филипа Киндред Дика.....	112
А. В. Райчинець	
Відкритість мусульманської теології Фетхуллаха Гюлена.....	116
Л. М. Романкова	
Виховання «людини культури» у просторі вищого навчального закладу.....	120
В. М. Слюсар	
Провокація як інструмент «міфічного» насилля.....	125
В. С. Сосунівський	
Територіальна громада: сутність та соціальне призначення.....	129
О. А. Слис	
Роль церкви у процесі націєтворення: український варіант.....	132
К. В. Тетерятников	
Протестантська трудова етика та український контекст.....	135
Т. С. Троїцька, Г. Г. Тараненко	
Цілісність людини у трансдисциплінарному синтезі: спроба філософської кристалізації.....	139
Н. М. Філяніна	
Комунікативні аспекти екоосвіти.....	142
Г. Г. Фесенко	
Молодіжний простір у філософсько-урбаністичній традиції.....	146
М. А. Халиман	
Мировоззренческое противостояние как основа современного геополитического реформатирования.....	150
Чжань Сін	
Філософія і релігія у науковій спадщині Ореста Новицького.....	153
О. О. Шаравара	
Клаус Шваб «четверта промислова революція»: світоглядні ідеї.....	156
А. О. Шевель	
Витоки українського гуманізму.....	159
В. Е. Шедяков	
Ресурсный диапазон информационного взаимодействия: стратегические коммуникации общества сквозь призму дрейфа гуманизма.....	163

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 15

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – Н. Ігнатова
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнецова

Підписано до друку 30.01.2017 р. Формат 60х84/8. Обл.-вид. арк. 28,72, ум.-друк. арк. 19,76.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 3001-17.

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