

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Национальний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 8

Одеса
2015

У восьмому 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 восьмому 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. Кивалов*, д-р юрид. наук, професор, академік НАПрН України, академік НАПН України (Одеса, Україна)
В.С. Бакіров – д-р соціол. наук, академік НАН України, член-кореспондент НАПН України, академік АН ВШ України (Харків, Україна)

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

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

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

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

Редакційна колегія:

М.В. Афанасьева – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)

К.М. Вітман – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна)

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

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

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

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

В.М. Дрьомін – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)

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

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

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

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

С.В. Куцупал – 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)

І.М. Меліков – д-р філос. наук, професор (Москва, Російська Федерація)

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

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

С.М. Наумкіна – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна)

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

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

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

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

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

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

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

С.А. Шудло – 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» 14.12.2015 р. (протокол № 3)

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

УДК 123.241

*Е. П. Ананьева**кандидат философских наук, доцент,
докторант кафедры философии и социологии**ГУ «Южноукраинский национальный педагогический университет имени К. Д. Ушинского»*

ИНТЕРКУЛЬТУРАЛИЗМ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ СТРАН ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ В УСЛОВИЯХ НОВЕЙШИХ МИГРАЦИЙ

Исследуя прикладные вопросы, связанные с проблемами культуры, глобализации, идентичности, прав, сообществ, религий, ценностей, делают акцент на поддержку выживания и аутентичности уже существующих культур, исконных для данной территории, либо на поддержку культурного разнообразия, независимо от его аутентичности. Вследствие этого возникает необходимость осмысления дополнительных способов поддержания интегративности общества, в связи с чем европейским социально-философским знанием предлагается концепт интеркультурализма наряду с освещением вопросов о толерантности.

Интеркультурализм в современной научной литературе рассматривается как осмысление культурного разнообразия в рамках мультикультурализма, в вопросах о генезисе иммиграционной политики (К. Шмидт); в русле проблемы иммигрантов и этнорасовых вопросов (В. Козлов). Интеркультурализм изучается как мультикультурализм для Европы из-за вызовов иммиграции (В. Котельников). В связи с этим историко-философские работы анализируют вопрос о роли толерантности как фактора устойчивости общества в исторической эволюции цивилизаций (О. Грелл, В. Золотухин, И. Карли, Дж. Лаурсен, В. Лекторский, У. Монтер, Р. Портер, Л. Скворцов и др.) [1]. Важно отметить значимость науки и образования в распространении мультикультурной толерантности, что нашло отражение в теории и практике мультикультурного образования (Дж. Бэнкс, Я. Пэй, М. Уолцер, К. Эпплайя), признании ценности многообразия культур (В. Глебкин, У. Солдатова).

Целью статьи является анализ вопросов интеркультурализма как практического воплощения постнациональной мультикультурности Западной Европы. Статья освещает феномены интеркультурализма и толерантности как средства разрешения противоречий человеческих сообществ в европейском социокультурном пространстве, осложненном новейшими миграционными событиями.

В эпоху постмодерна дискуссия о векторе развития нации-государства и об особых влияниях социокультурных факторов на консолидацию политической нации стала актуальной для большинства европейских стран. Интеркультурализм – одновременно теоретическая идея и политическая стратегия, которая может быть реализована на практике. Его целевое значение лежит в области поиска общности на основе выгоды от взаимодействия, дающего основания для сближения культур, выработки общего культурного кода. Важной мировоззренческой новацией концепции интеркультурализма является объединение как конструктивистских, так и эволюционистских взглядов на культуру и рассмотрение их функций как взаимодополняющих, а не конкурирующих. Интеркультурализм указывает на роль культуры для привыкания к постоянным инновациям, не теряя общего направления движения во всем реальном и потенциальном многообразии культур [2].

Интеркультуральный подход является частью мультикультурализма, понимаемого в широком смысле. Понимание основных мировоззренческих концепций и политических курсов межкультурного взаимодействия – объединительных (ассимиляция, интернационализм, плавильный котел) и центробежных (мультикультурализм, постмодернизм) – в узком смысле ведет к обрисовке отличий интеркультурального подхода от данных концепций и моделей, которые становились господствующими ранее в национальной политике и не смогли в полной форме компенсировать

фактор социальной дезинтеграции. Положительные характеристики интеркультурализма лежат в плоскости основания для социокультурной интеграции и взаимодействия (идейные и практические корни от бытового интернационализма и модели «плавильного котла»); поддержания индивидуальной культурной свободы (возможности человеком избирать социокультурный, т. е. нормативный образ жизни).

Модель интеркультурализма возникает преимущественно в Западной Европе в ответ на либеральную критику мультикультуралистской концепции. Если главный принцип мультикультурализма – разделение культур и сохранение культурных различий, то интеркультурализм полагает, что данные различия динамичны и могут смешиваться. Наличие меньшинств, их творческий потенциал рассматривается не как проблема, а как преимущество – ресурс для экономического, социального и культурного развития.

Интеркультурализм – европейский городской феномен. Стратегии интеркультурного города детально проработаны и реализуются на практике в странах Западной Европы. В данные стратегии входит ряд ключевых шагов – управление публичной сферой; образовательные инициативы; внедрение темы культурного разнообразия в публичный дискурс:

1) горожане, слабо вовлеченные в жизнь местного сообщества, склонны более негативно воспринимать близость других этнических групп, поэтому интеркультурализм делает ставку на проекты поддержки соседств и локальных сообществ. Публичные пространства и мероприятия должны способствовать ведению межкультурного диалога и гибридизации культур. Но для интеркультурализма предпочтительнее пространства, которые облегчают взаимодействие различных сообществ, к примеру, лондонский парк Киллсольд в Англии. Той же цели служат общегородские праздники, фестивали и пр. Еще одна стратегия в публичной сфере предусматривает создание площадок, где мигранты могут высказываться на любые, в том числе политические, темы, дискутировать, обмениваться опытом и т. п. Здесь могут выражать свою позицию мигранты, у которых нет права голосовать на выборах;

2) другой метод интеграции инокультурных членов сообщества – образовательные инициативы. Например, швейцарский проект “Speranza 2000” был призван вовлечь молодежь из маргинализованных групп в профессиональную среду. Участники программы проходили 12-недельный курс обучения, после чего компании предлагали им контракты. За первый же год трудоустроились все 48 учеников. Впечатляющий пример того, как образовательные инициативы, основанные на культурном разнообразии, приносят экономическую отдачу, – копенгагенская программа INNOGROWTH. Цель программы – образовательная и бизнес-интеграция этнических групп в рамках частных предпринимательских инициатив. В первый же год в ней приняли участие 30 компаний. Согласно отчетам, инновационность услуг и уровень прибыли в компаниях, которые принимают на работу представителей разных этносов, получивших специальное образование, повышается до 30% [3];

3) центральная часть интеркультуральных программ – внедрение темы культурного разнообразия в публичный дискурс. Интеркультуральный подход декларируется на уровне политических программ, обсуждается публичными лицами и чиновниками, используется в социальной рекламе и на массовых мероприятиях. Ценности интеркультуральной программы представляются на самом высоком уровне [3].

Программы интеркультурализма диктуют необходимость пересмотреть все направления европейской городской политики – от управления безопасностью и здравоохранения до медиаполитики – через призму культурного разнообразия. Но, прежде всего, это касается политики в области образования, нацеленной на развитие «интеркультурной компетенции», взаимодействие учебных заведений с родителями и районным сообществом и т. п.

По нашему мнению, Западная Европа вынужденно стала толерантной и интеркультурной под влиянием наличия значительных южно-азиатских меньшинств (в Великобритании), чернокожих из Вест-Индии и африканских регионов вокруг Сахары (Великобритания и Франция). Большое количество переселенцев из Северной Африки и Ближнего Востока, от Турции до Ирана, распространилось по всему континенту, но концентрируется во Франции и Германии. Возникли и подверглись изменениям многие субкультуры городской молодежи, определяющие стиль ее жизни. Однако это привело к культурному напряжению, включая вспышки этнического насилия. В результате во Франции, Великобритании, Германии, в классических европейских «государствах-нациях» в силу их традиционной этнокультурной однородности сложилось сложное, а в ряде случаев и резко негативное отношение к миграции и особенно политике интеграции мигрантов в принимающий социум.

В первую очередь, осмысление вопроса об особых влияниях социокультурных факторов на консолидацию гражданской нации нашло отражение в сфере культуры, права и образования таких бывших колониальных держав, как Великобритания и Голландия. Именно в данных пестрых по этническому составу странах толерантность стала принципом социально-правовой, культурной и образовательной политики государства.

В начале 80-х годов XX века интеграция стала новой идеологической линией стратегии Великобритании, политику которой формировала Комиссия по расовому равенству. Дискриминация по цвету кожи, расе, национальности, в том числе и в социокультурной сфере, объявлялась незаконной. В документе, опубликованном Департаментом образования и науки, указывалось на то, что в отношении национальных меньшинств должны быть определены особенности в составлении школьной программы на основании признания того факта, что британское общество стало мультикультурным [4, с. 94–95].

В целом в Европе XX века политика культурного многообразия столкнулась со значительными сложностями, связанными с относительной политико-культурной и этнической однородностью национальных сообществ. Особенно показателен в этом отношении пример Франции. Здесь проблемы, обусловленные регулированием интеграции выходцев из бывших французских колоний, рассматриваются в контексте их включения в политическую нацию. «Французский – республиканский идеал национального сообщества основан на представлении о нации как сообществе граждан. ... Расовые, религиозные, этнические различия в расчет не принимаются» [5, с. 94–95]. «Республиканизм» в данном случае означает следующее: 1) строгое следование принципу секуляризма; 2) свободу публичного пространства от проявлений культурной отличительности. Различия, связанные с религиозной или языковой принадлежностью, вытесняются в приватную сферу [6].

Все это потребовало выработки толерантных подходов к построению социокультурного пространства. Однако с середины 80–90-х годов XX века наступил период кризиса мультикультурной стратегии, обозначивший неразрешенные противоречия в построении содержания социокультурного пространства. Иммигранты (в основном мусульмане) требовали культивирования в социокультурном пространстве их национальных (религиозных) ценностей. Французское государство, вернувшееся в своей политике к идеям ассимиляции и официально-патриотического воспитания иммигрантов, придерживалось критического подхода: признание национальных, культурных и др. различий только в

роли фактора повышения социальной мобильности личности. В целом складывающаяся структура социокультурного пространства во Франции подтвердила востребованность принципов толерантности для социокультурных систем стран с высоким уровнем иммиграции. Наиболее адекватным целям и задачам построения содержания социокультурного пространства в многокультурной среде показал себя традиционный плюралистический подход.

Другой пример организации социокультурного пространства в условиях культурного многообразия – современная Германия. Здесь действует иная модель – не политико-культурной (как во Франции), а этнической общности, где представление народа о себе самом основывается, прежде всего, на кровном (этническом) единстве. Германия до последнего времени ориентировалась на модель «этнической нации» [7, с. 58–68]. Единственным адресатом интеграционных программ были прибывавшие из-за границы этнические немцы. Заметные изменения произошли в 90-е годы XX века, когда Германия, наконец, признала себя иммиграционной страной, а регулирование трудовой миграции стало частью интеграционной политики.

В данных условиях особая роль принадлежит идее интеркультурных подходов в системе культуры и образования, что может обеспечить мирное сосуществование представителей различных культур в условиях демократического социума, гетерогенного – в национальном, этническом, культурном, языковом и социально-экономическом отношении. Однако особенность состоит в том, что становление интеркультурных подходов в разделенной Германии происходило в различных социально-экономических, культурных и политических условиях, которые определили разнонаправленный характер развития социокультурного пространства в ГДР и ФРГ.

В настоящее время, как следует из официальных источников, развитие идей социокультурного пространства в Германии стоит на пути к подходам, основанным на осуществлении принципов толерантности и развитии толерантных отношений. Ведущая идея данной парадигмы – признание и уважение всех членов общества, что связано с ориентацией социокультурного пространства на всех представителей гетерогенного социума. Приоритетное значение приобретают целевые ориентации на развитие европейского самосознания, формирование мультиперспективного мировосприятия, развитие расширенной идентичности, формирование «универсальной человечности» [8].

Со второй половины XX века миграция населения становится одним из важнейших факторов экономического и социального развития во всех регионах мира. Данные процессы оказывают значительное влияние не только на мигрантов, но и на население стран, их принимающих. Скандинавские страны и Финляндия, являющиеся высокоразвитыми странами с отлаженной системой социальной защиты, привлекают к себе внимание людей, ищущих новые места обитания в стремлении обрести мир, работу и социальный комфорт. Со второй половины XX века эти государства превращаются в страны, принимающие иммигрантов и беженцев, становясь мультиэтническими сообществами. Именно в интеркультурных подходах в построении социокультурного пространства североευропейские ученые видят выход из кризиса в межэтнических отношениях. Интеркультурализм в социокультурном пространстве на Севере Европы на сегодняшний день проявляется следующими факторами: 1) адресуется всем, включая представителей наций, проживающих на данной территории, и детей иммигрантов; 2) направлен на изменение содержания и методов в системе образования, в результате чего интеркультурность становится основополагающим принципом; 3) отражает подвижную культурную среду, включая мигрантскую и доминирующую; 4) сосредоточен на взаимопонимании, преодолении барьеров культурного отчуждения; 5) предусматривает обучение социальным наукам, истории и естествознанию, что подчеркивает общечеловеческий характер знаний.

Данные по Швеции, Дании и Норвегии свидетельствуют, что эти страны принимают меры в духе интеркультура-

лизма по трем направлениям: облегчение образовательного успеха детей – выходцев из мигрантской культуры; внедрение в социокультурную жизнь билингвизма, что выражается в обучении, в том числе, и на родном языке; обращение интеркультурных практик не только к иммигрантам, но и к представителям ведущей этнической культуры для развития взаимопонимания и взаимообщения.

В Швеции политика адаптации иммигрантов активно проводится уже с середины 70-х годов XX века. В 1997 году был взят курс на интеграцию, в рамках которой социокультурные нужды и проблемы мигрантов стали решаться в контексте социальной и культурной политики. Иммигранты рассматриваются как одна из социально незащищенных групп. Политика интеграции в социокультурном пространстве должна исходить из общих прав человека, а не из особых прав инокультурных сообществ, уважать права индивида, а не только права этнических и конфессиональных групп [9, с. 13–23].

Финляндия занимает последнее место по численности проживающих в ней иностранных граждан (относительное большинство которых – выходцы из России). Финское общество отличается высокая степень социальной сплоченности. Это дает основания интерпретировать финские успехи в области культуры в категориях социальной солидарности, а также эффективного адресного регулирования социальных проблем со стороны государства [7, с. 58–71]. При всем этом в культурно однородном и толерантном финском обществе существует настороженное отношение к иммигрантам из других стран как к носителям «иной» и чуждой традиции. Сама миграция рассматривается как «угроза будущему благосостоянию страны в экономическом, культурном и религиозном отношении».

В социокультурной сфере Дании интеграционная политика за последнее время характеризуется эволюцией от стремлений к ассимиляции молодого поколения мигрантов до приобщения их одновременно к собственной и датской культурам. Такая практика интеркультурных подходов подчеркивает идею лингвистической адаптации как основы социокультурной адаптации иммигрантов. В целом можно признать, что в Дании, Финляндии и Швеции интеркультурные подходы к организации социокультурного пространства признаны одним из основных направлений социальной и культурной политики.

В Западной Европе, где построение социокультурного пространства происходит на фоне активной экономической и политической интеграции, обострилась проблема социальных, культурно-политических и культурно-образовательных запросов также малых государств. Образцом европейской толерантности до самого последнего времени считалась Голландия. Она была известна бескомпромиссной приверженностью политике уважения к правам человека и наиболее последовательно проводила политику толерантности. В 2002 году констатирован провал государственной мультикультурной доктрины [7, с. 58–71]. Сегодня можно признать, что Голландия – наиболее яркий пример пересмотра идеологии мультикультурализма в интеркультурализм под давлением изменений в политике и общественных настроениях.

Решению проблем социокультурной интеграции в рамках идеи толерантности большое внимание уделяется в Бельгии. По показателям качества правового регулирования миграции и интеграции она лидирует среди стран Европейского Союза (далее – ЕС). При этом какой-то особой национальной модели культурной интеграции инокультурных сообществ в Бельгии нет. Валлония тяготеет к французскому подходу и ориентируется на индивидуальную интеграцию. Фландрия – к голландской модели и представлению больших прав сообществам. Брюссель пытается сочетать преимущества обоих подходов, тем более что здесь проживает много мусульман. Аналогичные процессы наблюдаются и в Ирландии.

Уникальным мультикультурным обществом в Западной Европе является Швейцария, где сосуществуют четыре офи-

циальных языка: немецкий, французский, итальянский и рето-романский – и две равно распространенные версии христианства – католичество и протестантизм. Данное общество было основано на древнем прочном союзе автономных, гомогенных в культурном отношении кантонов, занимающих относительно ограниченную горную территорию. На протяжении XIX столетия, пройдя сквозь череду небольших внутренних войн, из конфедерации кантонов Швейцария превратилась в свободное федеративное государство.

Подход ЕС к трудовым иммигрантам как к временной рабочей силе и вместе с этим либеральная иммиграционная политика дали далеко не однозначные результаты. Вследствие этого жизнеспособным представляется тезис о том, что Европа утрачивает свою целостность и в цивилизационном отношении начинает представлять собой социокультурное пространство, наполненное противоречиями культур и ценностей. Глобальные процессы вызывают сомнения в том, сохранит ли Европа свою идентичность или трансформации приведут к появлению некоей особой цивилизации, которая включит в себя видоизмененные европейскую и неевропейскую культуры, особенности жизненных представлений коренного европейского населения и неевропейских мигрантов. Возможно, это будет синтезированная евро-азиатско-африканская культура либо останутся сосуществовать одновременно, отчужденно и конфликтно самые разнообразные культуры и сообщества. Как бы ни сложилась ситуация, обострение иммиграционного процесса в Европе есть проявление глобальной тенденции – процесса трансформации цивилизаций.

Несмотря на рекомендации Европарламента и Совета Европы, инициальные круги ведущих стран Западной Европы не уделяют интеркультурным практикам того внимания, которого оно заслуживает. Идеи интеркультурализма не получают сколько-нибудь масштабного выхода в социокультурную практику. Основным ориентиром государственной политики ведущих стран Европы в отношении представителей национальных и этнических меньшинств остается ассимиляция – интеграция в культуру доминирующей нации. При всем этом опыт реализации принципов толерантности в социокультурном пространстве доказывает целесообразность рационального использования таких стратегий интеркультурной политики, как отстаивание роли государственного языка; повышение статуса государственного образования как престижного интернационального социального института (особенно высшего образования); воспитание патриотического отношения у иммигрантов не только к своей Родине, но и к стране проживания; развитие социокультурных стратегий на основе идей интеркультурализма и толерантности.

Не преувеличивая аккомодационный опыт Украины, следует отметить, что в глобальном миграционном процессе возможность нашей страны быть элементом межкультурного баланса способствовала бы поддержанию оптимального для мирового сообщества взаимодействия Востока и Запада. При этом опыт использования принципов интеркультурализма и толерантности в социокультурном пространстве стран Западной Европы необходимо обобщать и внедрять в практику нашей страны с учетом особенностей современной действительности.

Литература

1. Касьянова Е.И. Нравственная активность как существенная характеристика толерантности / Е.И. Касьянова. – М.: Компания Спутник+, 2007. – 111 с.
2. Интеркультурализм – Либеральная Миссия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL:www.liberal.ru/articles/5596.
3. Культурное разнообразие: политика интеркультурализма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL:www.miscp.ru/assets/docs/interculturalism.pdf.
4. Шмидт К. К вопросу о генезисе иммиграционной политики Великобритании / К. Шмидт // Миграции и мигранты в мире капитала: исторические судьбы и современное положение / под ред. И.Ф. Черникова. – К.: Наукова думка, 1990. – С. 94–95.

5. Малахов В.С. Национализм и культурный плюрализм / В.С. Малахов // Национализм как политическая идеология. – М. : КДУ, 2005. – С. 257–258.

6. Котельников В.С. Мультикультурализм для Европы: вызов иммиграции / В.С. Котельников // Доклад «Государство и антропоток»: демография, миграция, идентичность [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.anthropotok.archipelag.ru/>.

7. Семенов И. Интеграция инокультурных сообществ в развитых странах / И. Семенов // МЭ и МО. – 2006. – № 10. – С. 58–68.

8. Афонсенко И.М. Этнопедагогические исторические особенности традиционного поликультурного семейного и школьного воспитания в образовательных учреждениях и социуме : [монография] / И.М. Афонсенко. – М., 2007. – 170 с.

9. Джурицкий А.Н. Проблемы образования в многонациональном социуме России и на Западе / А.Н. Джурицкий // Инновационные проекты и программы в образовании. – 2012. – № 4. – С. 13–23.

Аннотация

Ананьева Е. П. Интеркультурализм и толерантность стран западной Европы в условиях новейших миграций. – Статья.

В статье исследуются вопросы поддержания интегративности европейского общества, в связи с чем анализируется концепт интеркультурализма наряду с освещением вопросов о толерантности. Интеркультурализм изучается как мультикультурализм Западной Европы из-за новейших вызовов иммиграции.

Ключевые слова: европейское общество, иммиграция, интегративность общества, интеркультурализм, мультикультурализм, постнациональная мультикультурность, толерантность.

Анотація

Ананьева Е. П. Интеркультуралізм і толерантність країн Західної Європи в умовах новітніх міграцій. – Стаття.

У статті досліджуються питання підтримки інтегративності європейського суспільства, у зв'язку з чим аналізується концепт інтеркультуралізму поряд із висвітленням питань про толерантність. Інтеркультуралізм вивчається як мультикультурализм Західної Європи через новітні виклики міграції.

Ключові слова: європейське суспільство, імміграція, інтегративність суспільства, інтеркультуралізм, мультикультурализм, постнаціональна мультикультурність, толерантність.

Summary

Ananieva E. P. Interculturalism and tolerance of Western Europe countries in conditions of the newest migrations. – Article.

The article examines the issues of maintaining of the integrativity of European society, in connection with which concept of interculturalism is analyzed together with lighting questions about tolerance. Interculturalism studied as multiculturalism in Western Europe in connection with latest challenges of migration.

Key words: European society, immigration, integrative society, interculturalism, multiculturalism, post-national multiculturalism, tolerance.

УДК 140.8.130.1

Г. О. Арсентьєва
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії
Запорізького національного технічного університету

НІЦШЕАНСЬКА КОНЦЕПЦІЯ «ВОЛЯ ДО ВЛАДИ» ЯК ВЛАДА НАД СОБОЮ, ЯК СВОБОДА САМОВИРАЖЕННЯ

Ф.В. Ніцше – творець самобутнього філософського вчення, яке має підкреслено не академічний характер і почасти тому широке розповсюдження, виходить далеко за межі науково-філософського співтовариства. Філософські погляди Ніцше поставили під сумнів базисні принципи чинних форм моралі, релігії, культури та суспільно-політичних відносин. Будучи викладеними в афористичній манері, твори Ніцше не піддаються однозначній інтерпретації й викликають багато розбіжностей, навіть діаметрально протилежних. Передусім це стосується його концепції «Воля до влади», точки зору на яку настільки різні, що навіть діаметрально протилежні. Тому низка питань щодо його творчості розроблена недостатньо, досі залишається дискусійною.

Завдання статті полягає у філософському аналізі ніцшеанської волі до влади як влади людини над собою, як свободи самовираження людського «я», коли будь-яка людина за допомогою власної сили волі та свободи волевиявлення, працюючи над собою, самовдосконалюється, фактично відкриває своє «я» в собі й самореалізує його.

Теоретичну основу дослідження переважно становили роботи самого філософа [1]. Джерелом дослідження, використаним у статті, став огляд досліджень радянських, українських, російських [2–11] та інших зарубіжних авторів [12–17].

Варто зазначити, що над цією проблемою працювало чимало філософів, серед них особливо хотілося б відзначити Д. Галеві [4], В. Візгіна [5; 6], І. Жіброву [8], К. Свасьяна [11], які досліджували філософію Ніцше, були на «підступах» її вивчення й найбільш яскраво, на нашу думку, передали ідеї та думки німецького філософа.

Але, як це часто трапляється, філософія Ніцше не всіма визнавалася. Ще на початку ХХ століття всі «Посмертні фрагменти» і твори останнього періоду «бури й натиску» оголошуються «філософською клінікою», продуктом божевілля. Макс Нордау, наприклад, пише: «Він абсолютно очевидно вже від народження – психічно хворий, і кожна сторінка його книг має відбиток його хвороби» [12, с. 54]. Такої самої думки дотримуються Шлехта [13, с. 105], Монтінарі [14, с. 108].

Іншої точки зору дотримуються філософи: М. Хайдеггер [15], М. Фуко [16], Ж. Делез [17] та інші, які вважають, що саме «Посмертні фрагменти» містять справжню ніцшеанську філософію.

У радянській філософській науці існувала одна відповідь на запитання про гуманність вчення Ніцше – негативна. Безумовно, учення німецького філософа не може бути оцінено як тільки негативне або тільки позитивне. Ніцше змушує думати, порівнювати, міркувати. Це, на нашу думку, і є критерієм актуальності його філософії загалом і концепції «Воля до влади» зокрема.

Варто уточнити, яка влада мається на увазі: влада над ким або над чим. Якщо влада над іншою людиною не завжди позитивна по своїй суті, то влада над собою є не стільки управлінням своїми почуттями та вчинками, скільки можливою виплеснутися свободі самовираження людини. Саме цей аспект концепції «Воля до влади» і є предметом нашого дослідження у роботі.

Щоб уникнути будь-якого нерозуміння німецького філософа, хотілося б як приклад навести цитату з книги Делеза: «Ми, читачі Ніцше, повинні уникнути чотирьох можливих помилок:

1) із приводу волі до влади (не можна думати, що воля до влади означає «жага панування» або «воля панувати»);

2) щодо сильних і слабких (не можна думати, що найбільш «могутні» в будь-якому соціальному устрої є найбільш сильними);

3) стосовно Вічного Повернення (не можна думати, що мова йде про стару ідею, запозичену в греків, індусів, єгиптян тощо; що мова йде про цикли, або про Повернення того самого);

4) із приводу останніх творів (не можна думати, що вони виходять за межі творчості або просто скомпрометовані божевіллям) [18, с. 303].

З огляду на різночитання Ніцше дамо визначення ключових понять концепції «Воля до влади». Крім того, така необхідність пов'язана й із контекстом нашого дослідження: воля до влади як влада над собою. Надлюдина – це та людина, яка завдяки волі до влади над собою змогла самореалізуватися, вищою мірою правильно наближаючись до утвердження повноти існування, тобто до життя як до субстанції. Життя, згідно з Ніцше, має бути кінцевою метою всіх людських прагнень – «єдиною метою моєї волі». Це життя філософ розуміє у вигляді потоку, вічного й абсолютного становлення, у якому немає ні кінцевої мети, ні логіки, а є лише цілісність складних комбінацій. Вічне повернення – постійне звернення до життя як ідеального прообразу своєї життєвої програми.

Якщо, за Шопенгауером, воля до життя хаотична, то в Ніцше кожна воля повинна мати мету, воля вже припускає, що щось підкорюється. Будучи несвідомою, сама по собі, воля отримує завдяки світу уявлення пізнання свого бажання й життя, яке становить предмет світу. Воля в Шопенгауера виступає як воля до життя, а у Ніцше – як воля до влади. У Ніцше метою є влада, але життя передусім, владі теж. При цьому необхідно пам'ятати, що сама воля лежить поза часом, а також, будучи опорою всякого явища, вона є вільною.

Насамперед необхідно одразу зазначити, що влада тут, чи воля до влади, не виступає як жага панування, але вона являє собою пластичний принцип усіх наших ціннісних суджень і прихований принцип створення нових, ще не визначених цінностей. Воля до влади полягає в тому, щоб творити й віддавати, прагнучи до «життя» як до гармонії, як до ідеальної, відвічної, первісної для конкретної людини програми її реалізації. Влада ж як воля до влади виступає не як те, що наказує волю, а як те, «що наказує у волі» [2, с. 36].

Філософ створив концепцію «надлюдина» (Übermensch) як концепцію ідеального образу, що втілює в собі волю до влади, і стверджував, що людина повинна подолати будь-які випробування долі й бути готовою перенести будь-який біль у прагненні до досягнення статусу надлюдина.

Виходячи з викладеного нами розуміння волі до влади як влади над собою, як свободи самовираження, необхідно розставити деякі акценти в ніцшеанській концепції «надлюдина».

Згідно з Ніцше, людина – це канат, натягнутий між твариною та надлюдиною, це канат над прірвою. Життя людини – це ідеальна життєва програма конкретної людини ще до її народження. Але люди у своїй більшості її не виконують, тому вони не живуть, а проживають, закопавши свій талант (здібності) в землю, живучи чужим життям, одягаючи ту чи іншу «маску». Життя первинне щодо волі, воно – ідеальна програма-план, воно – первинна гармонія світу й людини. Людина ж застає себе та оточуючих уже далеко не гармонійними. Але вона повинна, але вона може, за Ніцше, повернути цю початкову гармонію за допомогою власної сили волі, зуміти реалізувати своє істинне «я», працюючи

над собою, фактично відкрити його в собі. Це нелегко, але за допомогою волі до влади над собою це можливо.

Влада над собою є не стільки управління своїми почуттями й вчинками, скільки можливість вихлюпнутися свободі самовираження свого «я». Завдяки волі до влади над собою навіть «маленька людина» може перетворитися в надлюдину, але може повернутися й до того, хто на початку ніцшеанського канату, – до тварини, якщо в неї не виявилася воля до влади як рухомий механізм, що прагне до «життя».

Надлюдина – це та людина, яка завдяки волі до влади змогла самореалізуватися, вищою мірою правильніше наближаючись до утвердження повноти існування, тобто до життя як до субстанції.

Проаналізувавши вчення Ніцше, ми спробували виділити фундаментальні характеристики життя:

1. Життя ні з чого не з'являється; воно субстанціональне, первісніше за свої породження та вияви, це те, що дає початок усьому.

2. Життя не просто субстанція й першоджерело сущого, це діюча субстанція, а тому виявляє себе у творчості, становленні, у безперервній мінливості, у створенні нових форм. Сутність життя полягає в тому, щоб діяти й утверджувати повноту існування.

3. Рухомий механізм життя, який долає перешкоди, – це воля. Воля прагне до влади, вона хоче тріумфувати перемогою.

4. Життя, згідно з Ніцше, нераціональне та дораціональне. Воно існує ірраціонально. Чим менше раціональності в явищах, тим більше в них життя, тим вони більш істинні та справжні. Життя не є продуктом удосконалення, воно із самого початку досконале.

5. На думку Ніцше, життя – добіологічна реальність, яка, з погляду життя, більш досконала. Життя тут здійснюється у своєму чистому вигляді, сюди ще не вторглася брехня, обмеження; тут панує істина, отже, життя – це діюче першоджерело всесвіту, програма-план самореалізації людських «я» зокрема. По-справжньому живе той, у кого свобода мислення й самостійність дій.

6. Людина має мету всередині самої себе, її мета – це життя, тобто її нереалізована життєва програма, її особиста, індивідуальна, єдина у Всесвіті й не повторна.

Раціональна діяльність, за Ніцше, не зміцнює «волю до влади», тому що замінює активну діяльність резонуванням (від лат. *resono* – звучу у відповідь, відгукуюсь). Воля до влади може виявитися не в раціональній діяльності, де повторюються готові зразки, а коли відкривається щось нове у творчості, коли немає алгоритму дослідження, а дослідник інтуїтивно прокладає свій шлях і чекає на прозріння, натхнення чи то з приводу чого-небудь, чи то з приводу власного самовизначення, самовираження. Життя, за Ніцше, існує ірраціонально, а воля до влади – це механізм досягнення істинного, справжнього життя. Саме воля долає перешкоди на шляху до життя. Загальноприйнята мораль може підривати «волю до влади», проповідуючи любов до ближнього й тим самим обмежуючи людину, заганяючи її в межі, блокуючи її «вічне повернення».

Філософ таврує демократію, рівність і соціалізм як ідейні «спускові курки» повстання рабів. Весь ніцшеанський «пакет» ідей про «стадну людину», необхідність тримати її в підпорядкуванні та природній експлуатації націлений на те, щоб не дати рабам повстати, бо вони зметуть ієрархічну вертикаль, на якій тримаються висока культура й шляхетні ідеали. Весь антифашистський пафос «Волі до влади» було проігноровано саме через її послідовно антидемократичну спрямованість. Але, спростовуючи політичну демократію, Ніцше мовби попереджає про прихід Гітлера до влади саме демократичним шляхом. Є сенс зупинитися на цьому детальніше, урахувавши, що саме це викликало та викликає різночитання Ніцше в дослідників. До речі, особливістю творчості Ніцше і є саме це різночитання, тобто коли кожний бачить те, що хоче бачити.

Влада – чи то радянська влада, або III Рейху – стає предметом обожнення. Її жерці, майстерно використовуючи по-

тужний потяг мас до відчуття своєї влади, підкоряють владі всі сфери суспільного життя. Не можна не погодитися з Ніцше в тому, що в тоталітарній практиці відбувається справжнє єднання влади й народу. Та ж його частина, яка не бере участі в служінні владі, оголошується «ворогом народу» або «ворогом Німеччини». І тоді кожен може стати водночас жертвою та катом. Самоорганізуючись у владу, народ отримує можливість реалізувати її найважливішу функцію – чинити насильство. Повсталі маси починають жертви себе, вони приносять владі все більш страшні жертви. Установлюються нові правила насильства. Досягається потужний релігійний ефект: великі маси людей виявляються здатними переживати власне релігійний досвід – відчуття тотального єднання один з одним – через єднання з Владою. Політика стає простором сакрального, у якому розчиняється індивід.

У взаєминах між чоловіком і жінкою також виявляється воля до влади, тобто свобода самовираження. Коли людина (не важливо, чоловік або жінка) кохає, вона стимулює кохану людину до самореалізації, самовираження. Наприклад, жінка хоче облаштувати житло. Якщо чоловік допомагає їй у цьому, він тим самим самовиражає інтереси жінки, тому що він її любить. Свободи чоловіка має бути рівно стільки, щоб не зачепити свободи коханої й навпаки. Якщо ж він зазіхає на свободу іншої людини й йому важливо тільки своє самовираження (думка), то тут «тхне» фашизмом, але зовсім не у фразі Ніцше: «Ти йдеш до жінок? Не забудь батіг!», через яку філософа прозвали женоненависником. Це найбільш «гучне» та «зухвале» висловлювання Ніцше. Цікаво, що він мав на увазі? Існують різні точки зору, але, виходячи з контексту нашої роботи, уважаємо своїм обов'язком відзначити дещо інше, навіть діаметрально протилежну думку. Якщо Ніцше під волею до влади розумів свободу самовираження, то з огляду на те, що жінка в його часи (та й сьогодні) більше, ніж чоловік, була обмежена в можливостях самовираження, може потрібно взяти й батіг, може, потрібно завдати їй болю, щоб вона сама скинула з себе жаб'ячу шкіру та перетворилася на принцесу, бо їй ще більше потрібно зусиль для вияву волі до влади як механізму «життя». У цьому випадку «батіг», звичайно ж, є гіперболою. І перед тим, як розпочати аналіз цієї цитати, хочу звернути увагу на такі слова Ніцше: *«Чоловіки донині поводитись із жінками як із птахами, які, заблукавши, прилітають до них із якихось вершин: вони вважають їх за щось тонке, тендітне, дике, химерне, повне душі, але також за щось таке, яке необхідно замикати, щоб воно не відлетіло»* [3, с. 13].

Чоловікові в історії людства частіше, на нашу думку, був властивий страх утратити жінку, страх власника втратити річ, утратити своє. Як це не звучить дивно, але краще, згідно з Ніцше, ставитися до тієї жінки не як до птахів у клітині, а як до коня. Під словом «батіг» філософ мав на увазі спосіб стимуляції, реалізації «я» жінки, тому що жінка в усі часи була забита, пригнічена чоловіком. Може через це Ніцше порівнює її з конем, тому що їй, як і коню, потрібен був струс, щоб вона виявила себе, «самовиразилась». Чоловік, ідучи до жінки з батогами, допомагає їй пробудити в собі волю до влади над собою, бо в жінці цей процес ще складніший, ніж у чоловіка, вона більш пригнічена, їй важче розвинути в собі волю до влади для свободи самовираження.

Кожна воля повинна мати мету, до якої треба прагнути. У Ніцше такою метою насамперед є влада людини, у нашому контексті це влада людини над самою собою. Життя первинне щодо волі, воно – ідеал, воно – первинна гармонія світу й людини. Людина ж бачить себе та оточуючих уже далеко не гармонійними. Але вона може, за Ніцше, повернути цю початкову гармонію за допомогою власної сили волі, зуміти реалізувати своє істинне «я», працюючи над собою, фактично відкрити його в собі.

Влада над собою є не стільки управління своїми почуттями та вчинками, скільки можливість вихлюпнутися свободі самовираження людини.

Мета людини – це вічне повернення до життя, де знаходиться ідеальна програма його самореалізації. Досягти її можна, згідно з Ніцше, тільки за допомогою волі до влади, передусім над собою. Воля до влади – це механізм досягнення цього. Ніцшеанська надлюдина безжалісна насамперед і найбільше до себе, вона сумнівається й піддає перегляду все наявне в неї, що позбавляє її внутрішньої духовної свободи і радості творчого життя. У людині тварина і творець з'єднані воедино. Потрібно пам'ятати, що й філософія Фрідріха Ніцше, і його життя – це унікальний і всім життям здійснений експеримент щодо руйнування всередині себе «тварі» й плекання «творця», що по суті і є «надлюдина».

Творчість Ніцше завжди стимулювала і продовжує стимулювати до подальших досліджень категорій «воля», «свобода», влади над собою заради самовираження та самовизначення. Потрібно відкинути попередні стереотипи щодо тлумачення його філософії й більш ретельно, детально вивчати афористичний зміст його творів, ураховуючи, що їх інтерпретація, тлумачення тісно пов'язані з внутрішнім життям людини загалом і Ніцше зокрема. Він і сам попереджав щодо своєї творчої спадщини, що один і той самий текст допускає численні інтерпретації, так як думка – це знак із безліччю смислів.

Література

1. Ніцше Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ніцше ; ред. К.А. Свасьян. – М. : «РИПОЛ КЛАССИК», 1998.
2. Ніцше Ф. Воля к власти / Ф. Ніцше. – М. : Гуманитарная литература, 1994. – 163 с.
3. Андреева И.С. Современные зарубежные исследования философии Ницше / И.С. Андреева // Научный журнал издательства Московского государственного университета. – 1998. – № 27. – С. 13–16.
4. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше / Д. Галеви. – СПб. : Рипол Классик, 2003. – 270 с.
5. Визгин В.П. Философия Ницше в сумерках нашего сегодня / В.П. Визгин // Ф. Ніцше и философия в России. – СПб, 1999. – С. 176–207.
6. Визгин В.П. Ницше глазами Делеза / В.П. Визгин // Вопросы философии. – 1993. – № 4. – С. 47–48.
7. Евлампиев И.И. Концепция личности в философии Ницше: на материале разных работ / И.И. Евлампиев // Вестник Санкт-Петербургского университета. – 2000. – Сер. 6. – № 3. – С. 31–41.
8. Жиброва И.И. Фридрих Ницше, философская концепция / И.И. Жиброва // Научный журнал издательства Московского государственного университета. – 2001. – № 10. – С. 126–128.
9. Михайлов А.В. Предисловие к публикации статьи М. Хайдеггера «Слова Ницше «Бог мертв» / А.В. Михайлов // Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С. 133–143.
10. Рачинский Г.А. Предисловие к кн. Ф. Ніцше «Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей» / Г.А. Рачинский. – М. : REFL-book, 1993. – С. 20–33.
11. Свасьян К.А. Ницшеанство / К.А. Свасьян. – М. : Просвещение, 2003. – 573 с.
12. Нордау М. Вырождение / М. Нордау. – М. : Мысль, 1995. – 279 с.
13. Slechta K. Le cas Nietzsche / K. Slechta. – P., 1997. – 105 p.
14. M. Montinari. Friedrich Nietzsche / M. Montinari. – P., 2001. – 108 p.
15. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В.В. Бибихина. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
16. Фуко М. Археология знания / М.Фуко ; пер. с фр. В.П. Визгина ; общ. ред. Б. Левченко. – К. : Ника-Центр, 1996. – 208 с.
17. Делез Ж. Ницше и философия / Ж. Делез. – М. : Мысль, 2003. – 385 с.

Анотація

Арсентьева Г. О. Ніцшеанська концепція «Воля до влади» як влада над собою, як свобода самовираження. – Стаття.

Стаття присвячена проблемі різночитання ніцшеанської концепції «Воля до влади». Влада, чи воля до влади, не виступає як жага панування, але вона являє собою пластичний принцип усіх наших ціннісних суджень і прихований принцип створення нових, ще не визнаних цінностей. Подано розуміння волі до влади як влади людини над собою, як свободи самовираження людського «я», коли будь-яка людина за допомогою власної сили волі та свободи волевиявлення, працюючи над собою, самовдосконалюючись, фактично відкриває своє «я» в собі й самореалізує його. Підкреслено, що, завдяки волі до влади над собою, навіть «маленька людина» може перетворитися в надлюдину, але може повернутися й до того, хто на початку ніцшеанського канату, – до тварини, якщо в неї не виявилася воля до влади. Мета людини – це вічне повернення до життя, де знаходиться ідеальна програма її самореалізації. Досягти її можна, згідно з Ніцше, тільки за допомогою волі до влади насамперед над собою.

Ключові слова: воля до влади, свобода самовираження, життя, ніцшеанська «надлюдина».

Аннотация

Арсентьева Г. О. Ницшеанская концепция «Воля к власти» как власть над собой, как свобода самовыражения. – Статья.

Статья посвящена проблеме разночтения ницшеанской концепции «Воля к власти». Власть, или воля к власти, не выступает как жажда властвования, но она представляет собой пластический принцип всех наших ценностных суждений и скрытый принцип создания новых, еще не признанных ценностей. Представлено понимание воли к власти как власти над собой, как свободы самовыражения человеческого «я», когда любой человек с помощью собственной силы воли и свободы волеизъявления, работая над собой, самосовершенствуясь, фактически открывает свое «я» и самореализует его. Подчеркнуто, что, благодаря воли власти над собой, даже «маленький человек» может превратиться в сверхчеловека, но может и вернуться и к тому, что в начале ницшеанского каната, – к животному, если у него не проявится воля к власти. Цель человека – это вечное возвращение к жизни, где находится идеальная программа его самореализации. Достичь ее можно, согласно Ницше, только с помощью воли к власти, прежде всего, над собою.

Ключевые слова: воля к власти, свобода самовыражения, жизнь, ницшеанский «сверхчеловек».

Summary

Arsentjeva G. A. Nietzschean concept “Will to power” as a self-control and freedom of expression. – Article.

The article of Arsentjeva G.A. is dedicated to the problem of nietzschean concept “Will to power” variant reading. Here power or “will to power” is not the lust of power, but rather a flexible principle of all our value judgments and secret principle of new created but not recognized values. The article describes the notion “will to power” as self-control, as free expression of person’s “I”, when a person with the help of his/her will and freedom of will expression, improving and self-perfecting oneself, in fact, reveals his/her own “I” and realizes it. The article emphasizes that due-to “will to power” even “a little man” can become a superman, but also can fall into the beginning of the nietzschean’s rope and turn into an animal if the person doesn’t show his/her will to power. The aim of the person is a perpetual resuscitation, where there is an ideal program of self-realization. For Nietzsche, one can achieve it only due-to will to power, first of all, self-control.

Key words: will to power, freedom of expression, life, nietzschean’s superman.

УДК 316.4

А. А. Ашурбеков
аспірант кафедри соціології та соціальної роботи
Класичного приватного університету

ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИЧНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ ЯК ФАКТОР ЕЛЕКТОРАЛЬНОГО ВИБОРУ НА МІСЦЕВИХ ВИБОРАХ 2015 РОКУ (НА ПРИКЛАДІ МІСТА ЗАПОРІЖЖЯ)

Вибори до місцевих рад 2015 року стали ще одним випробуванням для країни на демократичність і відповідність вимогам, що були продиктовані Революцією Гідності. Перед цієї виборчою кампанією спостерігалися трансформації суспільної свідомості, а також самої політичної ментальності мешканців країни, передусім жителів Придніпровського регіону. Вивчення цих трансформацій в умовах перманентної політичної кризи має значну актуальність для соціологічної науки та загалом розвитку українського суспільства. Ці трансформації насамперед стосувалися очікувань від політичних лідерів і вимог до них. Але при цьому, незважаючи на всеукраїнські тенденції, мешканці цього регіону демонструють своєрідну консервативність у політичному виборі. Ті зміни, що відбулися під впливом Революції Гідності, тут мають своє окреме вираження.

Особливості політичної ментальності сучасної України викликають значний інтерес серед вітчизняних науковців і політичних експертів. Серед останніх досліджень, присвячених розв'язанню цієї проблеми, необхідно виокремити праці В. Дем'яненка [1], І. Патлах [2], Н. Каліної [3], де розглядаються проблеми ментальних характеристик і політичної свідомості всього українського народу [4], здійснюється аналіз національної ментальності як предмета етнополітичного дослідження [5] та висувається гіпотеза щодо аструктурної будови ментальності як політичного явища [6].

Окремі сторони політичної ментальності розглядаються через призму політичної свідомості українців. Варто зазначити, що характерною особливістю сучасної політичної свідомості громадян України, особливо молодих, є плюралізм їхніх політичних орієнтацій. Науковці виокремлюють чотири основних типи політичної свідомості: традиціоналістичну, соціал-демократичну, національно-демократичну й національно-радикальну. За даними соціологічних опитувань, найпоширенішим серед дорослих громадян, молоді є націонал-демократичний тип політичної свідомості. При цьому потрібно зауважити, що новизна, суперечливий характер розвитку процесів, які відбуваються зараз в Україні, непослідовність і нерішучість у реформуванні суспільства тих, хто стоїть при владі, зумовили появу не тільки позитивних явищ – розкріпачення масової свідомості, розхитування традиційних тоталітарних структур, політичних установах, а й негативних.

На сьогодні політична свідомість громадян України має характер розколеної. На її рівні та особливостях не можуть не позначитися кризові явища, що існують в економіці, соціальному житті.

Проте, незважаючи на достатньо велику кількість праць стосовно теоретичних аспектів вивчення політичної ментальності, у науковій літературі практично відсутні дослідження стосовно практичного впливу особливостей політичної ментальності на механізм електорального вибору й безпосередньо на якість політичних лідерів, які отримують владу в країні.

Ще однією особливістю є малодослідженість політичної ментальності окремих регіонів, при тому що в умовах сучасних суспільно-політичних процесів, спрямованих на децентралізацію, а також історичних особливостей розвитку України, саме регіональний аспект виходить на перший план.

Мета статті – схарактеризувати значення особливостей політичної ментальності для електоральної поведінки мешканців Придніпровського регіону.

Завданнями статті є аналіз особливостей електоральної поведінки мешканців Придніпровського регіону на прикла-

ді міста Запоріжжя в період місцевих виборів 2015 року та виокремлення специфічних рис політичної ментальності мешканців регіону, спираючись на результати цих місцевих виборів.

Найбільше виражається політична ментальність у період проведення виборів і революційних зворушень. Останні два роки в Україні мали вияви обидві ці явища. Починаючи з Революції Гідності й наступних за нею політичних трансформацій, можна було відслідковувати вияви політичної ментальності та її зміни під впливом домінуючих суспільних течій.

Ці трансформації торкнулися загалом сприйняття влади й політиків, змін у базових морально-етичних цінностях українців, а також безпосередньо змін щодо населення та його участі в електоральному процесі.

Безумовно, підвищилися вимоги до кандидатів і політичних сил стосовно дотримання свободи, гідності. Вплив ментальних особливостей, що відображують стиль життя й мешканців регіону, залишився на високому рівні.

Ця теза підтверджується дослідженням суспільної думки мешканців міста Запоріжжя, що було проведено напередодні виборів до місцевих рад. Дослідження проводилося 14 вересня 2015 року, метод опитування – формалізоване інтерв'ю, обсяг вибірки – 600 респондентів, максимальна похибка 2,5%. Звернімося до емпіричних даних (див. таблиця 1).

Таблиця 1

**Відповіді на запитання:
«На виборах до місцевих органів влади Ви будете
підтримувати представників яких політичних напрямків?»**

Представник політичного напрямку	%
Представників промислових підприємств	16,2
Представників Сил самооборони і «Євромайдану»	7,0
Представників провладних партій	1,7
Політиків, які вже були при владі	7,5
Представників опозиційних партій	13,2
Висуванців комуністів	8,0
Нових політичних лідерів	18,0
Незалежних кандидатів	15,2
Представників добровольчих батальйонів (військових)	5,5
Волонтерів	3,2
Представник іншого напрямку	15,7

Сума відповідей перевищує 100%, тому що респонденту можна було обирати кілька відповідей.

Результати дослідження виявляють три основні лінії в політичному запиті запоріжців:

1. Належність до промислових підприємств та опозиційних партій (близько третини респондентів назвали саме ці відповіді).

2. Запит на нові обличчя й незалежних кандидатів (більше ніж третина опитаних).

3. Представники так званого «майданного» сектора» (кожний шостий респондент).

Тобто з погляду актуальності образів політичних лідерів і партій домінує відповідність представників політичної сфери структурі життя населення, зокрема належності до промисловості. Варто зазначити, що сьогоденні опозиційні сили в Україні також більшою мірою позиціонують себе як представники промисловості й робочого класу.

При цьому також спостерігався суттєвий запит на зміни. Дискредитація себе політичними гравцями зумовлює постійно наявну нішу нових політичних лідерів, котрі незалежні від минулої та сучасної влади. Підтвердження цієї думки міститься в емпіричних даних (див. таблицю 2).

Варто виділити вікові особливості запиту на політичних лідерів. Найбільше ядро «консерваторів» зосереджено у вікових групах старше за 55 років. Саме ця категорія населен-

ня більшою мірою підтримує промисловців, опозиціонерів і політичних лідерів, які вже були при владі.

За своїми політичними запитами молодь суттєво відрізняється від генеральної сукупності. Варто підкреслити, що у віковій групі 18–24 років найбільшим попитом користуються незалежні кандидати, нові політичні лідери й частково представники «майдану».

Результати дослідження засвідчують, що в недалекому майбутньому можливі окремі трансформації політичної мен-

Таблиця 2

Підтримка представників політичних напрямів серед представників різних вікових груп (у % до кількості опитаних цього віку)

Представник політичного напрямку/вік	18-24 років	25-34 років	35-44 років	45-54 років	55-64 років	65 років і старше	Усього
Представників промислових підприємств	3,4	14,8	19,2	11,4	32,1	16,9	16,2
Представників Сил самооборони і «Свромайдану»	15,5	9,9	6,8	4,3	1,9	3,1	7,0
Представників провладних партій	0,0	3,7	0,0	4,3	1,9	0,0	1,7
Політиків, які вже були при владі	3,4	3,7	12,3	10,0	9,4	6,2	7,5
Представників опозиційних партій	5,2	9,9	6,8	25,7	17,0	15,4	13,2
Висуванців комуністів	0,0	0,0	1,4	2,9	11,3	35,4	8,0
Нових політичних лідерів	25,9	19,8	23,3	22,9	7,5	6,2	18,0
Незалежних кандидатів	27,6	22,2	12,3	12,9	9,4	6,2	15,2
Представників добровольчих батальйонів (військових)	6,9	3,7	9,6	7,1	1,9	3,1	5,5
Волонтерів	1,7	4,9	4,1	4,3	1,9	1,5	3,2
Інша відповідь	19,0	13,6	19,2	8,6	17,0	18,5	15,7

Таблиця 3

Відповіді на запитання: «Як ви ставитеся до подій на Євромайдані?» (у % до кількості опитаних)

Ставлення	%
Підтримував раніше, підтримую й тепер	21,6
Раніше підтримував, а зараз ні	19,1
Не підтримував ні раніше, ні тепер	46,9
Важко відповісти	12,4

Таблиця 5

Характеристика населення регіону загалом

Якість/ступінь її наявності	Так	Скоріше так	Скоріше ні	Ні	Важко відповісти
Патріотизм	40,5	43,8	5,2	5,2	5,2
Почуття власної гідності	31,3	33,8	12,2	13,9	8,7
Відповідальність	23,9	34,6	18,4	9,2	13,9
Порядність	23,4	36,6	15,9	11,2	12,9
Справедливість	22,9	27,4	16	12	21,7
Чесність	21,9	28,2	16,7	14	19,2

Таблиця 4

Характеристика представників влади та політичних діячів

Якість/ступінь її наявності	Так	Скоріше так	Скоріше ні	Ні	Важко відповісти
Патріотизм	10,3	20,4	24,1	39,7	5,5
Почуття власної гідності	23,4	21,9	12,6	33,2	9,0
Відповідальність	5,5	9,0	23,1	57,4	5,0
Порядність	5,0	5,8	21,6	63,1	4,5
Справедливість	4,5	6,5	19,8	63,8	5,3
Чесність	4,8	3,8	17,1	68,8	5,5

Таблиця 6

Відповіді на запитання: «Що головне в рисах кандидата, якого б Ви підтримали?» (у % до кількості опитаних)

Риси, що повинні бути притаманні кандидату	%
Головне – порядність людини	18,1
Насамперед важливі політичні погляди та ідеї кандидата	9,8
Найважливіше – професійний підхід кандидата до вирішення проблем	26,9
Важливіше, щоб кандидат дбав про людей	41,2
Інше	4,0

Таблиця 7

Ставлення до рис кандидатів серед представників різних вікових груп (у % до кількості опитаних цього віку)

Риси політиків/ вікова група	18-24 років	25-34 років	35-44 років	45-54 років	55-64 років	65 років і старші	Усього
Головне – порядність людини	8,6	26	14,3	22,4	21,6	12,9	17,9
Насамперед важливі політичні погляди та ідеї кандидата	8,6	14,3	10	7,5	9,8	8,1	9,9
Найважливіше – професійний підхід кандидата до вирішення проблем	43,1	32,5	17,1	23,9	21,6	24,2	27
Важливіше, щоб кандидат дбав про людей	37,9	24,7	52,9	41,8	45,1	48,4	41,3
Інше	1,7	2,6	5,7	4,5	2,0	6,5	3,9

Таблиця 8
Відповіді на запитання:
«Ким Ви вважаєте більшість депутатів?»

Сприйняття депутатів	%
Політичними лідерами	4,2
Представниками еліти	8,2
Політичними адміністраторами	1,0
Представниками населення	3,2
Людьми, які хочуть влади	26,9
Людьми, які мають на меті у владі особисті вигоди	53,5
Представниками олігархів	31,8
Представниками злочинності	19,4
Інше	5,5
Важко відповісти	3,0

тальності серед мешканців Запоріжжя та загалом Придніпровського регіону. Носіями цих змін стане молоде покоління, зокрема ті люди, яким зараз 18 років і молодше.

Однією з основних причин цих змін є відмінність способу життя, зайнятості й виховання між поколінням до 24–35 років і поколінням старшим за 55 років. У професійному розрізі молодь більше задіяна у сфері обслуговування, приватному бізнесі та сфері творчих професій.

При цьому політичні лідери епохи Революції Гідності швидко втрачають довіру й популярність серед населення. Тенденції, які демонструє Придніпровський регіон, свідчать, що саме тут циркуляція еліт починає суттєво набирати обороти.

Результати виборів виявляють оновлення складу місцевих рад різного рівня, але в суспільно-політичному значенні вони свідчать про поступовий прихід контр-еліт (за теорією В. Паретто) і наявність певних реакційних процесів, це засвідчують і окремі результати проведеного дослідження (див. таблицю 3).

Кожен п'ятий опитаний, який раніше підтримував Євромайдан, на сьогодні посідає протилежну позицію. У період революційних перетворень ставлення «за/проти» Євромайдану було однакове з невеликим домінуванням прихильників зміни режиму. Сьогоднішня ситуація показує суттєве зменшення прихильників Революції Гідності.

Ці трансформації будуть посилювати своє вираження вже найближчим часом.

Стосовно вияву політичної ментальності в сучасних виборах варто зупинитися на якісному складі обраних рад. Якісний склад місцевих рад показує достовірність і актуальність проведених досліджень. Так, на прикладі Запорізької міської ради можна констатувати, що більшість депутатів є саме представниками промисловості й висуваннями політичних сил з опозиційною риторикою (основна частина висуванці «Опозиційного блоку», партій «Нова політика», «Наш край»)[7].

При цьому саме ставлення до політиків у мешканців регіону є негативним. Такі тенденції характеризувалися часами «режиму» В. Януковича, аналогічні тенденції спостерігаються й сьогодні. Це ще один маркер того, що системних змін у політичній реальності регіону не відбулося. Але в цьому матеріалі фокус аналізу більшою мірою спрямований на відповідність політичних гравців суспільному запиту та механізмам, які впливають на політичний вибір населення Придніпровського регіону.

Виокремлюючи деякі характеристики політичної ментальності мешканців Придніпровського регіону, потрібно виділити рису скептичного ставлення до представників влади й політичних діячів. Ця особливість не нова для українського суспільства. Проте під час аналізу оцінок респондентами тих чи інших рис представників влади та безпосередньо самих опитаних просліджується наявність прірви між владою й населенням.

Оцінюючи наявність основних моральних і суспільно-важливих рис у представників влади (без урахування по-

літичної належності), респонденти зазначають відсутність у політиків таких рис, як патріотизм, справедливість, чесність, порядність, відповідальність і почуття особистої гідності (див. таблицю 4).

На противагу цьому, оцінюючи загалом населення регіону, респонденти більшою мірою наділяють його позитивними рисами (див. таблицю 5).

Серед рис, які повинні бути притаманні кандидату, щоб здобути симпатії виборців, населення відзначає чесність, порядність, професійний підхід до вирішення проблем і піклування про людей. Розподіл відповідей на ці питання чітко засвідчує іншу особливість політичної ментальності мешканців регіону – патерналізм і перенесення вирішення особистих проблем на представників влади й політиків (див. таблицю 6).

При цьому серед вікових категорій ці очікування мають різний характер (див. таблицю 7).

Молодь і люди середнього віку більше орієнтовані на професійні якості кандидатів і менше їх хвилює порядність політика.

Варто акцентувати увагу на тому, що, попри поширену думку, що молодь більше орієнтована на себе під час вирішення проблем, результати дослідження показують відсутність суттєвих відмінностей між молоддю та іншими віковими групами стосовно номінації «піклування політика про людей».

Ця тенденція свідчить про те, що, незважаючи на трансформацію політичної ментальності населення в бік посилення раціональних і прагматичних складових, патерналізм зі всіма його позитивними й негативними наслідками буде впливати на політичний вибір населення й у майбутньому.

Негативне ставлення до влади виявляється в загальному сприйнятті політиків і владних діячів. Відповідаючи на питання «Ким Ви вважаєте більшість депутатів?», респонденти відзначали саме негативні номінації (див. таблицю 8).

Більше ніж кожний другий вважає, що депутати – це люди, які мають на меті у владі особисті вигоди, кожний третій підкреслив, що вони є висуваннями олігархів, кожний четвертий – що це люди, основною метою яких є отримання влади.

Результати дослідження виявляють серйозні трансформації в політичній ментальності українців під впливом Революції Гідності й суспільно-політичних процесів після її закінчення. На фоні загальнодержавних змін є окремі особливості протікання цих трансформацій на регіональному рівні. Аналіз свідчить про те, що зміни політичної ментальності мешканців Придніпровського регіону мають конкретні вияви, а саме:

1. Орієнтованість на консервативні цінності серед людей середнього та похилого віку, що виявляється в підтримці промисловців, досвідчених політиків, політичних партій і кандидатів, які відстоюють принципи стабільності й соціально-економічного зростання.

2. Окремі зрушення серед молоді в бік запиту на нові обличчя та незалежних кандидатів, орієнтованість більшою мірою на цінності Революції Гідності.

3. Відносна реакційність та інертність населення в аспекті політичної культури. Незважаючи на значний сплеск громадської політичної активності, а також руйнування стереотипів вибору під впливом Революції Гідності, населення Придніпровського регіону вже сьогодні (тільки через два роки після Революції Гідності) демонструє дрейфування до політичних цінностей періоду до 2014 року.

Література

1. Дем'яненко В. Ментальні характеристики політичної свідомості українців / В. Дем'яненко // Людина і політика. – 2002. – № 1. – С. 93–100.
2. Патлах І.М. Міждисциплінарна модель дослідження дискурсів національного менталітету / І.М. Патлах // Людина і політика. – 2002. – № 1. – С. 54–63.
3. Калина Н.Ф. Политическая ментальность: структура или ризома? / Н.Ф. Калина // Наукові студії із соціальної та політичної психології. – К., 1999. – С. 42–49.

4. Калина Н.Ф. Лики ментальности и поле политики / Н.Ф. Калина, Е.В. Черный, А.Д. Шоркин. – К. : Агрпромиздат Украины, 1999. – 332 с.

5. Мостовая И.В. Архетипы и ориентиры российской ментальности / И.В. Мостовая, А.П. Скорик // Полис. – 1995. – № 4. – С. 70–74.

6. Рубан А.О. Теоретико-методологічні основи формування української ментальності в контексті історико-філософського аналізу / А.О. Рубан [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_40/Ruban.htm.

7. Результати місцевих виборів 2015 року по м. Запоріжжя [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.cvk.gov.ua/wvm2015/pvm057pid112=30pid102=10949pf7691=10949pt001f01=100rej=0pt00_t001f01=100.html.

Анотація

Ашурбеков А. А. Особливості політичної ментальності як фактор електорального вибору на місцевих виборах 2015 року (на прикладі міста Запоріжжя). – Стаття.

Вибори до місцевих рад 2015 року стали ще одним випробуванням для країни на демократичність і відповідність вимогам, що були продиктовані Революцією Гідності. У статті подаються системний аналіз трансформацій політичної ментальності мешканців Придніпровського регіону, а також вияви особливостей ментальності під час місцевих виборів 2015 року та їхній вплив на результати виборчої кампанії. Акцентується увага на відмінності політичної ментальності мешканців Придніпровського регіону від загальноукраїнської. Робиться висновок, що на сьогодні в політичній ментальності населення Придніпровського регіону домінують три основні тенденції:

1. Орієнтованість на консервативні цінності.

2. Окремі зрушення серед молоді в бік запиту на нові обличчя у владі й підтримку незалежних кандидатів; орієнтованість більшою мірою на цінності Революції Гідності.

3. Загальна інертність населення в політичній сфері.

Ключові слова: політична ментальність, Придніпровський регіон, місцеві вибори 2015 року.

Анотация

Ашурбеков А. А. Особенности политической ментальности как фактор электорального выбора на местных выборах 2015 года (на примере города Запорожье). – Статья.

Выборы в местные советы 2015 года стали еще одним испытанием для страны на демократичность и соответствие требованиям, которые были продиктованы Революцией Достоинства. В статье подаются системный анализ трансформаций политической ментальности жителей Приднепровского регион, а также проявления особенностей ментальности во время местных выборов 2015 года и их влияние на результаты избирательной кампании. Акцентируются различия политической ментальности жителей Приднепровского региона от общеукраинских данных. На сегодняшний день в политической ментальности населения Приднепровского региона доминируют три основные тенденции:

1. Относительная ориентированность на консервативные ценности.

2. Отдельные сдвиги среди молодежи в сторону запроса на новые лица и независимых кандидатов, ориентированность в большей степени на ценности революции достоинства.

3. Общая инертность населения в аспекте политической культуры.

Ключевые слова: политическая ментальность, Приднепровский регион, местные выборы 2015 года.

Summary

Ashurbekov A. A. Features of political mentality as a factor in electoral choice at the local elections in 2015 (the example of the city of Zaporozhye). – Article.

Elections to local councils in 2015 were another test for the country's democracy and compliance with the requirements that have been dictated by the revolution of dignity. The material is fed a systematic analysis of the political transformation of the mentality of the inhabitants of the region Pridneprovsk and displays features of the mentality of the local elections in 2015 and their impact on the results of the election campaign. The article emphasizes the differences of political mentality of the inhabitants of the region from the all-Ukrainian Dnieper. In today's political mentality of the population Dnieper region is dominated by three main trends:

1. Static focus on conservative values.

2. The individual changes among the youth towards a request for new faces and independent candidates focus more on the value of the dignity of the revolution.

3. The total inertia of the population in terms of political culture.

Key words: political mentality, Pridneprovsky region, local elections 2015.

УДК 7.045 140.8

О. В. Богомолець

доктор медичних наук, народний депутат Верховної Ради України,
колекціонер

ХРЕСТ І ЙОГО МІСЦЕ В ПРОЦЕСІ ІСТОРИЧНОГО РОЗВИТКУ ПОДРОЖНІХ ОБРАЗІВ

Формування національної культури супроводжується процесом відродження та переосмислення історичної спадщини українського народу. Важливу роль у цьому процесі відіграють нові археологічні знахідки, приватні колекції, які через зміну державної ідеології стають відкритими широкому українському загалу, і пам'ятки, збережені в середовищі простонароддя. Вони, з одного боку, відкривають можливість заповнення малодослідженими сторінками української історії й культури, а з іншого – зумовлюють формування принципово нових, релігійно та політично незаангажованих підходів до питань, пов'язаних зі специфікою становлення й сучасною своєрідністю української культури.

Серед феноменів, які на перший погляд видаються знайомими та зрозумілими не тільки науковцям, а й значній частині українського народу, одне з провідних місць посідають хрест і подорожня ікона. Адже кожна іконна лавка заповнена великою кількістю хрестів, наузів із молитвами, невеличкими нагрудними образками та дорожніми образами. Крім того, усі згадані речі має чи не кожен українець: нагрудні ікони й хрести, виготовлені з дерева або дорогоцінних металів, слугують чи не найпоширенішою прикрасою як у чоловіків, так і жінок, а подорожні ікони-складники є практично в кожному українському автомобілі. Невеликі за розміром хрести й образи, як свідчать історичні пам'ятки, широко використовувалися не лише сьогодні, а й усі попередні історичні періоди.

Поширення згаданих ними образів супроводжується повною відсутністю наукових розвідок, присвячених вивченню їхніх історичних витоків і функціонального значення. Відсутність уваги до такого поширеного феномена зумовлена, імовірно, тим, що нагрудні та подорожні образи частіше за все розглядаються як різновид ікони загалом, а тому й розглядаються не як своєрідні, а як типові їхні зразки. Вивчення ікони присвячені праці Л. Успенського, Д. Степовика, Е. Винокурова, О. Уварова й ін. Що стосується литих хрестів, то окремі мистецтвознавчі розвідки їм присвятили російські дослідники, зокрема Ф. Буслаєв, С. Гнутава, С. Нечаєв, Г. Порфірдов, М. Троїцький та ін. Окремі аспекти світоглядного навантаження низки українських символів вивчали Ф. Буслаєв, В. Войтович, І. Огієнко, Г. Лозко, В. Топоров та ін. Незважаючи на ґрунтовність здійснених ними досліджень, усе ж варто визнати, що проблему еволюції хреста як символу та динаміки його розвитку ніхто не розглядав.

Зважаючи повну відсутність праць, присвячених вивченню світоглядного змісту й динаміки історичного розвитку хреста, дослідження, метою якого є розкриття вказаних проблем, видається актуальним і своєчасним. Адже якщо звернутися до аналізу археологічних пам'яток, починаючи від часів Київської Русі, то, як не дивно, тут, починаючи з X ст., домінуючу частину артефактів становлять хрести – хрести-енколпіони, натільні хрести, невеличкі за розміром металеві ікони та змієвики [4, с. 22–26]. Велика кількість таких артефактів засвідчувала їх поширеність серед киеворуського населення. Разом із тим, спираючись на роботи І. Огієнка, Є. Голубинського, М. Грушевського й ін., варто визнати, що християнство в цей період залишалось релігією зовнішньою навіть серед привілейованих верст київського населення. Що стосується віддалених від Києва регіонів, то для поширення тут християнства не було ні об'єктивних (священників, книг, образів тощо), ні суб'єктивних чинників [8, с. 83]. Зважаючи на це, слушним видається питання про те, які саме світоглядні умови сприяли поширенню християнських хрестів серед руського населення.

Відповідаючи на це питання, було б недоречно проігнорувати дослідження символіки хреста, запропоноване В. Топоровим. Аналізуючи ранні культури, дослідник виявив, що хрест як ритуальний знак «посідає важливе місце в символіці європейсько-азіатського культурного кола, але відомий і за

його межами – в Австралії, Океанії доколумбової Америки» [13]. Символічне значення хреста хоча й має регіональні відмінності – він є знаком неба, Дерева Життя, єдності життя і смерті, безсмертя, активного чоловічого початку тощо, однак ці символи не тільки не суперечать одне одному, а й зводяться до однієї спільної ідеї – «пограничний стовп між людиною та богом» [13], який підкреслює ідею центру. Тобто, за допомогою хреста позначається зосередження сакральної енергії, фіксується й ієрархізується простір навколо центру. «Максимум сакральної сили хреста, – підкреслює дослідник, – зосереджується в тому сакральному просторовому центрі й у той сакральний відмічений момент, де й коли хрест здобутий, випробуваний і споруджений» [13].

Поряд із указаним В. Топоров акцентує увагу на тому, що хрест не відразу став християнським символом. Зокрема, до початку VII ст. провідну роль у християнській символіці відігравали ягня, риби, віслок. До аналогічних висновків доходить і гр. О. Уваров, який під час аналізу ранньої християнської символіки, що ґрунтувалася на емпіричному тлі письмових історичних артефактів, крім зазначених, проаналізував символи голуба, пальми, корабля тощо. У свою чергу, український дослідник Д. Степовик хоча й пропонує в дусі представників православного братства Воздвиження Чесного і Животворящого Хреста Господнього візуальну еволюцію хреста як символіко-ритуального знака [12, с. 40], однак усе ж таки дистанціюється від детального аналізу його змістової еволюції. Підхід дослідника радше за все зумовлений глибоким науковим тактом і повним розумінням того, що хрест не відразу ввійшов у християнську символіку. Його поширення відбувалося паралельно із формуванням християнського віровчення, а відтак потребувало глибокого осмислення євангельської оповіді про розп'яття.

Тривала відсутність хреста як давнього язичницького ритуального символу в християнській символіці значною мірою була зумовлена тим, що християнство зародилося на світоглядному тлі юдаїзму. А тут, як свідчить Старий Завіт, хрест не був ані ритуальним символом, ані засобом страсти, як, наприклад, у ранній римській культурі. Відповідно, юдеї, котрі прийняли Христа, з одного боку, ще довго перебували під глибоким світоглядним впливом попередньої релігійної традиції, а з іншого – прагнули відмежуватися від язичницьких світоглядних уявлень [6]. Саме тому на зорі зародження християнства Ісуса називали Машіах (Месія), а міфологема про Христа (давн. гр. Χριστός – Помазанник) виникла лише в результаті органічного поєднання євангельської розповіді про Ісуса Месію, який був розп'ятий на Хресті й Воскрес із мертвих, зі світоглядними уявленнями та символами греко-римського світу.

Зокрема, говорячи про поєднання греко-римських світоглядних уявлень і юдаїзму, увагу насамперед звертають дві речі: по-перше, християнство, як стверджує М. Бердяєв, поширилося й могло поширитися лише в культурі, де була велика кількість боголюдей [2]. Якщо ж звернутися до біблійної оповіді, то привертає увагу та велика кількість зауважень, спрямованих підкреслити надлюдський, непізнаний характер Бога та неможливість його зобразити. На особливу увагу в цьому контексті заслуговують слова, що почув Мойсей у відповідь на своє прохання до Бога відкрити лик: «А здійму руку Свою, і ти побачиш Мене ззаду, а обличчя Моє не буде видиме» (Вих. 33:23).

По-друге, страта на хресті в час, коли поширювалося християнство, була притаманна саме греко-римській культурі, а єврейський народ пізнав її лише за кілька десятиліть до Різдва Христового, коли римляни розп'яли їхнього останнього законного царя Антігона. Тому в старозавітних текстах немає й не може бути ніяких навіть подоб хреста як знаряддя страсти як стосовно назви, так щодо форми [6]. Разом із тим якщо

подивитися на хрест як на символ Світового дерева, що забезпечує єдність людського та небесного світу, життя й смерті, то загадок про нього в Старому Завіті знаходимо чимало. Головне значення серед них належить тим, що стосуються Мойсея та його спілкування з Богом: «І явився йому Янгол Господній у полум'ї огняному з-посеред тернового куща. І побачив він, що та тернина горить вогнем, але не згорає кущ» (Вих. 3:2). Як бачимо, тут кущ розглядається як різновид дерева, яке забезпечує єдність і спілкування з Богом, тобто є своєрідним аналогом язичницького Дерева Життя.

Відштовхуючись від зазначеного, маємо всі підстави вважати, що саме богословський розвиток міфологеми про смерть і воскресіння Ісуса на хресті сприяв трансформації вчення про боголюдину, котра, спокутуючи людські гріхи, була розіп'ята, померла та воскресла, тим самим перемогла смерть і страждання. Іншими словами, є всі підстави погодитися з В. Топоровим у тому, що в християнському богослов'ї відбулося органічне поєднання космологічного уявлення про хрест і хресне дерево з образом розіп'ятого Ісуса. Саме так, на думку вченого, «хрест на межі двох епох набуває рис тимчасового й стадіального перехрестя, пограничного стовпа в еволюції діалогу між людиною і богом» [13].

Що стосується українських ранніх вірувань і культури, то, як зауважує В. Войтович, хрест тут здавна розглядався як один із найсильніших сакральних символів. В українському язичництві поширеними були насамперед хрести з рівними променями та колом посередині (орійський хрест) – це був знак сонця й вічного життя. Водночас хрест позначав чотири сторони світу – схід, південь, захід, північ і коловорот сонця [3, с. 568]. При цьому вчений доводить, що вертикаль хреста у слов'янському язичництві позначала батьківський початок, горизонталь – материнський, а сам «хрест із колом-Сонцем – синівський». Крім того, мислитель доводить, що в ранніх слов'янських космологічних переказах розповідалося про те, що Земля як центр світобудови розташована на двох рибах, що лежать хрест-навхрест [3, с. 568]. Фактично, мова йде про те, що символіка, запозичена раннім християнством, була поширеною не тільки в греко-римській, а й у ранній українській культурі. Поряд зі звичайними хрестами, поширеними на Русі, були сварги, які були символом вогню, а відтак і сонця та його коловороту.

Будучи одним із солярних знаків, хрест відіграв важливу роль у обрядовому житті слов'ян. Зокрема, хрещик (так у давнину називали натільний хрест) могли одягати дитині на шию після обряду освячення й наречення. У свою чергу, орійські хрести малювали на кам'яних стовпах і дерев'яних ідолах, які розміщувалися не тільки вдома на покуті, а й при в'їзді/виїзді із сіл і міст [7, с. 234; 13]. Тут вони слугували оберегами від нечистої сили – навій, які могли прийти до поселення з усіх чотирьох сторін. Невеличкі за розміром натільні хрести та сварги або зображені на невеличких домових ідолах орійські хрести слов'яни брали із собою в мандрівку, у такому випадку хрест виконував функцію домашнього вогнища, яке зігриває й охороняє в далекій дорозі.

Широко використовувався хрест й у землеробській магії. Зокрема, навесні, перед сівою ярових, у день весіннього рівнодення (21–22 березня) слов'яни випікали хліб у формі хреста з рівними променями. У такий хліб додавали зерно та монети. Частину такого хліба з'їдали в той самий день, частину – кришили в козуб із посівним зерном, ще одну частину згодовували худобі в день першого вигону. Частину, що залишилася, з'їдали вже в полі в перший день сіви [3, с. 568].

Загалом хрести, у тому числі й сварги, використовувалися як обереги, що охороняють людину та спільноту з усіх чотирьох сторін. Адже хрест у слов'ян символізував і сонце, і Дерево Життя, які в єдності своїй могли забезпечити не тільки добробут, а й вічне життя (безсмертя роду), що реалізувалося в культовій діяльності завдяки єдності Прави, Яви та Нави, що, у свою чергу, реалізувалася завдяки жертвовному вогню. Наше припущення щодо подвійного символічного значення хреста в давньому українському світогляді яскраво засвідчують віднайдені в різні історичні періоди давні українські ідоли із зображенням орійського хреста замість обличчя [13]. У тако-

му випадку ідоли набувають глибоко символічного значення, оскільки аналогічно Дереву Життя символізують водночас і божество, і культ предків, сакралізуючи при цьому простір, на якому вони знаходяться. У цьому контексті особливо цікавими є зауваження А. Байбурина щодо поховань, які здійснювали слов'яни на перехрестях. Цей звичай був спрямований, з одного боку, на визначення простору «свого», яке реалізувалося через відмежування «чужого», а з іншого – на охоронну функцію [1, с. 30–31]. Адже, як зауважував І. Огієнко, слов'яни вірили, що їхні померлі предки не йдуть у світ інший, а перетворюються на своєрідних охоронців свого роду [7, с. 233]. На місцях таких поховань і роздоріж ставили ідоли, які символізували померлих предків, котрі захищали спільноту від навій і предків іншої родової спільноти.

Із приходом християнства, яке в цей час уже мало глибоко розвинуте богословське вчення, хрест не був сприйнятий вороже. Цьому значно сприяло поширення старозавітної теми в києворуському середовищі. У результаті хрест міг сприйматися, сприймався як символ Дерева Життя (кущ – у юдаїзмі, вазон – у слов'янському язичництві), який забезпечує єдність світу земного й світу небесного (духовного).

Аналізуючи артефакти перших століть християнізації Русі, не можна оминати увагою той факт, що більшість хрестів цього періоду характеризуються променями рівної форми [4, с. 24–25]. Це так звані грецькі хрести. Їхнє поширення, не викликало б жодних сумнівів лише у тому випадку, якби християнство грецького зразка з легкістю розповсюджувалося на Русі. Однак, як відомо, ситуація була зовсім іншою, а тому поширення грецьких натільних хрестів, на відміну від храмубудівництва, не могла стати продуктом зовнішньої християнізації, а потребувало глибоких релігійних засновків. Імовірно, ранні слов'янські християни слідом за давньою традицією розглядали натільні хрести (й іконки) не тільки як символи належності до певної релігійно-світоглядної традиції, а як свого роду обереги, що могли захистити людину від різних негараздів і особливо за межами сакрального простору дому.

Відзначимо, що після офіційного прийняття християнства з Візантії починають завозити не тільки книги, церковні ікони, а й натільні іконки та хрести. Це, на думку С. Гнутової, засвідчує велика кількість «курсунських» предметів у Херсонесі (Курсуні), Києві й інших великих містах Південної Русі [5]. Із часом грецькі зразки почали копіювати, розмножувати, а надалі й переробляти відповідно до смаків і потреб місцевого населення. У результаті вже на початку XII ст. на Русі з'являються оригінальні зразки християнської символіки, призначеної для особистого використання, зокрема відзначені місцевими релігійними уявленнями натільні та наперсні хрести, ікони й зміївовики.

Домінуюча кількість знайдених артефактів була виготовлена вже не з дерева, яке було не тільки одним із найпоширеніших будівельних матеріалів, а й широко використовувалося в культовій діяльності (переважна кількість ідолів, що збереглися до нашого часу була виготовлена саме з дерева), а з міді. Зміна матеріалу була зумовлена зміною світоглядних уявлень. Зокрема, на думку С. Гнутової, широке використання міді для виготовлення хрестів-енколпіїв, натільних хрестів, ікон, зміївовиків тощо не було випадковістю, а відтак не може бути пояснене лише технологічними особливостями мідних виливків (мідь – більш тугоплавкий метал, ніж срібло й олово, хоча й більш дешевий). Мідь як метал володіла насамперед «магічними» властивостями. За народним повір'ям, хрести-натільники повинні бути обов'язково мідними, так як, за біблійним переказом, у часи, коли Мойсей вивів юдеїв із Єгипту, віра їхня занепадала в пустелі. За це наслав на них Господь зміїв, які покусали велику кількість людей. І тоді Мойсей попросив у Бога заступництва: «І сказав Господь до Мойсея: Зроби собі сарафа (змія – О. Б.), і вистав його на жердині. І станеться, кожен покусаний, як погляне на нього, то буде жити. 9. І зробив Мойсей мідяного змія, і виставив його на жердині. І сталося, якщо змія покусав кого, то той дивився на мідяного змія і жив!» [Числа 21:8,9]. Згодом у Євангельському переказі зустрічається оповідь про те, що розп'яття Ісуса Христа було аналогом знесення Мойсеєм змії в пустелі. «13. І не сходив на

небо ніхто, тільки Той, Хто з неба зійшов, Людський Син, що на небі. І, як Мойсей підніс змія в пустині, так мусить піднесений бути й Син Людський, щоб кожен, хто вірує в Нього, мав вічне життя» [Від Івана 3:13-15].

Підкреслена нами оберегова функція всіх видів натільних хрестів найповніше виявлялася в тому, що їх носили практично всі християни, при чому досить часто у складі одного намиста разом з іншими прикрасами, у тому числі й язичницькими амулетами, про що свідчать археологічні знахідки в давньоруських курганах та інших захороненнях [5http://www.orthedu.ru/news/13727-s-v-gnutova-mednaya-melkaya-plastika-drevney-rusi-tipologiya-i-bytovanie.html]. Крім того, оберегове значення хрестів засвідчує й широке поширення в перші століття християнізації Русі хрестів-енколпіїв. Їх знаходили лише в могильниках привілейованих верст населення, що засвідчує їхнє християнське походження.

Хрести-енколпії прийшли на Русь і Візантії й набули особливої популярності в X–XIII ст. Назва «енколпій» походить із грец. й означає «на грудях». Справді, хрести-енколпії носили переважно на грудях, однак, на відміну від натільних хрестів, їх носили не під одягом, а зовні. Своєрідністю таких хрестів було те, що вони складалися із двох частин – зовнішньої та внутрішньої, усередині залишався простір для зберігання, мощів, хресного дерева чи інших церковних реліквій. Хрести-енколпії, були зручним і мобільним оберегом, що в силу своєї зручності міг поширитися навіть серед язичників, для яких хрест символізував вогняне сонце, а мощі – культ предків-охоронців.

Близькими та зрозумілими були й зображення на хрестах-енколпіїх. Адже, як доводять численні артефакти та історичні свідчення, на лицьовій стороні хреста-енколпіїна, як правило, зображували розп'ятій і з дещо зігнутих тілом Христос, на променях хреста зображували Богородицю, Івана Богослова й інших святих. У верхній частині лицьової сторони хреста-енколпіїна могли зображувати вже заготовлений для Христа престол або Святу Трійцю тощо, на задній ступці найчастіше зображували Богородицю з немовлям та іншими святими. Крім того, часто зображали й архангелів Михаїла, Гавриїла тощо [4, с. 24–31].

Особливу увагу привертають ті хрести-енколпії, на лицьовій стороні яких зображена Богородиця (Одигитрія, Знамення, Оранта тощо). Загалом вони виконували ту саму захисну функцію й тісно співвідносилися з більш ранніми язичницькими уявленнями з їхнім чітко вираженим культом жіночого божества Макош. Крім того, хрести-енколпії та натільні хрести навіть візуально могли співвідноситься із язичницькими ідолами, що засвідчує своєрідність зображень Збруцького ідола [9, с. 35]. Як відомо, цей ідол має три яруси. Голова ідола покрита круглою шапкою і має чотири обличчя, звернені в чотири сторони світу. Обличчям на гранях ідола відповідають великі фігури на гранях верхнього ярусу: дві жіночих – тримають у руках ріг і кільце, і дві чоловічі, одна з яких зображена з конем і шаблею.

У середньому ярусі зображено також дві чоловічі та дві жіночі фігури, біля однієї із жіночих фігур змальовано дитину. У нижньому ярусі знаходяться дві колінопреклонінні фігури, одна в повний ріст, на четвертій грані зображено сонячне коло [9, с. 35], яке зовні дуже нагадує християнський нахлібний хрест [6]. Зважаючи на те, що це зображення розміщене в нижньому ярусі, маємо всі підстави припускати, що воно, аналогічно як і зміст жертви Христової, символом якої виступав хліб як тіло Христове, мало фундаментальне значення для пояснення світобудови.

Аналізуючи зображення Збруцького ідола, дослідники до нашого часу не дійшли до однозначних висновків щодо його змісту. Одні вважали, що чотири сторони ідола позначають чотири пори року, а три яруси символізують уявлення про тричастинний поділ світу на небо, землю й пекло або землю, сонце й зірки [9, с. 36]. Найбільш плідні, на нашу думку, ідеї щодо змісту Збруцького ідола запропонував Б. Рибаків. Дослідник доводив, що цей ідол поставав своєрідною космогонічною системою язичників, картиною їхнього Всесвіту. Виходячи з цього, Б. Рибаків доводив, що верхній ярус – це світ небесних богів

(Права), середній ярус – Ява, світ людини, у нижньому ярусі зображено божество, яке підтримує всю світобудову – Нава, предок, який забезпечує єдність світобудови. Не вдаючись у деталі запропонованої Б. Рибаківим інтерпретації зображених на ідолі божеств, відзначимо лише те, що всі вони, на думку вченого, поставали своєрідними іпостасями одного бога – Рода [11, с. 249–250]. Єдність і вічне життя Роду символізували вічний коловорот сонця, який поєднував у собі вічний коловорот народження, життя й смерті природи.

Аналогічне значення у свідомості шойно християнізованих язичників міг мати й християнський хрест, у тому числі й грецький хрест із розп'ятим Хрестом, який у свідомості християн був і сонцем («Бо сонце та щит Господь, Бог» (Псалм 83:12)). Крім того, аналогічно як ідол, хрест міг символізувати й сакральний центр, і захист із чотирьох сторін світу, який забезпечують святі та архангели, зображені на його променях, чотиригранний ідол символізував єдність світу земного й світу небесного. Ще більшу увагу привертають зображення Христа, Богородиці та святих угодників, які ми зустрічаємо на хрестах-енколпіїх. Усі згадані зображення розміщувалися в певній ієрархічній послідовності, зберігаючи при цьому чітку інтенцію на сакралізацію центру, який поєднував світ Яви, Прави та Нави.

Найбільш плідним прикладом може слугувати згаданий С. Гнутовою хрест-енколпій «Розп'яття Христове. Богородиця Оранта» (XII–XIII ст.). На лицьовій ступці цього хреста зображено «Розп'яття Христове», на променях у медальйонах (колах) зображено Богоматір та Івана Богослова. У верхній частині – престол. На зворотній ступці в центрі – Богородиця Оранта з немовлям у медальйоні на грудях. У верхній частині – композиція «Благовіщення». На бокових променях хреста в медальйонах – архангели Михаїл і Гавриїл, а на нижньому – мученик Георгій [4, с. 25]. Описаний хрест-енколпій має грецьку форму й відображає, з одного боку, небесну ієрархію, сформовану в межах християнського богослов'я, а з іншого – залишає в собі ієрархічність і символіку, властиву язичницькому світогляду. Головне значення в цьому контексті належить образам Богоматері, Івана Богослова, архангелів Михаїла та Гавриїла тощо, які зображені в променях хреста й уписані в медальйони, кола, які могли символізувати тепер не тільки вічний коловорот, а й шлях до звершення певної мети – прихід Христа через Богоматір як запоруку спасіння, долучення до світу небесного, яке символізував мученик Георгій, зображений у нижній частині цього хреста. Фактично, тут могла йти мова про розвиток і трансформацію язичницьких релігійних уявлень під впливом нових світоглядних уявлень.

Поряд із указаним поширення хреста-енколпіїна сприяла зручність у використанні, адже в той час язичники вірили в сакральний простір дому [11], а відтак і почували себе захищеними повною мірою тільки вдома; розповсюджені завдяки християнству, хрести-енколпії відкривали можливість носити із собою далеко від дому не тільки святі християнські реліквії, а й землю з дому та прах похованих під покуття предків, забезпечуючи тим самим безмежну віру в їхню повсюдну опіку. На користь нашого припущення щодо язичницького тлумачення хрестів на зорі руської християнізації слугують і наведені С. Гнутовою пам'ятки натільних хрестів X–XIII ст. Як не дивно, але серед цих пам'яток практично не зустрічаються хрести із розп'яттям. Натомість домінуючими залишаються орійські та грецькі хрести, поширеними є хрести з ромбом (символом землі й родючості) усередині. Такий хрест міг символізувати не тільки єдність неба та землі, родючість, а й вічний коловорот життя.

Натільні хрести без наявності християнських образів, як свідчать археологічні артефакти, були поширеними на теренах України аж до початку XVI ст. – часу, коли християнство починає швидко поширюватися в середовищі простонароддя. Імовірно саме тому, починаючи з цього часу, усе менше зустрічається хрестів-енколпіїв, а зображення натільних хрестів значно ускладнюється, відповідаючи глибоко розвиненій богословській системі православ'я. Відтворення складної богословської системи за допомогою символіки хреста, який відтепер міг супроводжуватися великою кількістю

невеликих за розміром ікон, було досить дорогим, а тому такими образами могли користуватися лише заможні люди. Непривілейовані верстви населення, для яких хрест був одним із головних оберегів, і надалі користувалися нехитрими за своєю сутністю натільними хрестами. Передання ж більш складних богословських ідей відбувалося за допомогою ікон. При чому тоді як у домі використовували іконостаси, у подорожі могли застосовувати невеличкі мобільні складні ікони, які нагадували людині не тільки про родинне вогнище, а й про головні християнські цінності. Не можна забувати й того, що ікони, на яких зображувалися святі покровителі, як і хрести, у житті простонароддя та привілейованих верст українського народу поставали своєрідними захисниками, покровителями й порадиниками, котрі могли заступитися в лиху годину далеко від дому.

На основі викладеного доходимо висновку, що хрест, який сьогодні вважається головним атрибутом християнства, не відразу ввійшов у його символіку. Більше того, навіть назви – Христос і християнство, постали в результаті богословського розвитку язичницької міфології про Світове Дерево, яке символізувало єдність небесного та земного світу й безсмертя. На цьому тлі сформувалися концепт спокутувальної жертви Христа, який помер на хресті та воскрес, тим самим переміг смерть, а отже, головний символ сучасного християнства – хрест, який став головним елементом зовнішньої ідентифікації християн. Деяко складнішою була ситуація на Русі, де хрест широко використовувався ще в дохристиянський період. Тут він був солярним символом і важливим оберегом, що значно сприяло розповсюдженню християнських хрестів серед руського населення. Особливо плідний світоглядний ґрунт для свого поширення знайшов хрест-енколпійон, який у свідомості русичів тісно співвідносився з подорожнім ідолом. Чітка відповідність між язичницькою та християнською символікою мала амбівалентне значення для розвитку християнства на Русі: з одного боку, це сприяло швидкому поширенню християнської символіки серед руського населення, а з іншого – значною мірою гальмувало становлення християнського віровчення, яке трансформувалося й видозмінилося під впливом народних вірувань. У результаті цього амбівалентного процесу в українській культурі XVI–XVII ст. сформувався декоративно новий культурний феномен – подорожня ікона, яка стала невід’ємною частиною життя кожного християнина.

Література

1. Байбуурин А.К. Жилище в обрядах і представленнях восточних славян / А.К. Байбуурин. – Л.: Наука, 1983. – 188 с.
2. Бердяев Н.А. Християнство і антисемітизм: Релігійно-історична судба єврейства / Н.А. Бердяев // Библиотека Вехи [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.vohi.net/berdyayev/ant2.html>.
3. Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
4. Гнущова С. Крести, ікони, складні. Медне художественне литве XI – початку XX століття (Із зібрання центрального музею древнерусської культури і мистецтва імені Андрія Рубльова) / С. Гнущова, Е. Зотова. – М.: Інтербук-Бізнес, 2000. – 134 с.
5. Гнущова С. Медная мелкая пластика Древней Руси (типология и бытование) / С. Гнущова // Русское медное литве: сборник статей / составитель и научный редактор С.В. Гнущова. – Вып. 1. – М., 1993. – С. 7–20. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [ww.orthedu.ru](http://www.orthedu.ru).
6. История развития формы креста: издание православного братства во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня. – М., 1997. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.wco.ru/biblio/books/hist-cr/Main.htm>.
7. Митрополит Іларіон (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу: [іст.-реліг. моногр.] / І. Огієнко. – 2-ге вид. – К.: Обереги, 1995. – 424 с.

8. Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: у 2 т. / І. Огієнко (архієпископ Холмський і Підляський). – Прага: Вид.-во Ю. Тищенко, 1942. – Т. 1. – 1942. – 236 с.

9. Русанова И.П. Языческие святилища древних славян / И.П. Русанова, Б.А. Тимошук; под ред. д-ра ист. наук С.А. Плетнёвой. – 2-е изд., испр. – М.: Ладога-100, 2007. – 304 с.

10. Рыбаков Б. Язычество древних славян / Б. Рыбаков. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.

11. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1987. – 783 с.

12. Степовик Д. Иконология и иконография / Д. Степовик. – Ивано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. – 320 с.

13. Топоров В. Крест / В. Топоров // Мифы народов мира. – М., 1992. – Т. 2. – 1992. – С. 12–14. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ec-dejavu.ru/c/Cross.html>.

Анотація

Богомолець О. В. Хрест і його місце в процесі історичного розвитку подорожніх образів. – Стаття.

У статті висвітлено окремі елементи змістової еволюції хреста як засадничого християнського символу. Реалізацію цієї мети забезпечило розкриття, з одного боку, символіки хреста в дохристиянському міфологічному світогляді різних народів світу, а з іншого – тих світоглядних і соціокультурних чинників, що сприяли трансформації язичницької символіки в християнську. Чільне місце відводиться розкриттю символічного значення хреста в слов'янському язичництві й тих умов, що сприяли його поширенню в християнській символіці. Поряд із указанням підкреслено, що змістова еволюція хреста як солярного символу та оберегу сприяла формуванню широко розповсюджених сьогодні подорожніх образів.

Ключові слова: язичництво, християнство, хрест, хрест-енколпійон, хрест-натільник, ідол.

Аннотация

Богомолец О. В. Крест и его место в процессе исторического развития дорожных образов. – Статья.

В статье освещены отдельные элементы содержательной эволюции креста как основополагающего христианского символа. Реализацию данной цели обеспечило раскрытие, с одной стороны, символики креста в дохристианском мифологическом мировоззрении, а с другой – тех мировоззренческих и социокультурных факторов, что способствовали трансформации языческой символики в христианскую. Ведущее место отводится раскрытию символического значения креста в славянском язычестве и тех условий, которые способствовали его распространению в христианской символике. Наряду с указанным подчеркнута, что содержательная эволюция креста как солярного символа и оберега способствовала формированию широко распространенных сегодня дорожных икон.

Ключевые слова: язычество, христианство, крест, крест-энколпийон, крест натильный, идол.

Summary

Bohomolets O. V. Cross and its place in the historical development of the wayfarer icon. – Article.

The article highlights some elements of semantic evolution of the cross as a fundamental Christian symbol. The realization of this goal has provided disclosure, on the one hand, the symbolism of cross in the pre-Christian mythological worldview of different nations, on the other – those philosophical and socio-cultural factors that contributed to the transformation of the Christian pagan symbols. Prominent place is given to disclosure of symbolic significance of the cross in Slavic paganism and the conditions that contributed to its spread in the Christian symbolism. Along with said it is emphasized that substantial evolution of cross as a solar symbol and talisman contributed to the formation of widespread now travel images.

Key words: paganism, Christianity, cross, cross-encolpion, wearable cross, idol.

УДК 364:159.922.3

Ю. В. Борисова
кандидат соціологічних наук, доцент,
доцент кафедри соціальної роботи
Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара

ОСОБЛИВОСТІ МАТЕРИНСЬКОЇ СФЕРИ ЖІНОК, ЯКІ ПЕРЕБУВАЮТЬ У СКЛАДНИХ ЖИТТЄВИХ ОБСТАВИНАХ

Феномен складних життєвих обставин (далі – СЖО) у сучасному суспільстві під впливом поглиблення соціальних суперечностей усе частіше постає предметом науково-теоретичної рефлексії та емпіричних досліджень. Увага сучасних науковців привернена до його причин, індикаторів і методів діагностування, практичні соціальні працівники, педагоги й психологи націлені, у тому числі, на розробку ефективних механізмів запобігання стану СЖО та пом'якшення й подолання його негативних наслідків. Особливої актуальності проблема набуває у зв'язку з впливом життєвих криз різної етіології на материнську сферу як складний комплекс уявлень і психологічних настанов, які відображають міру здатності матері до сприйняття дитини як самодостатньої цінності, формують відповідну модель поведінки, основу або на безумовному її прийнятті, або ж на схильності бачити в дитині проекцію особистих життєвих негараздів.

Деформації, яких може зазнавати материнська сфера на різних рівнях її організації – мотиваційно-оцінному, когнітивному, емоційно-вольовому, поведінковому, під впливом обставин економічного (безробіття, низький рівень доходів), медичного (хронічні й невиліковні захворювання, інвалідність), соціально-побутового характеру (житлові проблеми, алкогольна, наркотична залежність, насильство), а також збройних конфліктів, міграції тощо позначаються на виховному потенціалі родини. Виникає ризик десоціалізуючого впливу на особистість дитини через прищеплення їй засвоєних матір'ю способів реагування на життєві ускладнення, моделей міжособистісних взаємин, установок на народження й виховання дітей. Фахівці зазначають: попередні невдачі, стан горя, депресії детермінують відповіді на складну життєву ситуацію, і тому бажано знати рівень «біографічного стресу», щоб обрати адекватні прийоми допомоги. Водночас актуальності набуває питання комплексного впливу на ситуацію, у якій опиняється жінка. Для цього прийоми індивідуального психолого-педагогічного консультування й діагностики, корекції неефективних материнських установок доцільно поєднувати з поміщенням жінок із дітьми в умови сприятливого соціального середовища, яке створюється в таких установах, як соціальні центри матері та дитини.

Проблема материнства, історичних й культурних детермінант формування установок на народження й виховання дітей відображена в працях М. Мід, І. Кона, Е. Бадінтер, Л. Стоуна, К. Бонне, Г. Філіппової. Так, дослідження, проведене Е. Бадінтер, дало їй змогу стверджувати: в умовах, коли частину традиційно-материнських функцій перебирають на себе громадські інститути й професіонали, цінність материнської любові та потреби в ній, безумовно, не зменшується, водночас змінюється сам характер материнської поведінки [5].

Вивченню феномена складних життєвих обставин, сімейних проблем і дисфункцій і технологій соціальної, психолого-педагогічної та психокорекційної роботи із сім'ями у СЖО присвячено роботи І. Трубавіної, О. Безпалько, І. Звереві, А. Капської, С. Харченко, Л. Харченко, Н. Заверико, М. Залати, Г. Постолук, В. Оржеховської, Р. Овчарової, Н. Лавриненко, В. Торхтія, В. Целуйко та інших. Дуже поширеним у вітчизняному науковому дискурсі є педагогічний підхід до аналізу сутності явища СЖО, його детермінант і ознак. Відповідно до нього, сім'єю у СЖО вважається

сім'я, яка втратила свої виховні можливості через виникнення таких умов, що порушують нормальну життєдіяльність одного або кількох членів сім'ї, наслідки яких вони не можуть подолати самостійно [4]. А. Іванцова, наводячи класифікацію проблемних сімей, апелює саме до педагогічних ознак соціального неблагополуччя – безвідповідальне ставлення до виховання дітей, низька педагогічна культура, педагогічна занедбаність унаслідок розлучення, зайнятості батьків, розладів у сім'ї [3].

Важливим є підкреслення нетотожності понять: «складні життєві обставини», «сімейне неблагополуччя», «асоціальний спосіб життя». Вочевидь, саме поняття «складні життєві обставини» гіпотетично охоплює найбільший спектр можливих несприятливих впливів на життєву ситуацію людини або сім'ї за фактичної наявності певної домінанти або ж одночасно кількох. Сім'я, у т. ч. неповна, де мати самостійно виховує дітей, належачи до категорії сім'ї у СЖО за одним чи кількома індикаторами, не обов'язково відрізнятиметься ознаками неблагополуччя або асоціальності. Найбільш близькими за змістом можна вважати поняття «сім'я у СЖО» й «сім'я, що знаходиться в стані кризи».

Не можна не погодитися з тим, що складні життєві обставини, що не мають глибинного підґрунтя у вигляді хронічного стресового стану, трапляються досить рідко, тобто зовнішні неприємності, якими б складними та несподіваними вони не були, завжди знаходять підготовлений ґрунт. Якщо мати вимушена виховувати дітей самотужки, це може бути і єдиним чинником життєвих ускладнень, але зазвичай є наслідком тих передумов неблагополуччя, які вже було сформовано попереднім негативним життєвим досвідом (несприятлива психологічна атмосфера в батьківській родині або виховання в інтернаті, злидні й відсутність підтримки з боку найближчого соціального оточення за умови низького соціального статусу та педагогічного потенціалу тощо). М. Галагузова зазначає, що сім'ї у СЖО мають низький соціальний статус у якій-небудь зі сфер життєдіяльності чи в кількох водночас, вони не справляються з покладеними на них функціями, їх адаптивні здібності суттєво знижені [2, с. 76]. Психологічний профіль членів таких сімей включає такі риси: низька самооцінка, ригідне слідування стереотипним зразкам поведінки, у тому числі неефективним і таким, що обмежують життєві можливості, переплутаність і неясність комунікації, наповненість соціальних зв'язків острахом і почуттям загрози.

Загалом же, незалежно від конкретних передумов потрапляння до СЖО, принциповим з погляду прийняття рішення про надання відповідної соціальної та психологічної підтримки жінкам цієї категорії є їхня неспроможність самостійно впоратися із життєвими труднощами. Потенціал подолання кризових обставин суттєво відрізняється залежно від категорії, до якої належить жінка. Фахівці, узагальнюючи досвід практичної соціальної роботи з жінками у СЖО в умовах центрів матері та дитини, виділяють дві їх категорії. Жінкам, які є випускницями інтернатних закладів, притаманна ослаблена орієнтація на майбутнє, нерозвиненість уявлень про життєві цінності, порушення емоційно-вольової сфери (нестійкий настрої, агресивність, імпульсивність, труднощі у взаєминах з оточуючими, звичка жити за вказівками, неадекватне реагування на похвалу та зауваження). У відповідній кате-

горії жінок відсутній або низький рівень материнського інстинкту, уявленнє про сім'ю. Жінки, які виховувалися в сім'ї, мають уявлення про сімейне виховання й догляд, оскільки брали участь у догляді молодших братів і сестер. У них сформовано уявлення про життєві орієнтири, притаманна здатність співчувати, довіряти іншим, а поведінка відрізняється послідовністю, виваженістю, орієнтацією на етичні стандарти [1, с. 5]. Як правило, жінки цієї категорії звертаються до центрів матері та дитини за власної ініціативи, мають високий рівень усвідомлення своїх проблем і готовності їх розв'язувати.

Виходячи з гіпотези про вплив несприятливих життєвих обставин на материнську сферу, ми поставили за мету встановлення емпіричним шляхом особливостей установок на материнство жінок у СЖО та притаманних їм стратегій подолання життєвих труднощів. З означеною метою було проведене соціально-психологічне дослідження, що базувалося на аналітичній вибірці (відбір за експериментальним типом) і охоплювало дві групи респонденток. До першої ввійшли підопічні Центру захисту життя та сімейних цінностей «За життя» та Центру соціальної підтримки дітей та сімей «Добре вдома» м. Дніпропетровськ (загальна кількість опитаних – 5), до другої – «звичайні» жінки, які не перебувають у СЖО (загальна кількість опитаних – 5). Факт відсутності в потенційних респонденток другої групи ознак СЖО встановлювався через включене спостереження й неформалізоване інтерв'ю.

Аналітична вибірка, не забезпечуючи суворой статистичної репрезентативності даних, дає змогу в загальних рисах окреслити розбіжності між досліджуваними двох груп, схожих за соціально-демографічними характеристиками (стать, вік, кількість дітей) і різних за експериментальним критерієм (у нашому випадку – наявність/відсутність обставин СЖО). Мова йде про відмінність таких соціально-психологічних характеристик респонденток, як домінуючі стратегії подолання життєвих складнощів і сформованість установок на материнство. Опитування проводилося з використанням методики В. Войко «Факти, що асоціюються з появою дитини в сім'ї» та Індикатора копінг-стратегій Д. Амірхана. Соціально-демографічні характеристики респонденток першої групи (підопічні центрів матері й дитини) є такими: середній вік жінок – 26,6 років; 3 жінки мають 1 дитину, 1 жінка має 2 дітей, ще 1 має 3 дітей. Респондентки другої групи – жінки, які не перебувають у СЖО, мають такі соціально-демографічні характеристики: середній вік – 25,8 років, 2 жінки мають по 2 дитини, 3 жінки мають по 1 дитині.

Результати дослідження демонструють сформованість важливих аспектів материнської сфери як у жінок другої групи, так й у жінок-підопічних центрів матері й дитини. Це, на нашу думку, можна пояснити так: по-перше, не всі обстежувані жінки у СЖО відрізняються асоціальними обставинами життєвих ускладнень; по-друге, у їхніх відповідях можливі вияви феномена соціальної бажаності – намагання подати себе в більш привабливому вигляді, властивому найбільшій мірою особам зі зниженою самооцінкою, акцентування бажаних рис і затушовування непривабливих. Навпаки, жінки, які не належать до категорії у СЖО, більш критично та свідомо ставляться до себе, своїх педагогічних здібностей, не переоцінюють власні можливості.

Свідченням певного рівня сформованості мотиваційно-оцінкового компонента материнської сфери у респонденток першої групи є схвалення ними таких суджень щодо дитини в опитувальнику В. Войко: дитина – це бажання виявляти ласку, продовження всього гарного, що є в матері; дитина надає сенсу життя і є гордістю для батьків; це можливість виховати добру людину; це радість у домі; дитина – найбільшча людина.

Водночас результати, одержані за цією методикою, певним чином розрізняються за групами респонденток. Відмінності спостерігаються за такими критеріями: жод-

на із жінок другої групи, на противагу жінкам у СЖО, не вибрала для характеристики своєї материнської сфери такі судження: дитина – це джерело фінансових проблем, напруження в родині, необхідність залишити роботу, проблеми із житлом, діти забирають кращу частину життя, спричиняють великі фізичні навантаження, складності у вихованні, безсонні ночі, клопіт із пелюшками.

Основні проблеми, які асоціюються з появою дитини у «звичайних» жінок, пов'язані скоріше з об'єктивними ускладненнями – безсонні ночі, клопіт із пелюшками, складності у вихованні.

Одержані дані підтвердилися під час неформалізованих інтерв'ю з підопічними центрів матері й дитини. На думку жінок у СЖО, реалізація будь-яких життєвих планів ускладнюється у зв'язку з наявністю дитини («буде заважати у спробах налагодити особисте життя», «неможливіювати влаштування на підходящу роботу» тощо). Дитина розглядається як перешкода на шляху самореалізації, суб'єктивно сприймається як об'єкт проєкції особистих психологічних і соціальних проблем.

За допомогою методики «Індикатор копінг-стратегій» Д. Амірхана нами визначався рівень спроможності жінок справлятися з тривогою та стресом. Під копінгом мають на увазі постійно змінювані когнітивні, емоційні та поведінкові спроби впоратися зі специфічними зовнішніми або/і внутрішніми вимогами, які оцінюються як напруження або перевищують можливості людини щодо їх ефективного подолання. Копінг-стратегії характеризують індивідуальний спосіб взаємодії із ситуацією відповідно до її значущості для людини та наявних у неї психологічних можливостей і соціальних ресурсів.

Життєві ускладнення є невід'ємною складовою будь-якого етапу життєвого циклу людини, закономірним елементом процесу особистісного розвитку. Стратегії, які використовуються для їх додання, можуть або вибудовуватися свідомо на основі об'єктивної й зваженої оцінки самої ситуації й наявних для її розв'язання ресурсів, або спиратися на автоматичні механізми. Основою копінг-стратегії є цілеспрямованість, усвідомлюваний характер.

У межах методики Д. Амірхана вимірюванню підлягають такі аспекти копінг-стратегій:

- спроможність вирішення проблем;
- пошук соціальної підтримки;
- уникнення проблем.

За максимальної можливої кількості балів, яка дорівнює 33, усереднений показник спроможності вирішення проблем для жінок у СЖО становить 19,6, що відповідає середньому рівню, наближеному до низького, а для жінок другої групи – 29,6, тобто є середнім, наближеним до високого. Використання цієї стратегії передбачає зміну зв'язків індивіда із середовищем завдяки установці на їх активне перероблення, дії подолання.

За критерієм «пошук соціальної підтримки» жінки у СЖО в середньому набрали 14,6 балів, а жінки другої групи – 16,0, що й у першому, і в другому випадку відповідає низькій спрямованості на ресурси оточення. Водночас менше значення показника для жінок першої групи вказує на те, що, долаючи життєві негаразди, вони практично не сподіваються отримати соціальну підтримку. Відсутність або обмеженість у їхньому житті досвіду одержання допомоги в розв'язанні проблем веде до несформованості конструктивних очікувань щодо соціального оточення. За наявності утриманських настроїв у них практично немає компетенцій щодо продуктивної взаємодії із соціальним середовищем, формування щодо нього запитів, на які воно потенційно може відреагувати.

Рівень прагнення уникати проблем у жінок у СЖО в середньому становить 12,8 балів, тобто є низьким, а в жінок другої групи – 8,2 балів (дуже низький рівень). Можливість розпізнавати життєві проблеми, визнавати наявність ускладнень в особистому, професійному житті, взаєминах із оточуючими є важливою передумовою

формування установки на їх конструктивне розв'язання. Усвідомлення кризового стану збільшується зі зростанням рівня особистісної зрілості, зі здатністю до рефлексування. Важливою є готовність розвивати означені здібності, основа яких закладається через індивідуальний досвід попереднього розв'язання складних життєвих колізій. Стратегії ж утечі від проблем варіюються достатньо широко – від простого їх заперечення (що, безумовно, в окремих ситуаціях може виявитися плідним, хоча в інших і не буде оптимальним) до використання штучних засобів звуження розмірковувань над ними (алкоголь, наркотики), навіть соматичних захворювань. Безумовно, обставини СЖО збільшують імовірність застосування руйнівних форм самопомоги, що негативно позначається не тільки на особистості жінки, а й на тій моделі для наслідування, якою вона є для власних дітей. Виникає ризик запозичення спотворених способів конструювання життєвого сценарію, у яких дуже мало місця конструктивним реакціям на життєві ускладнення.

Дослідження вказує на пов'язаність між собою характеру життєвих обставин, у яких перебуває жінка-матір, та особливостей її материнської сфери. Цей зв'язок не є однозначним, адже ж опосередковується чинниками, які спричиняють СЖО. Не всі жінки у СЖО відрізняються відхиленнями в материнській сфері. Якщо життєві ускладнення, виникаючи внаслідок різких потрясінь, несподіваних втрат, не підсилюються негативними враженнями набутого життєвого досвіду, жінка – особливо за своєчасної підтримки зовні (з боку родичів і близьких, фахівців) – здатна задіювати активну стратегію їх подолання. За наявності педагогічних прорахунків, навіть спорадичних думок про відмову від дитини в разі кваліфікованої допомоги багато з них мають шанси на покращення своїх умов існування.

Несприятливі обставини життя, досвід виховання в асоціалній сім'ї, в інтернатному закладі посилюють негативний вплив життєвих ускладнень на материнські установки. За подібних обставин навіть несуттєві, з погляду «звичайної» людини, перешкоди можуть виявитися нездоланими, а проблеми накопичуватимуться, перетворюючи перебіг життя на суцільну, хронічну кризу. Ситуація ускладнюватиметься внаслідок слабкої налаштованості на пошук соціальної підтримки через відсутність у минулому успішних спроб її отримати, пристосування до осудливого ставлення з боку оточуючих, заперечення існування проблем, відволікання від них за допомогою психоактивних речовин.

Установка на використання власних ресурсів може розглядатися як конструктивна за наявності відповідного рівня соціальної зрілості, певного «життєвого капіталу». Жінки, які не належать до категорії СЖО, мають завдяки означеному достатній рівень впевненості в собі, власних силах, що дає змогу звертатися до зовнішніх ресурсів лише мірою появи серйозних проблем.

За хронічної відсутності в жінки стійких конструктивних зв'язків із соціальним середовищем сподівання виключно на власні сили створює ризик соціальної ексклюзії, на який наражається як вона сама, так і її діти. Поеднання низької здатності до вирішення проблем із ледве вираженим запитом на соціальну підтримку може бути індикатором недовіри суспільству. Часто це є законним наслідком несформованості відносин прив'язаності, відсутності схвального ставлення з боку батьків, інших референтних осіб. Подібні обставини минулого властиві більшості підопічних центрів матері та дитини. Такі жінки, як правило, живуть із позицією «жертви», а тому мають недостатньо внутрішніх ресурсів для вирішення проблем. Навіть демонстрована під час опитування установка жінок першої групи на сприйняття дитини як надії на майбутнє може пояснюватися намаганням компенсувати власні життєві прорахунки й реалізувати нездійснені мрії, «продовжити себе» в дитині, позбавляючи її шансів проживати власне життя.

Спроможність жінок долати життєві ускладнення багато в чому визначається їхніми власними установками щодо поточної життєвої ситуації. Її негативне, поразенське сприйняття, соціальна пасивність знижують ефективність зусиль щодо виходу зі стану кризи. Одним із виявів такої пасивності є споживацьке ставлення до послуг і допомоги, що надаються жінкам у СЖО соціальними службами, благодійними організаціями, церквою. Підопічні центрів далеко не завжди демонструють бажання скористатися шансом отримати певні трудові навички. Заурення в роль жертви життєвих обставин вимушує чекати на «рятівників», пасивно слідуючи усталеному ритму і способу життя.

Певним чином це пов'язано зі сформованим змалку непродуктивним життєвим сценарієм, утратою в контексті несприятливої соціалізації природного потенціалу до розвитку. Синдром засвоєної безпорадності в поєднанні з низьким соціальним статусом, освітнім, загальнокультурним рівнем, поганим матеріальним становищем і обмеженістю перспектив його покращення, спосіб життя як самої жінки, так і її близького оточення можуть вплинути на формування рішення щодо відмови від дитини, аж до фізичного позбавлення від неї.

Порівняно оптимістична загальна картина материнських установок жінок у СЖО – підопічних центрів матері й дитини – пояснюється, крім уже зазначених вище припущень, також і тим, що внаслідок особливостей цього контингенту осіб вкрай обмеженими є можливості встановлення з ними плідного співробітництва з дослідницькими цілями. Сам факт згоди певної частини жінок на участь в опитуванні свідчить про їхню схильність до рефлексії стосовно власних проблем, усвідомлення наявності ресурсів їх подолання, готовність брати активну участь у цьому процесі.

Отже, навіть у разі потужних ресурсів соціальної та психологічної реабілітації жінок у СЖО, які на сьогодні мають центри матері й дитини, більш реальною виглядає допомога тим жінкам, у яких відсутні або активно пророблюються внутрішні проблеми, які самі прагнуть, бо мають необхідні індивідуально-психологічні ресурси, змінювати на краще обставини свого життя. За таких перешкод соціально-реабілітаційній роботі, як наявність у підопічних центрів індивідуально-психологічних ускладнень, інтрапсихічних конфліктів різного ґенезу, доречним варто вважати не лише психолого-педагогічне консультування жінок, а й психотерапевтичну роботу з ними.

Також важливим є більш повне інформування потенційних клієнтів центрів матері та дитини щодо ресурсів і місці цих закладів, умов перебування в них. Це сприятиме створенню в жінок у СЖО необхідної для влаштування в подібні заклади мотивації й забезпечить більш результативне перебування в них.

Література

1. Звіт «Про основні результати діяльності комунального закладу «Кіровоградської обласний соціальний центр матері і дитини» Кіровоградської обласної ради у 2014 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.ocsssdm.kr-admin.gov.ua/zvit_CMD.
2. Галагузова М.А. Социальная педагогика : [курс лекцій] / М.А. Галагузова. – М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000. – 416 с.
3. Иванцова А. О работе с проблемными семьями / А. Иванцова // Прикладная психология. – 2000. – № 5. – С. 6–10.
4. Петушкова Л.А. Методичні рекомендації щодо здійснення соціально-педагогічної роботи та соціально-правового захисту дітей, які потрапили в складні життєві обставини / Л.А. Петушкова, А.В. Аносова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : cprsr_metod.recom_live.
5. Пушкарева Н.Л. Материнство как историко-культурный феномен / Н.Л. Пушкарева [Електронний ресурс]. – Режим доступа : http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.
6. Трубавіна І.М. Соціально-педагогічна робота з неблагополучною сім'єю : [навч. посіб.] / І.М. Трубавіна. – К. : ДЦС-СМ, 2003. – 130 с.

Анотація

Борисова Ю. В. Особливості материнської сфери жінок, які перебувають у складних життєвих обставинах. – Стаття.

Стаття присвячена аналізу материнської сфери жінок, які опинилися в складних життєвих обставинах. Розглянуто передумови та індикатори перебування в складних життєвих обставинах, педагогічні й психологічні аспекти соціального неблагополуччя. Емпіричним шляхом визначено особливості установок на материнство в жінок у складних життєвих обставинах і ступінь їхньої націленості на такі стратегії подолання життєвих труднощів, як спроможність вирішення проблем, пошук соціальної підтримки, уникнення проблем. Сформульовано окремі рекомендації щодо підвищення ефективності надання послуг жінкам у складних життєвих обставинах в умовах соціальних центрів матері та дитини.

Ключові слова: жінки, які опинилися в складних життєвих обставинах, материнська сфера, копінг-стратегії, соціальні центри матері та дитини, соціальна робота з жінками в складних життєвих обставинах.

Аннотация

Борисова Ю. В. Особенности материнской сферы женщин, оказавшихся в сложных жизненных обстоятельствах. – Статья.

Статья посвящена анализу материнской сферы женщин, оказавшихся в сложных жизненных обстоятельствах. Рассмотрены предпосылки и индикаторы пребывания в сложных жизненных обстоятельствах, педагогические и психологические аспекты социального неблагополучия. Эмпирическим путем

определены особенности установок на материнство в женщин в сложных жизненных обстоятельствах и уровень их нацеленности на использование таких стратегий преодоления жизненных трудностей, как способность разрешения проблем, поиск социальной поддержки, избегание проблем. Сформулированы отдельные рекомендации относительно повышения эффективности предоставления услуг женщинам в сложных жизненных обстоятельствах в условиях социальных центров матери и ребенка.

Ключевые слова: женщины, оказавшиеся в сложных жизненных обстоятельствах, материнская сфера, копинг-стратегии, социальные центры матери и ребенка, социальная работа с женщинами в сложных жизненных обстоятельствах.

Summary

Borisova Y. V. The peculiarities of maternity sphere of women in difficult life circumstances. – Article.

The article deals with the problem of maternity sphere of women in difficult life circumstances. Preconditions and indicators of difficult life circumstances have been observed, pedagogical and psychological aspects of social adversity have been defined. The peculiarities of maternity attitudes of women in difficult life circumstances and dispositions towards such coping-strategies, as problem solution ability, social help search, evading problems have been discovered. Some recommendations on social care promotion in specialized centers for mothers and children have been formulated.

Key words: women in difficult life circumstances, maternity sphere, coping strategies, social care centers for mothers and children, social work with women in difficult life circumstances.

УДК 315.28:1

Л. А. Васильєва
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри політології та історії
Національного аерокосмічного університету
«Харківський авіаційний інститут»

ПУБЛІЧНІСТЬ І СУСПІЛЬСТВО ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

У філософії другої половини ХХ століття відбулася принципова переорієнтація простих сутнісних моделей культурних трансформацій, що постулюють спадковість, структурність і лінійність на складні апріорно нелінійні концепти, де увага акцентується на випадковості й ризомоподібності соціокультурних змін, у яких повсякчасно акцентується увага на комунікативній домінанті. Означена тенденція спостерігається в зростанні ролі комунікації в публічному просторі та збільшенні її значення в сучасному інформаційному суспільстві, яке орієнтовано на інформаційно-технічну перенасиченість і гіпермасовість.

Фокус досліджень публічності спрямовано на різні форми вияву цього феномена – від публічних просторів у політичній сфері до визначення соціокультурних меж цього явища. На особливу увагу заслуговують дослідження публічності, здійснені такими вченими, як Х. Арендт, Ю. Габермас, М. Гарселон, Е. Гідденс, Дж. Ван Дейк, Р. Дойч, М. Девіс, Ш. Зукін, М. Кастельс, Н. Луман, Т. Флю, Н. Фрейзер, М. Ель.

У вітчизняній науці, зокрема в наукових працях В. Мартиновича, Л. Малеса, М. Наумова, Ю. Сороки, В. Степаненко, феномен публічності розглядається в контексті проблем формування громадського суспільства й вивчення впливу засобів масової комунікації на громадську думку.

Метою статті є осмислення феномена публічності й розкриття соціокультурних зумовленостей публічності в сучасному глобальному інформаційному суспільстві.

Відомо, що однією з найважливіших характеристик інформаційного суспільства є домінування комунікативної складової, що здатна чинити значний вплив на маси, шляхом моделювання різноманітних маніпулятивних технік, які повсякчас використовуються публічною сферою. Публічна комунікація – це соціально-психологічний простір, що впливає як на комунікатора, так і на реципієнта, складається із сукупності дискурсів, базується на механізмі переконання та генерує знакову систему сучасного крос-культурного простору.

Перш ніж довести цю тезу, необхідно визначитись із поняттям «інформаційне суспільство» й місцем публічності в ньому. Так, образ суспільства під впливом постмодерністських теоретичних проектів може розглядатися вже не як «точний і остаточний портрет, а як постійно уточнювана система щодо істинного знання про світ соціальних відносин [15, с. 35], яка зумовлюється двома визначальними процесами, що сформували специфічну соціальну ситуацію кінця ХІХ – початку ХХ ст., – інформатизацією та глобалізацією. Саме ці дві нові тенденції сучасного постмодерністського періоду визначають специфіку концептуалізації нового образу сучасного суспільства, який впливає на стан соціального пізнання сьогодення, побудови його концепцій у напрямі «комунікативної парадигми».

Глобалізація як процес розширення меж у всіх сферах людської діяльності в сьогоденні викликає безліч соціальних наслідків і насамперед зростання комунікативної взаємозалежності, що виявляється в розвитку двох суперечливих процесів: у «культурному імперіалізмі» й «культурному європоцентризмі» [14, с. 168]. У культурному європоцентризмі, що визначається цивілізацією саме західного світу з його культурою пріоритету прав і свобод людини як зразок культури для всього «іншого, незахідного» світу, ідеться про ліквідацію варварства незахідних країн, жорстко-примусового впровадження західних ціннісних стан-

дартів у єдиний соціокультурний «європейський» простір. У культурному імперіалізмі, що визначається як вестернізація національних культур, поглинання їх культурами інших країн, уніфікацією культур, утратою національної самобутності й ідентичності, мова вже йде про комунікативний аспект, який стає визначним для формування нової перспективи вироблення діючих теоретичних інструментів для дослідження соціально-культурних взаємодій в умовах глобалізації.

Описуючи стан міжнародної системи, Г. Кіссінджер [7, с. 28] у період становлення інформаційного суспільства стверджував, що складові світового порядку, їхня здатність взаємодіяти ніколи не змінювались так швидко, глибоко й глобально. Сучасні досягнення в галузі розвитку інформаційних і комунікативних технологій сприяють формуванню зовсім нових економічних, соціальних і культурних відносин у житті людей, які характеризуються єдиним поняттям «глобалізаційне інформаційне суспільство».

Поняття «інформаційне суспільство» з'явилося на початку шістдесятих років ХХ століття. Так, Д. Белл, розглядаючи сутність «інформаційного суспільства», підкреслював, що воно має всі основні характерні стики постіндустріального суспільства – економіка послуг, центральна роль теоретичного знання, орієнтованість на майбутнє й зумовлене нею управління технологіями, розвиток нових інтелектуальних технологій. Ключову роль у новому суспільстві, згідно з Д. Беллом, відіграють знання та інформація. Саме вони, на думку вченого, стають не тільки «агентом трансформації постіндустріального суспільства», а й «стратегічним ресурсом» такого суспільства, головним джерелом інновацій і соціального динамізму [4, с. 69].

Інформаційне суспільство визначається не стільки тим, що має місце прискорене підвищення знань у всіх напрямках людської життєдіяльності, скільки тим, що зросли соціально-комунікативні процеси – взаємодія людей на основі циркуляції знань, і поява можливості досить швидко їх отримувати. Однак варто зазначити, що з усіма своїми позитивними моментами інформаційне суспільство не тільки провокує, а й посилює споживче ставлення людей до світу, оскільки сприяє оцінюванню будь-якого явища лише з погляду утилітарної корисності його знань, а отже, породжує небезпеку інформаційної залежності, формування інформаційно-одномірної людини.

Відомо, що одним із перших образів інформаційного суспільства є концепція «комп'ютопії» японського дослідника Йонезі Масуди [10, с. 36–50], у якій автор доводить, що «суспільству нового типу» – інформаційному, характерний повсякчасний аналіз комп'ютерно-комунікативних технологій. Це свідчить про те, що виробництво саме інформаційних, нематеріальних цінностей має вже вирішальне значення для подальшого розвитку суспільства. «Футуризування суспільства» або «комп'ютопія» – це основний погляд Й. Масуди на сучасне суспільство як суспільство універсального добробуту, де «кожен домагається однієї з можливостей свого власного майбутнього, актуалізує й реалізує одну з власних інтенцій і потреб, діючи ціле-орієнтованим чином» [10, с. 36–50].

Зважаючи на вищевикладене, варто зазначити, що сучасне глобалізаційне інформаційне суспільство формується й функціонує саме в усеосяжній публічній сфері, інтерес до якої останнім часом усе більш зростає за рахунок широкої економічної, політичної, культурної інтеграції, посилення соціальної мобільності, зростання ролі електронних засобів комунікації, медіатизації соціального життя. Крім того, у

сучасному постіндустріальному суспільстві спостерігається тенденція вторгнення публічного простору у сферу культурного й особистого життя.

Відштовхуючись від категорії «система» і «життєвий світ», Ю. Хабермас визначає публічну сферу й говорить, що це простір, у якому можуть взаємодіяти, з одного боку, і протиставлятися – з іншого, «система» й «життєвий світ» [13, с. 94]. Міркування Ю. Хабермаса щодо феномена публічної сфери в його ранній роботі багато в чому перегукується з «публічним простором» Хані Арендт, під яким вона осмислює простір, де людина стає громадянином, бере особисту участь в обговоренні суспільних справ, привселюдно виражає свою думку й обмінюється нею з іншими громадянами, де компроміс знаходиться без насильства чи примусу.

Розходження між концепціями Ю. Хабермаса та Х. Арендт щодо «публічного простору» та «публічної сфери» проглядається в тім, що остання робить акцент на співучасті й співприсутності, видимості акторів, тоді як публіка Ю. Хабермаса може бути розсіяна по різних місцях, але комунікативно злагоджена одна одній завдяки новому всеохопному віртуальному просторові [17, с. 62]. У своїх пізніх роботах Ю. Хабермас міркує про сучасну публічну сферу як про багатовимірну, яка не може бути ні адміністративною, ні уособленою стандартними межами, що зводять її до єдиного замкнутого простору.

Тезу Ю. Хабермаса, про те, що сучасні Інтернет-майданчики спрощують комунікацію та взаємодію, роблять їх доступнішими для різних груп населення, розвиває і його учениця Сейла Бенхабіб, яка осмислює Інтернет саме як сферу «нарцисичних репрезентацій», які перетворюють публічний діалог у «публічну розмову» [18, с. 14–15], що спрощує саму сутність спілкування й має поверховий характер. Людям уже не потрібно дотримуватись чітких правил пристойної вербальної комунікації, осмислюючи кожне слово, достатньо висловити свої емоції та погляди лише за допомогою «смайлика», який уособлює увесь внутрішній світ, світогляд і настрої людини. Крім того, втрачається й сама необхідність слів, а тим паче метафоричних висловлювань і думок. Достатньо репрезентувати себе на фото або іншому цифровому носії, з одного боку, у незвичайному, відірваному від реальності емоційно-перебільшеному образі – з іншого, цей образ має буди достатньо наближеним до сконструйованої стандартизованої повсякденності. Тому можна допустити, що за окремими осмисленнями публічна сфера – простір-процес, лежить гіпермасово відтворення й переформатування знаково-символічних кодів.

Саме інформаційне суспільство стає комунікативним конгломератом публічності, визначає характер соціальних і культурних відносин у сучасному крос-культурному просторі.

Публічна сфера, будучи понятійно новим феноменом соціально-комунікативного простору інформаційного суспільства, активно претендує на роль суперечливого діалогічного базису, системоутворювального початку сучасної філософської думки. Передові форми публічної комунікації (наприклад, політичний імідж, брендування, мас-медійна репрезентація), що залучені до публічної сфери, є актуальними засобами реалізації соціальних, політичних, особистісних дискурсів, здатні формувати особливе глобальне крос-культурне середовище.

Публічні комунікації, відповідно до визначення суспільної комунікаційної системи, варто розглядати як структуровану, упорядковану певним чином сукупність комунікаторів, реципієнтів, смислових повідомлень, комунікаційних каналів і служб, що мають матеріально-технічні ресурси й професійні кадри. Якщо культура є сукупність речових, нематеріальних, штучних соціальних сенсів, то публічна комунікація – частина предметної культури, здатна забезпечити рух культурних змістів у соціальному просторі та часі.

Феномен публічності, будучи сам по собі теоретично малодослідженим, нерозривно пов'язаний із такими вже

відомими концептами, як «публічна сфера» й «публічний простір». Він найчастіше описує характеристики певної сфери громадського життя в контексті бінарної позиції «публічне – приватне». Дискусії щодо поняття публічності тривають уже кілька сторіч, було зроблено кілька спроб щодо його визначення – спочатку з погляду співвідношення суспільного/приватного в соціальному житті, а потім як політико-комунікативний феномен.

У загальному розумінні публічна сфера може бути описана як реальність, що поєднує численні міні-публіки, які можуть бути представлені епізодичними дискусіями. Сам переклад слова “public” позначає суспільний, державний, народ, публіка, громадський. Така численність значень більшою мірою ускладнює осмислення цієї категорії. Усі словосполучення, які що містять слово public і які можна зустріти в словниках, мають у своєму розумінні таку складову, як суспільство (публіка).

Характеризуючи розробленість понятійного апарату «публічної сфери» («публічної комунікації»), варто зазначити, що в сучасній вітчизняній науковій літературі це поняття дотепер не отримало повного осмислення й визнання, тоді як Заході дослідження цієї теми розглядаються як органічна частина багатьох соціогуманітарних наук, без якої немислиме розуміння механізмів формування сучасного інформаційного простору, але також немає цілісного філософського осмислення феномена публічності й однозначної дефініції цього явища.

Дамо власне визначення феномена публічної сфери: «Публічна сфера – це штучно створена соціально-комунікативна реальність, орієнтована на успішну особистісну презентацію та соціальну репрезентацію індивідуально-особистісних контентів у дискурсивному полі, завдяки технікам і технологіям, що переважають у певних типах суспільного розвитку».

Брендування як одну з форм публічної комунікації можна розглядати як зручну публічну міжкультурну платформу, із якої може вестись певна соціокультурна дискусія, здатна впливати на культурну складову окремого культурного простору, при цьому межі між особистісним і публічним досить розмиті, що дає змогу створити ілюзію довірливого й відкритого спілкування. Сучасні бренди претендують на роль провідних елементів інформаційно-комунікативного простору, унікального технологічного інструменту уособлення людського «Я». Сучасні бренди – ключова метафора інтерактивності, однією із цілей якої стає створення глобальної публічної практики спілкування, самоідентифікації й соціальної репрезентації [16, с. 98–100].

Тут доречно провести аналогію брендів з особливою характеристикою постмодерністської культури – «бліп-культурою», поняттям, яке було введено американським філософом, автором концепції постіндустріального суспільства Е. Тоффлером. На думку вченого, замість масивних всеохопних ідей, що цілісно пов'язані між собою в сучасному мінливому світі, ми маємо справу з новими образами й поданнями – «бліпами» інформації: короткими повідомленнями, оголошеннями, командами, заголовками, уривками образу, колажами, які не вкладаються в старі інформаційно-системні схеми й не піддаються чіткій класифікації [12, с. 144]. Е. Тоффлер вважає, що сучасна інформація, що подана «бліпами», має досить дивну, текучу й просту форму. Стикаючись із такою бліп-інформацією, люди почувають себе вільніше та впевненіше, тому що не намагаються втиснути нові осмислення й значення в стандартні категорії та межі, запозичаючи готову ідеальну модель реальності; замість цього, вони влаштовують усе на власний розсуд, знову й знову утворюючи прийнятні для себе моделі комунікації, що відкривають більші можливості для розвитку індивідуальності, демасифікації особистості й культури.

Сьогодні вже можна говорити про те, що публічна сфера та брендування зокрема як окрема форма публічності є такою «бліп-культурою», що здатна передавати досвід символічного обміну між носіями різних культур, стати актом інформаційно-культурного обміну, передбачити рефлек-

сивний суб'єктивно-об'єктивний взаємозв'язок. Оскільки рефлексивний зв'язок лежить в основі будь-якої комунікації, саме він є здатністю людини уособлювати й перебирати роль іншого.

Відгук на бренди як певне уособлення публічності в сучасному інформаційному просторі досить демонстративний, оскільки вже тепер бренди здатні активно затверджувати генерувальний спектр ціннісно-нормативних пріоритетів в окремій культурі, диктувати моделі соціальної поведінки, нав'язувати статусні ролі й види особистісної ідентифікації. Культуроніка бренду як одного із засобів керування соціальною поведінкою людей може впливати на комунікативну складову культурного простору, при цьому такий вплив весь час посилюється в силу ускладнення суспільних практик і соціальної комунікації. У своїй замісній ролі брендингові знаки-символи можуть бути змістовими векторами світу транскультури, нормативно-ціннісними системами. Їхне фундаментальне значення полягає в тому, що інші знакові засоби (фактично будь-які компоненти культури) функціонують на фоні й у контексті культуроніки брендів.

Отже, феномен публічності як окремих атрибут сучасного інформаційного суспільства потребує цілісного філософського осмислення, оскільки представлених технік й технологій публічної комунікації, що демонструються в інформаційно-комунікативній практиці на рівні індуктивних знань-спостережень, досить багато, але вони не мають під собою понятійно-категоріального апарату й дефініцій, становлять мозаїчне осмислення феномена публічності. Сформоване в межах політичної філософії сучасне домінуюче бачення публічності як сфери громадської комунікації позбавляє її феноменологічних засад і соціально-філософського обґрунтування, а редукування публічності до її політичного змісту відбувається через її подальше злиття із феноменом громадянськості, що призводить до обмеження предметної ділянки аналізу. На сьогодні феномен публічності претендує на роль соціокультурного феномена, що наявний водночас у трьох вимірах інформаційно-комунікативної реальності: у вигляді крос-культурних просторів, соціокультурних практик і культурних кодів.

Література

1. Аникеев Е.Н. Диалог цивилизации: Восток – Запад / Е.Н. Аникеев, А.В. Семушкин // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 177–181.
2. Арндт Х. Vita Activa или о деятельной жизни / Х. Арндт. – СПб. : Алетейя, 2000. – 437 с.
3. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 2001 с.
4. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл ; пер. с англ. – М. : Academia, 1999. – 788 с.
5. Гидденс Э. Устроение общества. Очерк теории структуры / Э. Гидденс. – 2-е изд. – М. : Академический проект, 2003. – 528 с.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М. : ГУ ВЦЭ, 2000. – 608 с.
7. Киссинджер Г. Дипломатия : [монография] / Г. Киссинджер. – М. : Лаломир, 1997. – 849 с.
8. Лой А. Онтологічний підтекст політичної філософії Х. Арндт / А. Лой // Філософська думка. – 2007. – № 4. – С. 3–16.
9. Луман Н. Реальность массмедиа / Н. Луман. – М. : Праксис, 2005. – 256 с.
10. Масуда Й. Комп'ютопія / Й. Масуда // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 5. – 36–50.
11. Моррис Ч.У. Основания теории знаков / Ч.У. Моррис ; под ред. Ю.С. Стапанова // Семиотика : сборник переводов. – М. : Радуга, 1982. – 254 с.
12. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М. : ООО «Фирма «Издательство АСТ», 2004. – 108 с.
13. Хабермас Ю. Структурная трансформация публичной сферы / Ю. Хабермас. – М. : Прогресс, 1989. – 297 с.
14. Шейко В.М. Культура. Цивілізація. Глобалізація (кінець XIX – початок XXI ст.) : [монографія] : в 2 т. / В.М. Шейко. – Х. : Основа, 2011. – Т. 1. – 2011. – 520 с.
15. Щербина В.М. Образи інформаційного суспільства: соціологічний вимір : [монографія] / В.М. Щербина. – К. : Інститут соціальних та культурних зв'язків, 2005. – 245 с.
16. Mantula B. Brand as a means of self-actualization / B. Mantula, A. Prosenko // Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences. – Budapest. – 2014. – Issue: 23. – II (4). – P. 98–100.
17. Habermas J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy / J. Habermas. – Cambridge : Polity, 1996. – 307 p.
18. Benhabib S. Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics / S. Benhabib. – Duke University Press, 1994. – 564 p.

Анотація

Васильєва Л. А. Публічність і суспільство інформаційно-комунікативних трансформацій. – Стаття.

У статті автор осмислює феномен публічності, розкриваючи його зумовленість у сучасному інформаційному суспільстві. Підкреслюється, що феномен публічності вимагає на сьогодні цілісного філософського осмислення, оскільки наявних технік і технологій публічної комунікації, які домінують у професійних практиках на рівні індуктивних знань-спостережень, дуже багато, але вони не мають у своїй основі понятійно-категоріального апарату й дефініцій, становлять мозаїчне осмислення явища публічності. Розглядаються основні характеристики публічності в межах інформаційного суспільства й крос-культурного простору.

Ключові слова: публічність, публічна комунікація, інформаційне суспільство, комунікація, крос-культура, глобалізація.

Аннотация

Васильева Л. А. Публичность и общество информационно-коммуникативных трансформаций. – Статья.

В статье автор проводит осмысление феномена публичности, раскрывая его обусловленность в современном информационном обществе. Подчеркивается, что феномен публичности требует в настоящее время целостного философского осмысления, поскольку представленных техник и технологий публичной коммуникации, которые доминируют в профессиональных практиках на уровне индуктивных знаний-наблюдений, очень много, но они не имеют в своем основании понятийно-категориального аппарата и дефиниций, представляют мозаичное осмысление явления публичности. Рассматриваются основные характеристики публичности в рамках информационного общества и кросс-культурного пространства.

Ключевые слова: публичность, публичная коммуникация, информационное общество, коммуникация, кросс-культура, глобализация.

Summary

Vasilyeva L. A. The public sphere and information society of transformations. – Article.

In this article, the author conceptualizes the publicity phenomenon and reveals its conditionality in the modern information society. It's emphasized that the publicity phenomenon requires the holistic philosophical understanding, because the dominant techniques and technologies of public communication, in current professional practice, do not have their basis, the conceptual and categorical apparatus and definitions. They represent only the mosaic interpretation of the publicity phenomenon. The author examines the main characteristics of the publicity in the information society and cross-cultural space.

Key words: publicity, public communications, information society, communication, cross-culture, globalization.

УДК 17

В. А. Ворона
аспірант кафедри етики, естетики та культурології
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

КРИТИКА АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ ЯК ОСНОВНОЇ ПІДСТАВИ ОБҐРУНТУВАННЯ ПРАКТИКИ СПЕСИШИЗМУ В ЗАХІДНІЙ КУЛЬТУРІ

Практика спесишизму¹ в західній культурі є можливою лише тому, що вона якось узгоджується із загальноприйнятими уявленнями про моральне зло. Як не дивно, але те становище, у якому перебувають тварини, виправдовується як на релігійному, так і на етико-філософському рівні.

Більшість видів тварин щодня стають об'єктами видової дискримінації. Зокрема, це виявляється в практиці промислового тваринництва, вироблення одягу із тварин, використанні тварин у медичних, військових і наукових експериментах, тестуванні побутової хімічної продукції, використанні тварин заради розваги тощо.

Те, що зазвичай об'єднує релігійні та етико-філософські аргументи щодо обґрунтування спесишизму, – це антропоцентризм. Саме тому між цінністю життя людини й іншими видами тварин виникає аксіологічна прірва.

Метою статті є спроба здійснення критичного аналізу найбільш значущих положень антропоцентричного світогляду, які являють собою ідеологічний фундамент як для моральної, так і правової легальності практики спесишизму.

В основі антропоцентризму (від грец. *anthropos* – людина і *kentron* – центр) лежить теза про винятковість і унікальність людини. Теологічне обґрунтування цієї тези в європейській культурі належить іудейсько-християнським віровченням, згідно з якими людина постає як надприродна істота, як вершина творіння. І сказав Бог: «Сотворімо людину за образом Нашим, і хай панують над морською рибою, і над птаством, і над худобою, і над усією землею, і над усім плазуючим, що плазує на землі». І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх. І поблагословив їх Бог, і сказав Бог до них: «Плодіться і розмножуйтеся, і наповняйте землю, оволодійте нею, і пануйте над морськими рибами, і над птаством небесним, і над кожним плазуючим живим на землі!» [6, с. 2].

У Біблії сказано, що Бог створив людину за своїм образом, і це наділяє людину особливим статусом у природі – вона єдина богоподібна істота.

Формування саме такого розуміння людини як надприродної істоти, котра має право на контроль над усією іншою природою, характеризує саме західну культуру.

Витоки антропоцентризму також можна віднайти в давньогрецькій філософії. Аристотель уважав природу ієрархією, у якій одні менш здібні до мислення істоти існують заради тих, у кого ці здібності вищі. Він стверджує так: «Рослини існують для тварин, тварини – для людини: домашні тварини призначені для використання і для отримання їжі, дикі (або меншою мірою значна їх частина) – для їжі та інших цілей, таких як одяг і різні інструменти. Оскільки природа нічого не робить безглуздо або дарма, очевидним є той факт, що вона створила всіх тварин для людини» [1, с. 339]. Але варто підкреслити, що, незважаючи на обґрунтування Аристотелем статусу людини як найбільш досконалої істоти в природі, у нього й загалом у давньогрецькій філософії людина залишається частиною природи. Лише із появою християнства людина перестає бути частиною природи, стає трансцендентною щодо фізичного світу.

Фома Аквінський розвиває думки Аристотеля про існування менш досконалих істот для задоволення потреб більш досконалих. Він уважав, що співчуття не поширюється на нерозумних тварин, бо в них немає знання, щоб приймати

добро. Згідно з Фома Аквінським, гріхів проти тварин не буває.

Неважко простежити характерний зв'язок між тезою Фоми Аквінського про відсутність гріхів проти тварин і подальшим розвитком антропоцентричного світогляду в історії філософії: заклик Ф. Бекона підкорювати природу та експериментувати з нею; зведення тварин до бездушних механізмів, які не здатні відчувати біль у філософії Р. Декарта; відповідно до І. Канта, тварини є лише засобами для досягнення мети, а головна мета – людина.

Варто зазначити, що для етики й загалом філософії важлива не будь-яка критика, що направлена проти антропоцентризму, а лише та, яка намагається дати відповідь на питання про те, як саме антропоцентричний світогляд ускладнює шлях до пізнання моральної істини, а також та критика, що прояснює, чи справді закономірності розвитку нашої західної культури стосуються також і всіх інших наявних культур. Якщо під поняттям «добро» розуміти не щось таке, що ми можемо визначати довільно, то це означає, що на різних історичних етапах моральна істина залишалась ще не пізнаною, як, наприклад, це було зі ставленням суспільства до такого явища, як «рабство». Аристотель або Платон дійсно не чинили зла, пояснюючи нормальність такого явища, як «рабство», адже вони хибно тлумачили моральну істину в цьому питанні, хоча ні Платон, ні Аристотель не сумнівались у тому, що існує моральна істина, яку не можна визначати довільно, тому для них було важливим прояснити, що насправді є моральним добром, а що є моральним злом. Однак, якщо ми з часом збагнемо моральну істину, що суперечить нашим моральним поглядам у минулому, ми змушені будемо визнати, що раніше ми чинили зло, хоча й не усвідомлювали цього, адже таке визнання пов'язане з тим, що моральна істина не може бути довільно визначеною, вона може бути проясненою або ще не проясненою. Тому великий обсяг критики антропоцентризму насправді позбавлений етичного ґрунту. Якщо ж наше поведіння із навколишнім середовищем визнавати як таке, що є моральним злом, бо є насильством над живою природою, а не тому, що це пов'язане з нашим власним виживанням, то лише за такого визнання проблема буде справді етичною. Про це також зазначає А. Єрмоленко, стверджуючи, що «опікування над природою також може містити латентний егоїзм та антропоцентризм. Адже ми можемо опікуватися тільки тими фрагментами природи, збереження яких саме нам корисно і потрібно, а не задля них самих, не задля їхньої самоцінності» [5, с. 242].

Західна культура характеризується прагненням до підкорення природи, опираючись на уявлення про людину як про розумну істоту, котра має особливий статус, що не лише дозволяє їй розпоряджатися всією іншою природою, а й робить цінність життя окремої людини незрівнянно вищою, ніж цінність життя будь-якої іншої тварини.

Однак західна культура з її прагненням до підкорення природи не є універсальною й суттєво відрізняється від усіх інших культур, які не прагнули підкоряти природу. Як справедливо зазначає Філіп Дескола, «ми дивимося на інші культури крізь призму нашої власної картини світу, як утленої культури, що протиставлена єдиній та універсальній природі. Ми визнаємо, що існують різноманітні культури. Але переконані разом із тим, що вони побудовані за правилами, які притаманні поняттям нашої культури» [4, с. 113]. Це оз-

¹ Термін спесишизм (англ. *speciesism* – видоцентризм) запровадив британський психолог Річард Райдер для позначення дискримінації за видовою ознакою.

начає, що наша західна культура є лише одним із варіантів серед різноманіття культурних моделей людства. Згідно Ф. Десколою, формування уявлення про відмінність людей від інших істот починається із руйнації анімізму та десакарлізації дикої природи.

Анімізм передбачав відмінність фізичних властивостей, але схожість внутрішніх світів. «Світ загалом уявляється дикуном живим. Деревя й рослини не становлять винятку із правил. Дикун вірить, що вони мають душі, подібні до його власної, і відповідно поводить з ними», – зазначає Дж. Фрезер [10, с. 112]. Відповідно до анімістичних уявлень, тваринам приписуються такі самі характерні особливості, що й людям, а саме: життя і смерть, воля, судження й здатність бачити привидів у видіннях та уві сні; анімістичні уявлення передбачають не лише те, що тварини можуть мати душі, подібні до людських душ, а й те, що ці душі могли жити раніше в людській істоті, «так що тварина може в дійсності виявитись їхнім предком або улюбленим другом» [9, с. 235].

Із початком руйнації анімізму відбувається формування нового онтологічного типу, який передбачає схожість фізичних властивостей, але відмінність внутрішніх світів. Такий онтологічний тип, на відміну від анімізму, узгоджується з антропоцентричним світоглядом, адже він є підставою, на основі якої проголошується теза про людську унікальність [4, с. 164].

Формування онтологічного типу, який після руйнації анімізму став фундаментом для обґрунтування тієї аксіологічної прірви, що відділяє людину від інших видів тварин, пояснює лише те, чому в західній культурі була саме така тенденція роздумів про людину, а не інакша. Але сам факт появи такого онтологічного типу і як наслідок поява релігійних та філософських учень ще нічого не свідчать про силу аргументів, які висувуються в цих ученнях.

Використовуючи типологію світоглядів К. Маєр-Абіха, у межах яких сфера відповідальності людини може бути або зужена до лише самого індивіда (егоцентризм), або ж відповідальність людини може поширюватись на світ як ціле (фізіоцентризм; голістська етика), можна стверджувати, що антропоцентричний світогляд посідає не останнє місце й від індивіда самого до собі, від племені, роду, сім'ї або нації розширює сферу дії відповідальності до всього людства. На більш вищому рівні, згідно з К. Маєр-Абіхою, стоїть відповідальність за всіх живих істот – біоцентризм (А. Швейцер), і ще вище – відповідальність за весь світ – голізм (А. Леопольд, К. Маєр-Абіх).

Отже, питання про подолання такої риси світогляду, як антропоцентризм, було б не актуальним, якби подібний світогляд був безальтернативним (або природним для людини) поглядом на навколишній світ.

Про природність антропоцентризму можна стверджувати в контексті аналогій із природним світом. Адже для кожного виду саме індивід цього виду завжди буде важливішим, ніж індивід будь-якого іншого виду. Аргументом проти цієї тези буде факт існування зовсім інших людських культур, які до цього часу не позбулись анімістичних поглядів. Чи був би можливим антропоцентризм без руйнації анімізму? Те, що сьогодні голістська етика тільки пропонує як ідеал, до якого мають прагнути люди, уже існує в інших людських культурах, для яких звично дивитись на навколишній світ як на свою домівку. Вони не ділять світ на «світ людський» і «світ не людський». Так, наприклад, дослідник наводить приклади багатьох племен та народів, які не розділяють фізичне й соціальне середовище людини, а вважають їх частинами одного неперервного процесу взаємодії між живими істотами, як людьми, так і не людьми. Ф. Дескола наводить приклади різних регіонів нашої планети (Сибір, Америка, Східна Азія, Полінезія тощо). Так, наприклад, народність «чевонги», яка мешкає в тропічних лісах Малайзії, під словом «люди» (“*bergi*”) розуміє й багатьох тварин, а також рослин [4, с. 38]. Подібно до чевонгів, племена Амазонії – «ачуари» та «макуна» – розуміють під словом «люди» (“*masa*”) не лише людей, а й тварин і рослин [4, с. 21].

Отже, для багатьох людських культур, які сьогодні існують поряд із нашою культурою, антропоцентричний світогляд був би чужим і неприродним.

Однак існує ще й інший аргумент на захист антропоцентричного світогляду. Цей аргумент полягає в тому, що етика взагалі можлива тільки в людській культурі, бо сама етика породжена культурою, а не природою. Хибність цього аргументу полягає в тому, що він передбачає впевненість в універсальності культури і що будь-яка інша культура так чи інакше має прийти до розрізнення світу на природу й культуру або розрізнення природи й «суспільства», «техносфери», «ойкумени». Однак в інших людських культурах не виникає проблеми в тому, щоб мислити світ не ділячи його на природу й культуру. Але, як точно зазначає Ф. Дескола, «космологія, у якій багато тварин і рослин розглядаються як повноцінні члени людського співтовариства, де вони наділяються здібностями, формою поведінки та моральними цінностями людини, ніяк не може відповідати тим критеріям, на яких будується опозиція «природа» «культура» [4, с. 20].

У межах критики антропоцентричного світогляду важливе значення має праця сучасного французького філософа Ж.-М. Шеффера «Кінець людської винятковості». Ж.-М. Шеффер критикує тезу про людську винятковість, згідно з якою в самій людській сутності наявний особливий онтологічний вимір і тому людина перевершує всі інші форми життя.

Відповідно до Ж.-М. Шеффера, теза про людську винятковість має три основні форми. У найбільш радикальній, філософській формі теза передбачає, що людська ідентичність не співвідноситься не лише із біологічним, а й із соціальним життям, стверджується, що за власною людською сутністю людина є «Я» або ж «Суб'єкт», абсолютно автономний основоположник свого буття [392, с. 11]. Ж.-М. Шеффер підкреслює, що ця форма тези про людську винятковість є вихідною аксіомою низки таких філософських напрямів ХХ століття, як феноменологія, традиція філософської герменевтики, різні, включаючи аналітичні, напрями неокантіанства, а також екзистенціалізм. Друга форма тези про людську винятковість поширена в суспільних науках. Згідно з цією формою, трансцендентність людини пов'язана з її соціальністю, адже соціальна людина є «не-природною» (або ж «анти-природною»). Третя форма тези про людську винятковість поширена переважно в гуманітарних науках і стверджує, що людську ідентичність формує «культура» і що ця культурна трансцендентність протистоїть як природі, так і соціальності.

Так чи інакше теза про людську винятковість у будь-якій її формі не визнає того факту, що соціальне й культурне знаходиться в глибокій залежності від біологічного.

Антропоцентричність сучасної правової системи є результатом панування антропоцентричного світогляду в релігії та філософії. Сучасний європейський правовий лад існує як певна конвенція, як домовленість між людьми дотримуватись установлених правил, і легітимність такої домовленості скоріше пов'язана із правовим забезпеченням захисту інтересів кожного члена суспільства. З огляду на це можна сказати, що така правова доктрина опирається на поняття справедливості, зміст якого зумовлений тим самим антропоцентризмом. Адже справедливість – це дещо більше, ніж просто належність, яка підкріплена домовленістю, установлена на законодавчому рівні та підтримана членами цієї домовленості. І тому просто те, що відповідає цій належності, ще не можна вважати справедливим. Оскільки поняття справедливості походить із тієї епохи, коли те, що є належним, не довільно встановлювалося людьми, а скоріше виводилося із їхньої переконаності, що встановлені правила відповідають об'єктивному космічному ладові, і у формулюванні цих правил люди насамперед виводили належне, виходячи з уявлення про наслідування об'єктивному космічному порядку та гармонії. Однак усе це вже не стосується сучасного поняття справедливості, яке вже не отримує однакової легітимності для всього суспільства, адже сучасна епоха, сучасний «розчаклований

світ» уже не знає спільного для всіх об'єктивного космічного або божественного ладу, як це було в Античності або Середньовіччі. Сучасна епоха не знає спільного для всього суспільства надблага, яке б легітимувало моральні вимоги. Тому заклик дотримуватися справедливості під час установавання нормативно-правових актів не може бути зрозумілим сучасному праву, хоча воно й декларує принцип справедливості.

Для сучасного права зрозумілою є тільки мова інтересів, захист яких або необхідно законодавчо підкріплювати, або встановлювати санкції за їхнє порушення. Отже, коли не існує спільної віри в те, що наші моральні або правові приписи легітимуються якимось об'єктивним зовнішнім спільним для всіх нас надблагом, усі наші моральні або правові приписи можна вважати довільно прийнятими й такими, які лише опираються на наше уявлення про спільну користь таких приписів для людських інтересів.

Ні Античність, ні Середньовічна епоха ще не зводили природу лише до нейтрального простору, що позбавлений самостійного сенсу. Із поступовою руйнацією спільного космологічного бачення, руйнується й спільний моральний простір. Людина все ж залишається частиною природи, а тому сучасна теза про природу як нейтральний простір, який існує лише як простір для задоволення наших потреб, є небезпечною тезою навіть для самої людини. Це в черговий раз доводить актуальність пошуку спільного для всіх морального простору, що не був би довільно встановленим. Однак складно передбачити, як саме людство може віднайти такий спільний моральний простір у секуляризованому світі, тому варто визнати, що це ще залишається великою проблемою.

Джерела, на яких ґрунтується сучасна правова доктрина, сформовані виключно в межах антропоцентричного світогляду.

Дж. Локк і Т. Гоббс у своїх працях виділяють державу як єдину силу, яка буде забезпечувати правовий лад, однак цей правовий лад забезпечується державою лише задля забезпечення людських інтересів. Обидва філософи вважають, що люди є вільними й рівними індивідами, перебуваючи в «природному стані». Але оскільки цей природний стан є таким, що може загрожувати інтересам кожного індивіда, який перебуває в такому стані, у цьому стані люди постійно ворогують один із одним, то для захисту інтересів людини повинна утворитись держава. Людина у Дж. Локка описується як істота, котра живе лише для себе і якнайменше прагне мати справу з іншими, не прагне нести відповідальність перед іншими [7, с. 61]. К. Маєр-Абіх таких людей називає «автономні індивіди», а етику, якою вони керуються, – «еґоцентризм». Отже, такі люди існують лише для самих себе, і коло відповідальності людини встановлює для себе сама, кожен піклується тільки про себе. Однак, як стверджує Дж. Локк, дбати лише про себе в природному стані не аморально. Як слушно з цього приводу зауважує К. Маєр-Абіх, «фундаментальна позиція дбати тільки про себе самого поширюється й на взаємини індустріальних суспільств із країнами третього світу, і на прийдешні покоління, і на природний спільносвіт» [8, с. 114]. Отже, сучасна правова доктрина ґрунтується лише на домовленості про захист спільних інтересів людей. Зрозуміло, що коли мова йде про взаємини постіндустріальної держави із державами третього світу, то в таких домовленостях немає жодного сенсу, адже учасники не є рівними, як люди в Локковому природному стані. Це теж пояснює, чому користь правового ладу, основанийого на спільній угоді, є слушною, адже якщо поставити під сумнів такий правовий лад, то всі ми швидко опинимося у стані природного або приблизно в схожому до природного стані.

Дж. Локк уважав, що метою держави є захист інтересів і права власності; без таких принципів не могла б постати буржуазна держава. Оскільки існують зазіхання одних людей на власність інших, то «щоб усунути ці неподобства, які руйнували власність людей у природному стані, люди об'єд-

нувалися в суспільства, аби спільними зусиллями всього суспільства захистити й боронити свою власність» [7, с. 63].

Згідно з таким розумінням, держава дійсно потрібна лише для захисту людських інтересів, зокрема права власності. В іншому випадку, на думку Дж. Локка, держава була б не потрібною взагалі.

Дж. Локк зазначає, що виконавча влада має на меті те, щоб люди могли зберегти свою власність, а законодавча влада є «правом створювати закони для регуляції та забезпечення власності». Отже, чи не головна мета об'єднання індивідів полягає в збереженні їхньої власності.

Т. Гоббс теж обґрунтовував призначення держави як гаранта дотримання захисту інтересів усіх індивідів цієї спільноти. Оскільки в природному стані «людина людині – вовк» і кожен може посягати на життя й власність будь-кого іншого, то частину своїх природних прав на вбивство та насильство індивіди делегують Державі (Суверену), щоб Держава як незалежний суддя стримував посягання одних індивідів на інших [3, с. 87].

Сучасний правовий лад не бере під свій захист інтереси тварин. Яскравим вираженням цього є слова Т. Гоббса: «Угоди з тваринами неможливі. Укладає угоди з дикими тваринами неможливо, бо, не розуміючи нашої мови, вони не розуміють і не приймають ніякого перенесення права, не можуть також вони самі перекладати ніяке право на інших, а без взаємного отримання немає угоди» [3, с. 6].

Сам факт, що правова доктрина ґрунтується на угоді, яка бере до уваги лише тих, хто може висловити свій інтерес, свідчить про те, наскільки хибними є твердження про важливу роль принципу справедливості в сучасному праві. Адже не зрозуміло, на якій підставі право бере під свій захист одних істот, які не здатні висловити свій інтерес (наприклад, діти або люди, що мають розумові відхилення), а з іншого боку, позбавляє захисту інших істот (усіх інших видів тварин, окрім людини). Усе це стає зрозумілим тільки тоді, якщо ми будемо враховувати ідейне антропоцентричне підґрунтя сучасного права. Тоді стає зрозумілим, що право бере під свій захист людських істот, які не здатні висловити свої інтереси, лише на тій підставі, що вони символізують свою належність до людського виду.

Усе це пояснює сучасну безправність тварин, адже вони від початку не є рівними з людьми, щоб домовленість брала до уваги і їхні інтереси, адже необхідно знову ж повторити, що мова в такій домовленості не йде про якусь універсальну справедливість і загалом справедливість у загальноприйнятому розумінні, адже йдеться лише про угоду рівних індивідів про захист один від одного своїх інтересів. Така домовленість залишає за бортом усіх інших живих істот.

Ще більш очевидним безправність природи постає у філософії Г. Гегеля. Для Г. Гегеля природа була лише сходиною до історії духу, а тварини для нього були як «щось невільне, безособове, безправне». [...] Власник речі може обходитися з нею за своїм бажанням, так само як і утриматися від будь-яких дій, якщо це не суперечить закону або правам інших осіб. Саме тому людина має абсолютне право на розпорядження тваринами, має «абсолютне право на привласнення всіх речей і навіть право ... знищити річ і зробити її своєю; адже річ як зовнішнє не має власної мети... Так само чимось зовнішнім постає й жива істота (тварина), і, отже, сама є річчю...; я даю живій істоті іншу душу як мою власність, не ту душу, яку вона мала, я даю їй мою душу» [2, с. 53].

Гегелева концепція є філософською легітимацією сучасного правового антропоцентричного ладу, який залишає тварин безправними. Згідно з філософією Г. Гегеля, дух є сферою буття і свободи, природа – сферою володіння й несвободи. «Відповідно до цього, людина живе тільки «у» своєму органічному тілі як шкіпер у морі у своєму кораблі, проте вона не є тілесною, не є частиною природи, людина є тільки духовною істотою» [8, с. 178]. Отже, Гегелева філософія права перетворює тварин на власність, і така думка, зрештою, панує в сучасному праві й сьогодні.

Отже, якщо для сучасної правової доктрини інтереси людей є сильним аргументом, щоб постійно поліпшувати

законодавство заради їхнього забезпечення та захисту, то інтереси тих видів тварин, які не здатні їх висловити, хоча, без сумніву, вони їх мають, ігноруються, і це свідчить про те, що в сучасному антропоцентричному суспільстві й досі панує ідеологія спесишизму.

Отже, у межах антропоцентричного світогляду як етика, так і право в центрі уваги ставить людину. Однак у самій історії етичних учень європейської культури можна віднайти потенціал до трансформації етичних поглядів у бік розширення моральної відповідальності. Ще з часів, коли вперше з'являється сам термін «етика», переважало уявлення про те, що благо спільноти (полісу) є чимось більшим і важливішим, ніж благо окремого індивіда. Зрештою, з часом з'являється уявлення про те, що благо співтовариства всіх людей, у тому числі й благо людей майбутніх поколінь, є найважливішим. Не варто також залишати без уваги трансформацію, яка відбувалась у суспільній моралі щодо жінок або чорношкірих людей. І саме така трансформація в суспільній моральній свідомості була передумовою зміни правового статусу жінок і чорношкірих людей. Тому, вірогідно, що саме потенціал західної культури й полягає в постійній тенденції розширення етичної сфери до все більшого кола суб'єктів. А це є аргументом на користь того, що питання про подолання антропоцентризму і як наслідок спесишизму не є таким уже безнадійним.

Література

1. Аристотель. Політика / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1984. – Т. 4. – 1984. – 830 с.
2. Гегель Г. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / Г. Гегель. – К. : Юніверс, 2000. – 336 с.
3. Гоббс Т. Левиафан / Т. Гоббс // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1965. – Т. 2. – 1965. – 748 с.
4. Дескола Ф. По ту сторону природи і культури / Ф. Дескола. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 584 с.
5. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи : [монографія] / А. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
6. Книги святого письма Старого й Нового заповіту / Українське біблійне товариство. – К., 1992.
7. Локк Дж. Два трактата о правлении / Дж. Локк // Локк Дж. Сочинения : в 3-х т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – 1988. – 668 с.
8. Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від докільця до спільносвіту / К.М. Маєр-Абіх. – К. : Лібра, 2004. – 196 с.
9. Тайлор Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
10. Фрэнгер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Д.Д. Фрэнгер. – М. : Политиздат, 1983. – 703 с.
11. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Ж.-М. Шеффер. – М. : Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.

Анотація

Ворона В. А. Критика антропоцентризму як основної підстави обґрунтування практики спесишизму в західній культурі. – Стаття.

У статті розглядаються етико-філософські аспекти критики антропоцентризму як основної підстави в обґрунтуванні видової дискримінації в західній культурі. На думку автора, релігія, філософія і право західної культури є антропоцентричними за своєю сутністю, що є значним моральним недоліком. Автор вважає, що антропоцентризм не обов'язковий етап у розвитку культури як такої, а багатьом іншим культурам він взагалі не притаманний. Наводяться аргументи на користь того, що критика антропоцентризму має зосереджуватись не на ґрунті сучасних екологічних проблем, що є загрозою виживання людства, а насамперед на етичному аспекті, згідно з яким ця критика нерозривно пов'язана з нашими моральними уявленнями про добро, зло та справедливість.

Ключові слова: антропоцентризм, спесишизм.

Аннотация

Ворона В. А. Критика антропоцентризма как основного тезиса обоснования практики спесишизма в западной культуре. – Статья.

В статье рассматриваются этические и философские аспекты критики антропоцентризма как главного тезиса в обосновании видовой дискриминации в западной культуре. По мнению автора, религия, философия и право западной культуры есть антропоцентричными по своей сути, что является значительным моральным изъяном. Автор считает, что антропоцентризм не обязательный этап в развитии культуры как таковой, а многим другим культурам он вообще не присущ. Приводятся аргументы в пользу того, что критика антропоцентризма должна базироваться не на почве современных экологических проблем, которые являются угрозой выживания человечества, но в первую очередь на этическом аспекте, согласно которого данная критика неразрывно связана с нашими нравственными представлениями о добре, зле и справедливости.

Ключевые слова: антропоцентризм, спесишизм.

Summary

Vorona V. A. Criticism of anthropocentrism as the main thesis study speciesism practice in Western culture. – Article.

The article examines the ethical and philosophical aspects of the critique of anthropocentrism as the main thesis of the species form of discrimination in Western culture. According to the author, religion, philosophy, and the right of Western culture is anthropocentric in nature, which is a significant moral flaw. The author believes that anthropocentrism is not a mandatory step in the development of culture as such, but many other cultures he is not inherent. Arguments in favor of the criticism of anthropocentrism should be based not on the basis of today's environmental problems that threaten the survival of mankind, but should focus primarily on the ethical aspect, according to which this criticism is inextricably linked to our moral concepts of good, evil and justice.

Key words: anthropocentrism, speciesism.

УДК 101.9 141.7

П. Г. Давидов
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, соціально-гуманітарних
дисциплін, іноземних мов, української та латинської мов
Донецького національного медичного університету імені Максима Горького

АНТРОПОЦЕНТРИЧНА КОНЦЕПЦІЯ П. Д. ЮРКЕВИЧА Й ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ ПРАВА

Проблема співвідношення людини і права, людини й соціуму, людини й держави розглядається у філософських і юридичних науках з античних часів. Зокрема, проблема прав людини з погляду їхнього юридичного змісту не викликає особливих суперечок, зокрема конкретні суб'єктивні права закріплено в міжнародних документах і законодавчих актах окремих держав [2; 8]. Тому розбіжності можуть виникати в основному під час тлумачення визначення та змісту цих прав або їх розширення. Проте залишаються нерозв'язаними питання про визначення природи прав і права взагалі, пошук їх підґрунтя у філософсько-правових аспектах цієї проблеми (зокрема філософії права та теорії держави і права).

Україна, прийнявши свій Основний Закон – Конституцію, відмовилася від легістського типу праворозуміння, на якому була збудована правова система країн Радянського Союзу – від егатистського патерналізму – визнання громадян лише об'єктом права (яке творить держава) та виняткового шанобливого ставлення до держави як особливої цінності. Адаже дійсно для права метою є не держава й не суспільство. Мета всіх його зусиль – життя індивіда.

У статті 3 Конституції України проголошено: «Людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпека визнаються в Україні найвищою соціальною цінністю. Права і свободи людини та їх гарантії визначають зміст і спрямованість діяльності держави. Держава відповідає перед людиною за свою діяльність. Утвердження і забезпечення прав і свобод людини є головним обов'язком держави». Це саме підтверджує й розділ II «Права, свободи та обов'язки людини і громадянина» [8, ст. 3, с. 4, розділ II, ст. ст. 21–64, с. 10–27].

Проте сьогодні Україна посідає 138 місце зі 180 в рейтингу найкорумпованіших країн світу, погіршивши свої показники за цей рік на 15 позицій. Виникає питання, у чому причина цього, адже Україна підписує й ратифікує міжнародні угоди, які спрямовані на покращання становища людини. З'являються нові інституції, такі як Уповноважений з прав людини, Конституційний Суд України, створюються спеціалізовані суди. Парламент і Президент обираються народом. Нібито здійснюється соціальна політика. Проте чи реалізується це на практиці? Чи «працює» Конституція з найдемократичніших у світі прав і свобод. Як бачимо, і надалі надає ься пріоритет групових інтересів, які часто називають державними, нехтуючи інтересами громадян. Чому ми терпимо владу, яка постійно здійснює акцент на обов'язках, а не на правах? Чому відсутня чітка грань між публічним і приватним правом? Мова й сьогодні йде не лише про «нерівність» громадян перед правом і законом, про наявність «телефонного права», «права сильнішого» (зокрема права «посадовця», який може порушувати право задля «блага» закону, зокрема ганебне явище застосування тортур у правоохоронній і пенітенціарній системах), а то й про «право гаманця», мова йде про гуманізацію права законодавства, про пошук нових підходів і рішень у філософсько-правовій антропології, зокрема про розробку власної концепції людини, яка була б сприйнятою й застосовувалася не тільки у вітчизняній науці, а й на міжнародному рівні.

Памфіл Данилович Юркевич (1826–1874 рр.) за своє дощиті нестривале життя (48 років) залишив по собі пам'ять не тільки в науковій думці України, (родом із якої він був), а й у російській і європейській філософії кінця XIX – початку XX ст. як видатний релігійний філософ і педагог. Варто визнати, що всебічний та неупереджений аналіз його багатогранної спадщини не був здійснений ані в дореволюційній,

ані в радянській історіографії. 13 років життя й наукової праці П.Д. Юркевича пов'язані з Московським університетом, де він викладав філософію, етику, педагогіку та психологію й був завідувачем кафедри та деканом факультету.

Добре ім'я, а з ним і надії на дослідження спадщини П.Д. Юркевича повернулося лише через століття. Про це свідчить те, що на межі XX–XXI ст. інтерес до творчості П.Д. Юркевича зростає. Адаже після тривалого замовчання в 90-х рр. XX ст. захищаються кандидатські дисертації з філософії, присвячені дослідженню окремих аспектів спадщини П.Д. Юркевича, зокрема А. Арістова («Проблеми філософії релігії у творчості П. Юркевича», 1994 р.), М. Запорожця («Критичний аналіз П. Юркевичем філософського матеріалізму», 1994 р.), С. Єлістратова («Філософія серця» Памфіла Юркевича», 1996 р.), В. Думцева («Ідея філософії П. Юркевича (феноменологічний аналіз творчості)», 1998 р.), Л. Кудрік («Філософія як цілісне сприйняття в концепції П. Юркевича», 1999 р.), С. Кузьміної («Філософсько-педагогічна концепція П.Д. Юркевича», 2000 р.) та інших. Почали проводитися наукові конференції, зокрема міжнародні – у Києво-Могилянській академії. З'являються публікації І. Вільчинської, присвячена антропологічним розвідкам П. Юркевича та С. К'єркегора (1999 р.); І. Юраса, вивчаються подробиці його біографії; М. Ткачука, досліджується рукописна спадщина філософа (2001 р.); німецького філософа Р. Піча, розглянуто бачення П. Юркевичем філософії І. Канта (2002 р.). У 2007 р. Товариство російської філософії при Українському філософському фонді видало збірку, присвячену 180-річчю П.Д. Юркевича та 130-річчю С.Л. Франка.

Окремі аспекти його філософсько-правознавчої спадщини були предметом наукових зацікавлень таких дослідників-філософів, як Г. Боровська, М. Громов, В. Думцева, В. Ільїн, О. Левченкова, О. Мироненко, правознавця В. Тихонова та інших. Особливо варто вказати статтю Т. Ковальчук і низку наших авторських досліджень [3–6]. Проте філософія П.Д. Юркевича, незважаючи на посилену останнім часом увагу до його особистості, досі залишається недостатньо вивченою, маючи глибокий потенціал для подальшого філософсько-правових переосмислень.

Завданням статті є обґрунтування напрацювання власної філософсько-правової антропології на підґрунті вітчизняних філософських, правових і педагогічних традицій, зокрема поглядів П.Д. Юркевича.

Тому на сьогодні особливо актуальним є пізнання філософсько-правової антропології П.Д. Юркевича, адже людина стоїть перед проблемою свого виживання в умовах процесів глобалізації сучасного світу, у масштабах якого часто окрема особистість нівелюється чи стає непомітною на тлі загальносуспільних зрушень.

На нашу думку, потрібно визначити, що ми розуміємо під філософсько-правовою антропологією. Філософська антропологія є не стільки філософська дисципліна, скільки філософська концепція, що спирається на праці М. Шелера, яка охоплює реальне людське співіснування в усій його повноті, визначає місце й ставлення людини до навколишнього світу. Тобто, ми підтримуємо концепцію С. Максимова, який визначає філософську антропологію як особливий метод мислення, що робить акцент на аналізі людини в конкретній ситуації [9].

Значну увагу філософсько-правовій антропології, у тому числі й принципу антропоцентризму, у своїх працях приділяють М. Пантелей-Брасюк, С. Максимов, А. Радугін, Д. Гудіма, В. Шаповал та інші [9; 10]. Проте й нині залишається

недостатньо дослідженим питання напрацювання у вітчизняній філософсько-правовій антропології образу людини на підґрунті національної філософії та ментології українця.

Тобто, щоб зрозуміти розвиток вітчизняної філософсько-правової антропології, треба виходити з національних правових традицій, закладених ще у «Руській Правді» Ярослава Мудрого, «Конституції» Пилипа Орлика та філософії права у викладанні Памфіла Даниловича Юркевича. Адже, як зазначав Іммануїл Кант, із формування духовного світу (духовності) конкретної особистості розпочинається формування державного утворення, де Дух Закону відповідає Духові Нації.

Тому, звертаючись до наукової спадщини П.Д. Юркевича, варто враховувати його гнучкість мислення, енциклопедичну обізнаність і здатність до глибоких теоретичних узагальнень, добре володіння кількома іноземними мовами, які й зумовили низку особливостей формування його філософсько-правової антропології. По-перше, «був ученим, який ніс у собі дух певної народності, певної релігії» (за визначенням Г. Боровської) [1, с. 143], тобто уособив у собі найкращі здобутки національної філософії та історико-правової традиції, починаючи від часів розбудови Київської Русі та Козацької республіки, а також українського християнського кордоцентризму. По-друге, залучення в українську та російську суспільну думку проблематики європейської філософії XVIII–XIX століть. Це насамперед праці німецьких філософів: І. Канта, Й.Г. Фіхте, Ф.В.Й. фон Шеллінга, Г.В.Ф. Гегеля, А. Шопенгауера; праці, які були використані для складання авторських курсів як із «Класичної філософії», так і з «Історії філософії права» та «Філософії права». Проте ці праці були творчо перероблені та адаптовані до слов'янської ментальності й відповідали основним вимірам української національної ідеї. По-третє, як зазначає Д. Чижевський, П. Юркевич – людина, що спиралася у своїх філософських роздумах не на власні амбіційні висновки, а на досвід попередників, уникаючи «поспішних узагальнень і безґрунтовних конструкцій», був мислителем, здатним сприймати й переосмислювати все, що існує в універсальному досвіді людства [12, с. 154].

Саме добре володіння П.Д. Юркевичем німецькою та французькою мовами дало змогу вільно читати в оригіналах твори вказаних вище німецьких, а також французьких філософів, зокрема П'єра Жозефа Прудона, якому він присвятив кілька сторінок у своєму щоденнику. Сам щоденник П.Д. Юркевича є не тільки місцем філософської рефлексії чужих думок, які припали йому до душі під час опрацювання праць інших філософів, а є передусім його майстернею мислення, оскільки ця рефлексія думок його попередників і сучасників завжди була пронизана та супроводжувалася власними самостійними розмірковуваннями, бо мислення, за Платоном, є розмовою душі із самою собою.

Може, саме тому П.Д. Юркевич і вважав філософські ідеї Платона й Канта найпродуктивнішими в історії філософії, адже він не тільки ґрунтовно займався філософією кенігсберзького мислителя – Іммануїла Канта, що відображено як у щоденнику, так і в читаних ним курсах. Він особисто переклав працю І. Канта «Пролегомени до будь-якої майбутньої метафізики», написав його біографію, які, на жаль, так і не були опубліковані.

Також цінував він і філософію Г.В.Ф. Гегеля, проте критикував його діалектику. Серед французької філософської думки П.Д. Юркевич надавав перевагу працям Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, П.Ж. Прудона. Так, зокрема, у філософському щоденнику приділяється значна увага праці П.Ж. Прудона «Про справедливість у революції і в церкві» («De la justice dans la Revolution et dans l'Eglise»). Треба відразу зауважити, що за часи царського режиму Миколи I обговорювати й читати цю працю було небезпечно.

Філософські погляди українського філософа відігравали величезну роль у становленні російської релігійної філософії сучасного типу. Зокрема, у праці «О философских трудах П.Д. Юркевича» про це зазначав і сам Володи-

мир Соловйов – видатний російський філософ, творчість якого безпосередньо впливала на формування філософських доктрин, зокрема, Миколи Бердяєва, Сергія Булгакова, Семена Франка, визнавав Памфіла Даниловича Юркевича своїм учителем, адже сам був його студентом [11, с. 88–89].

За життя філософа було надруковано тільки 12 його праць, серед яких варто вказати «Ідеї», «Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з ученням Слова Божого», «3 наук про людський дух», «Матеріалізм і завдання філософії», крім того й сьогодні перевидаються його праці, зокрема «Історія філософії права», «Філософія права», «Філософський щоденник» тощо, що свідчить і про актуальність і цінність його філософської спадщини.

Особливо цікавим для нас є його курс з філософії права, який у поєднанні з новітньою антропологічно-християнською філософією, основоположником якою і виступав П.Д. Юркевич, може й нині нам бути корисною в нелегкому шляху розбудови української державності. Саме в праці П.Д. Юркевича, на нашу думку, ми можемо знайти ті глибинні корені, які сьогодні настільки необхідні для духовного відродження України та її розбудови як європейської демократичної правової держави.

Головним завданням статті ми ставимо дослідити становлення школи своєрідної етичної філософії права, одним із фундаторів якої й був П.Д. Юркевич, тому ми й досліджуємо взаємозв'язок і взаємопроникнення концепцій «філософії серця» та «етичної філософії права».

Виходячи з того, що будь-який філософ працює не в «духовному вакуумі», адже він спирається на праці своїх попередників, щось беручи до уваги, від чогось відштовхуючись, або через своє непогодження з головними концепціями, або ж навпаки, бачачи інші можливості для застосування й розвитку цих поглядів, ми прагнемо й розглянути філософські погляди П.Д. Юркевича як у ретроспективному дискурсі, так і з огляду застосування в розбудові сучасної ідеї державності.

Філософія П.Д. Юркевича антропоцентрична з етико-правовою спрямованістю, адже, на його переконання, «філософія завжди визнає людину моральною особистістю» [13, с. 579]. Гідність людини мислитель виводить із природної унікальності людської істоти, бо вона одна з-поміж інших істот «достеменно володіє моральною вільністю» [13, с. 579]. Отже, особливою якістю, що відрізняє людину від тварини, є здатність до моральної свободи, тобто здатності діяти не завжди відповідно до обставин чи потягів свого ества, а, коли необхідно, і всупереч ним, ідучи за повелінням морального закону. Піднесення людини до моральної особистості, на думку філософа, зумовлено її можливістю «пізнавати своє життя як частину одного вищого порядку» [13, с. 579]. Тобто, П.Д. Юркевич повертається до питання, яке ставила ще антична філософія щодо ролі та призначення людини й визначальних принципів її діяльності. Зокрема, у праці «Філософія права» мислитель аналізує вирази: «Neminem Leade» (нікому не зашкодь), «Suum cuique tribue» (кожному віддай належне), «Imo omnes giantum potes iuva» (допомагай усім, скільки зможеш), які вказують, на думку філософа, зокрема, на необхідність для людини «піднятися вище від прихильності до себе настільки, щоб служити для гаразд усім» [13, с. 580]. Гідність людини мислитель вважає невід'ємною моральною рисою особистості, оскільки за будь-яких обставин «людина мусить бути особою; певною особистістю, що не розчиняється в загальному, і при цьому вона повинна залишатися людиною – це означає виявляти в собі, у своїй індивідуальності загальнолюдську природу» [13, с. 695]. Виявом гідності й високого призначення людини, на якому наголошував П.Д. Юркевич, є й те, що їй «суджено особисто нести відповідальність за все содіяне у світі» [1, с. 144].

Д. Чижевський, аналізуючи погляди П.Д. Юркевича на людину, зазначає, що, на думку філософа, «ми маємо так зване почуття людськості, яке дає нашій породі окреме, найвище значіння серед одушевлених істот цього світу і яке

взагалі буває ображене ворожим відношенням однієї людини до другої» [11, с. 153].

П.Д. Юркевич уважав саме право та закон невід'ємними складовими поважності буття людини, умовою її гідного існування, але наголошував на необхідності їхньої моральної виправданості. Філософ був переконаний у тому, що на моральних вимогах справедливості ґрунтується мир між людьми, адже саме моральне ставлення людей до собі подібних (на відміну від тварин) є у своїй основі мирне [11, с. 153].

Тільки морально-виправдане, ціннісно-орієнтоване (а значить, і справедливе) право й відповідний йому закон, на його думку, можуть бути зрозумілими, визнаними й включеними в систему життєвих сенсів і морально-етичних орієнтирів людини. Розмірковуючи над тим, що саме право мусить бути внутрішньою сутністю людини, її вічним призначенням, П.Д. Юркевич робить висновок, що «право людини залежить від її гідності, яке завдання вона покликана здійснити у світі і яке місце вона повинна посісти в державі згідно зі своїми заслугами: це право об'єктивне на відміну від позитивного, право, яке випливає з ідеї справедливості – на відміну від права, узаконеного позитивним законом; перше має значення як справедливості від природи, друге є право сильного, того, що встановлює» [13, с. 605].

Цікавим, на нашу думку, є порівняння мислителем держави з людиною в плані подібності внутрішніх зв'язків і складності організації всередині цих двох систем і встановленні зовнішнього підпорядкування між ними. Зазначаючи, що «державою великих розмірів, тому, визначивши суть людини, можна визначити і суть або думку держави», П.Д. Юркевич обстоює думку про те, що досконалість держави прямо пропорційно залежить від умов досконалості людини.

У праці «Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого» П.Д. Юркевич обґрунтовує цілісну філософсько-антропологічну концепцію про серце як основу фізичного та духовного життя людини, відстоюючи погляд на людину як неповторну індивідуальність. Філософське осмислення духовної сутності людини в мислителя ґрунтується на релігійно-романтичній «філософії серця», за якою джерело розвитку особи й суспільства перебуває в духовній сфері, у реалізації божественного задуму та божественного ідеалу любові. Любов як принцип «людинолюбства» сприяє подоланню відчуженості людей, гармонізації загальних і приватних інтересів. Мислитель розмірковує про те, що ідеальну сутність світу можна пізнати лише серцем, яке хоч і потребує світильника розуму, але саме воно, а не розум, становить первісну сутність людини. Символ серця, що є втіленням концентрації особистісного вияву людини, маючи глибинні витоки у фольклорі, в українській моральній культурі, набув концептуального значення, починаючи з творчості Г.С. Сковороди, який, зокрема, уважав серце вмістилищем щастя, любові й царства Божого всередині нас.

Памфіл Данилович Юркевич стверджував, що все має йти (і слова, і вчинки) від серця, від душі, і тільки тоді воно має сенс і досягає своєї мети. Знання теж повинні пройти «через серце», осяяне розумом прямисінько «у вмістилище душі». Тобто, ще в середині XIX ст. вчений розумів, що всі знання повинні проходити через чуттєву сферу особистості – тільки тоді вони тверді.

Сутність «філософії серця» П.Д. Юркевича досить уда-ло виражена в його основній ідеї: «Людина починає свій моральний розвиток з рухів серця, яке всюди бажало б <...> зустрічати істоти радісні, які зігрівають один одного теплотою кохання, пов'язані між собою дружбою та взаємним співчуттям. Тільки у цій формі **здійснення загального щастя** світ представляється йому як дещо гідне існування» [14, с. 181].

Тобто, філософ уважав, що значення серця в людській діяльності надто важливе. Діяння людини мають високу моральну цінність лише тоді, коли здійснені вільно, із бажанням, із любов'ю або від серця. Це не означає того, що розум

зовсім не відіграє ніякої ролі в поведінці людини, проте це свідчить, що наміри розуму можуть отримати морального змісту лише після того, як уже діємо й живемо за своїм моральним призначенням. Розум (голова) є правлячою силою, а серце – породжуюча сила.

П.Д. Юркевич уважав «серце» змістом, зосередженням душі: «<...> 1) Серце може виражати, виявляти й розуміти цілком **своєрідно** такі душевні стани, які за своєю ніжністю, переважною духовності й життєвості не піддаються відчуженому знанню розуму; 2) поняття та чітке знання розуму, оскільки воно стає нашим духовним станом, а не залишається відчуженим зображенням зовнішніх предметів, відкривається або надає спроможність себе відчувати й помічати не в голові, а в серці; у цю глибину воно має проникнути, щоб стати діяльною силою та двигуном нашого духовного життя» [14, с. 85–86].

Філософ переконаний, що зовсім безпідставно, неправомірно розповсюджується вчення, що «розум сам по собі, із власних сил і засобів дає або утворює закони для всієї душевної діяльності. З цього погляду було б необхідним погодитися, що вся гідність людини, або вся духовна людина, зосереджена в мисленні» [14, с. 86–87]. У цьому випадку неважко помітити, що філософ ототожнює розум і мислення, хоча й справедливо відмічає, що вся гідність людини, те, що власне її робить її людиною, не може бути зосереджене лише в мисленні. Розум – це світло, «яким освітлюється не їм покладене, але Богом створене життя людського духу, з її Богом даними законами» [14, с. 87]. Розум – це вершина духовного життя людини, спроможна висвітити її корені, які криються значно глибше і являють собою принципово іншу сутність, до якої можливо застосувати звичайні критерії мислячого розуму.

Ці корені – сутність моральних, естетичних, вольових збуджень серця, яке і є зосередженням душі. «Дуже важливо, що душа як основа відомих нам свідомих психічних явищ має своїм найближчим органом серце, хоча її свідоме життя виявляє себе як умова діяльності головного мозку» [11, с. 79].

Отже, згідно з поглядами П.Д. Юркевича, серце є специфічним органом, який відповідає за духовні процеси. Із серцем філософ пов'язує не тільки індивідуальну неповторність людини, а і її моральну гідність. У цьому й полягає, на нашу думку, значення та велич поглядів П.Д. Юркевича.

Особливо треба зазначити, що П.Д. Юркевич розглядає сердечність не тільки як моральну, а і як соціальну, гуманістичну цінність, тому сердечність, доброта, співчуття, любов і мудрість – це лише неповний перелік того величезного переліку людських чеснот, які український філософ змушує нас та й інші покоління пробуджувати в собі. Саме у формуванні духовного світу (духовності) конкретної особистості філософ убачає, як, до речі, й І. Кант, і формування відповідного державного утворення.

Відповідно до української філософської традиції, у якій тісно пов'язуються правові норми з нормами моралі й контексті гармонізації людського індивідуального та колективного життя, ідея «морального права» (яка була започаткована ще в Києво-Могилянській академії та розвивалася передусім у Харківському й Київському університетах) в особі П.Д. Юркевича знайшла свого гідного продовжувача.

Сутність цієї правової соціально-філософської доктрини полягає в тому, що в ній у душі західної «історичної школи» права будь-які державні інституції й навіть юридичні імперативи розглядаються в нерозривному зв'язку з культурно-історичною традицією певної нації, домінуючими в її свідомості світоглядними цінностями. Тому правові теорії аналізуються насамперед у контексті їх моральної цінності, здатності організувати суспільне життя не шляхом зовнішнього державного примусу, а на основі його самоорганізації на неформальних моральних засадах, шляхом формування громадянської свідомості – громадянського суспільства.

Окреслені в працях П.Д. Юркевича філософські погляди на проблему державотворення викладені ним під час чи-

таня в Московському університеті курсу з історії філософії права та у філософському щоденнику. Саме там, полемізуючи з П.Ж. Прудонем щодо справедливості, волі й володарювання, він сформулював висновок щодо завдань, які стоять перед державою та релігією: «Не керувати, а привертати, не нав'язувати, а розвивати, не підкоряти, а звільняти – це кінцева мета релігії й держави» [14, с. 695].

Саме таке розуміння завдань держави – створення умов для самоорганізації суспільства на основі неформальних моральних засад – знайшло свого подальшого відображення в сучасній соціології (зокрема й соціології права).

У своїх працях П.Д. Юркевич указував на необхідність формування духовної особистості як запоруки її правосвідомої діяльності, адже діяльність це не тільки вчинки (дія або бездіяльність) і розум (праворозуміння чи правосвідомість), це й відчуття (правосприйняття).

П.Д. Юркевич підкреслював, що ці фізіологічні та психологічні теорії не можуть пояснити ані свободи волі, ані моральної цінності, ані сенсу людського вчинку. П.Д. Юркевич, зокрема, зазначав, що в людській душі «єсть нечто первоначальное и простое, єсть *потайный сердца человек*, єсть *глубина сердца*, которого будуще движение не могут быть рассчитаны по общим и необходимым условиям и законам душевной жизни» [15, с. 89]. Він показував, що під впливом цієї механічної психології у філософії формується думка про те, що сутність душі зводиться виключно до мислення, а воля й почуття – випадкові стани і явища мислення.

Співвідношення розуму та сердечної любові в моральності філософ порівнює, посилаючись на Євангеліє від Матвія, зі світільником і елеєм. «У міру того, як у серці людини зникає елеї любові, світільник згасає: моральні начала й ідеї затемнюються та, зрештою, зникають зі свідомості. Це відношення між світільником і елеєм – між головою й серцем – є звичайне явище в моральній історії людства» [14, с. 101]. П.Д. Юркевич, спираючись на обґрунтовану ним філософію серця, обстоює «гармонійне співвідношення між знанням і вірою» [14, с. 103], що враховує самостійне значення обох компонентів відношення й прагне до їх творчої взаємодії.

Серце як тілесна, душевна та духовна сутність людини прагне добра, братського спілкування. П.Д. Юркевич у своїх філософських зошитах розширює цю думку: «В этом нравственном состоянии человек уничтожает резкое расстояние между собой со своими ближними, уважает человеческое достоинство всякого лице, уважает чужие права и исполняет свои обязанности, делается способным жертвовать, прощать и покрывать чужие слабости любовью во имя Христово ...» [14, с. 356–357]. Справи та вчинки людини, що витікають із любові, отримують моральну цінність. Розум, усвідомлюючи ці дії, завдяки цьому може створити загальний моральний закон із відповідними правилами та вказівками. Моральний закон, безумовно, є необхідним для людини, оскільки він здатен надати людині моральну установку навіть у тому випадку, коли її вчинки не виходять із мотивів серця, тобто коли джерело моральності висихає в людському серці.

Тобто, П.Д. Юркевич наголошує на тому, що насамперед формується духовна сфера людини, а з неї й культура і свідомість як особистості, так і суспільства загалом.

Тобто, на нашу думку, варто зазначити, що найважливіша роль у гуманізації правової системи України відводиться проблемі формування правової культури, яка водночас є її (системи) складовою та обов'язковою ознакою правової держави. Розвиток правової культури держави характеризує ступінь її розвитку як в окремої особистості, так і суспільстві загалом.

Високий рівень правової культури суспільства визнається повагою держави до основних прав і свобод людини та громадянина (її визнання, охорона й захист); станом розвитку юридичної науки та антропологічного підходу, обмеженням державної влади правом і ступенем засвоєння державними службовцями ідеї – верховенства права, а не

закону та визнання людини найвищою соціальною цінністю; а також рівнем правосвідомості як посадових осіб, так і громадян, рівнем правового виховання та максимумом правомірної поведінки. Чинне в суспільстві законодавство має ґрунтуватися на ідеях справедливості й демократії, бути гуманістично спрямованим. В іншому випадку мова йтиме та й іде про дуже низький рівень правової культури або загалом про її відсутність (правовий нігілізм чи й морально-правовий конформізм).

Що стосується правової культури особистості, то вона оцінюється з позицій розуміння людиною сутності й цінності права, уміння реалізувати та відстоювати надані природою або набуті в процесі соціалізації суб'єктивні права й виконувати юридичні обов'язки, повинна не вчиняти протиправних дій, а, навпаки, протистояти їм і пропагувати культурно-правові цінності.

У загальній теорії права, зокрема у філософії права, існує думка, що особистість повинна мати повагу до права навіть у разі несхвалення нею окремих правових приписів. Більше того, вона повинна дотримуватися та виконувати їх. «Ставлення до права у кожного своє, суб'єктивне. Оскільки право не завжди співпадає з мораллю, то для моральних духовних особистостей право може бути чинником негативним, бо живуть такі люди перш за все за велінням совісті, а не зовнішніми приписами. Підкорення такої людини не совісті, а зовнішньому примусу внесе в її життя, що може бути далеким від досконалості. Ще більше безпорядку» [5, с. 18]. Право як правила поведінки має базуватися на таких філософсько-культурних категоріях, як Моральність, Духовність, Віра, Істина, Свобода, Гармонія, Справедливість, Гідність, Добро, максимально відповідати сутності людини як духовній істоті. Воно мусить створюватися на засадах культури й окультурюватися разом із людиною, упорядкувати соціальні стосунки гармонійно. Лише за таких умов зростатиме не нав'язана державою повага до права, а основана на глибокій особистій переконаності в його ефективності як засобу регулювання суспільних відносин.

Тому у творі «Мир с ближним как условие христианского общежития» П.Д. Юркевич писав: «Когда животные обнаруживают противоположные желания, они необходимо приходят во взаимную вражду, истребляют друг друга, – или достигают своих желаний погибелью других или сами погибают. Человек, как нравственная личность, не подчинён этой необходимости слепо сталкиваться с людьми и враждовать с ними на жизнь и смерть. При всякой встрече противоположных желаний и интересов он должен обращаться к нравственным требованиям справедливости, которая укажет ему, где и когда его желания незаконны, где и когда они противоречат благу его ближнего и благу общему. При высшем нравственном развитии он повинует ещё заповеди любви, которая внушает ему жертвовать своими личными выгодами для блага общего. В справедливости и любви заключаются самые прочные условия для водворения мира между людьми, для основания общего дружества и братства между ними» [15, с. 74].

Отже, ми можемо зробити висновки про те, що філософсько-антропологічна концепція права Памфіла Даниловича Юркевича будеться на філософській концепції кордоцентризму та філософії серця. На його думку, саме шляхом духовного розвитку (удосконалення) особистості й соціуму на засадах національної ідеї та педагогіки, відповідно до узгоджених прагнень як окремої особистості, так і соціуму не шляхом закону (примусу держави), а шляхом «релігійно-морального закону» – випрацьованого із застосуванням «релігії гуманності» (християнських і загальнолюдських чеснот) і споконвічних моральних засад, притаманних народів, можна побудувати гармонійну державу. Тобто, філософ убачає підґрунтя в традиційній українській громаді – як прообразі громадянського суспільства.

Згідно з П.Д. Юркевичем, стати особистістю – це набуті рис, властивих Богові: «Людина призначена проявити себе в образі Божому справами мудрості, правди, любові, святості. Цими рисами безсмертя вона повинна закарбувати своє мі-

зерне земне існування» [14, с. 10]. Для людини особистість є не фактом володіння, а є предметом прагнення. Щоб стати особистістю, потрібна активна діяльність у суспільстві на благо людства за законами правди та любові (а не втеча від соціального обов'язку тощо). П.Д. Юркевич доводить можливість гармонійного співіснування особистості й соціуму, особистості й природи, яке досягається поєднанням духовності з розумом, моралі з правом, особистості через громаду (громадянське суспільство) із соціумом. «Філософія серця» П.Д. Юркевича знаходить своє подальше розкриття й у філософії державного будівництва, бо, на його думку, без серця, без душі людина не спроможна ні на особистий розвиток, ні на самопожертву в ім'я майбутніх поколінь, ні відповідним чином організувати суспільне життя, ні побудувати державу.

Філософська педагогічна та правознавча спадщина П.Д. Юркевича, на нашу думку, заслуговує подальшого дослідження й залучення до формування національної ідеї державотворення, так як вона глибоко змістовна і відповідає духові нації, її менталітету. Уважаємо, що подальше дослідження філософських здобутків П.Д. Юркевича доведе, що й у ХХІ ст. його погляди на державотворення, значення моралі та права залишаються актуальними.

Література

1. Боровська Г. Постать Памфіла Юркевича / Г. Боровська // Дзвін. – 1998. – № 3. – С. 12–20.
2. Всеобщая декларация прав человека // Права человека. Основные международные документы : сборник документов. – М., 1989. – 160 с.
3. Давидов П.Г. Морально-правовий конформізм як соціально-філософський феномен : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 / П.Г. Давидов. – Донецьк : Донецький національний університет, 2007. – 20 с.
4. Давидов П.Г. Від «філософії серця» до філософії державництва (за П.Д. Юркевичем) / П.Г. Давидов // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка) / Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. – Вип. 7. – Полтава : АСМ, 2007. – 636 с. – С. 362–370.
5. Давидов П.Г. Філософська рефлексія прав людини (за П.Д. Юркевичем) / П.Г. Давидов // Права людини в контексті Загальної декларації прав людини : матеріали міжвузівської наукової конференції 10 грудня 2009 року. – Донецьк : Норд-Прес, 2010. – 218 с. – С. 41–47.
6. Давидов П.Г. Право і релігія у державі за П.Д. Юркевичем / П.Г. Давидов // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості : матеріали XXXIII Міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк : Східний видавничий дім, 2014. – 197 с. – С. 85–87.
7. Ковальчук Т.М. Проблема гідності людини у філософській концепції П. Юркевича / Т.М. Ковальчук // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка) / Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. – Вип. 7. – Полтава : АСМ, 2007. – 636 с. – С. 370–377.
8. Конституція України, прийнята 28 червня 1996 р. – К. : Преса України, 1997.
9. Максимов С.В. Правовая реальность: Опыт философского осмысления : [монография] / С.В. Максимов. – Х. : Право, 2002. – 328 с.
10. Пантей-Братасюк М.Г. Філософія права : [курс лекцій] / М.Г. Пантей-Братасюк. – Тернопіль, 2002. – Ч. 1. – 2002. – 131 с.
11. Соловьёв В.С. О философских трудах П.Д. Юркевича / В.С. Соловьёв // Юркевич П.Д. Философские произведения / П.Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – 860 с.
12. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – Мюнхен, 1983. – 274 с.
13. Юркевич П. Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник / П. Юркевич. – К. : Наукова думка, 2001. – 796 с.
14. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия / П.Д. Юркевич // Юркевич П.Д. Философские произведения / П.Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – 860 с.
15. Юркевич П.Д. Мир с ближним как условие христианского общежития. Мир с ближним как условие христианского общежития. (Труды Киевской Духовной Академии, 1860 г.) / П.Д. Юркевич // Юркевич П.Д. Философские произведения / П.Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – 860 с.

Анотація

Давидов П. Г. Антропоцентрична концепція П. Д. Юркевича й філософська рефлексія права. – Стаття.

У статті розглядаються особливості антропологічної концепції П.Д. Юркевича, зокрема його філософська концепція права, яка ґрунтується на здобутках як європейської (Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Шопенгауера, Прудона, Монтеск'є, Руссо), так і вітчизняної філософської думки. Досліджується їхнє історично-філософське значення й сучасне соціально-практичне значення як у формуванні громадянського суспільства, так і в розбудові правової держави на Україні.

Ключові слова: антропоцентризм, кордоцентризм, філософія серця, мораль, правосвідомість.

Аннотация

Давидов П. Г. Антропоцентрическая концепция П. Д. Юркевича и философская рефлексия права. – Статья.

В статье рассматриваются особенности антропоцентрической концепции П.Д. Юркевича, в частности его философская концепция права, которая базируется на достижениях как европейской (Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Прудона, Монтескье, Руссо), так и отечественной философской мысли. Исследуются их историко-философское значение и современное социально-практическое значение, как в формировании гражданского общества, так и построении правового государства в Украине.

Ключевые слова: антропоцентризм, кордоцентризм, философия сердца, мораль, правосознание.

Summary

Davidov P. G. Anthropocentric concept P. D. Jurkevich: philosophical reflection of law. – Article.

The article features an anthropocentric conception of P.D. Yurkevich, in particular, its philosophical conception of law that is based on the achievements as European (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Proudhon, Montesquieu, Rousseau) and Russian philosophical thought. We study their historical and philosophical significance, and current social and practical significance in the formation of civil society and building the rule of law in Ukraine.

Key words: anthropocentrism, cordocentrism philosophy of heart, moral, legal.

УДК 1 7.038.6

Я. С. Демиденко
аспірант кафедри філософії
Національного університету біоресурсів і природокористування України

ТРАНСФОРМАЦІЯ РИС АВАНГАРДИЗМУ В НОВІТНІХ ПОСТМОДЕРНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ДИСКУРСАХ

Типовою ознакою постмодернізму є глобальне ствердження початкових, більш важливих, ніж інтереси держави, прав людей і гуманне ставлення до науки, техніки, індустрії й демократії. Додаткові аспекти постмодерністської парадигми виражаються у виробленні постматеріалістичних цінностей, переконань, норм, стереотипів поведінки.

Відмічається інтерес до самопізнання та самоздійснення особистості, підвищена чутливість і загострене сприйняття тонких міжособистісних відносин, чутливість до сприйняття соціальних проблем. Отже, відбувається не втрата цінностей, а їх змінення, переорієнтація.

Суттєві трансформації в контексті постіндустріальної культури переживає мистецтво. Воно з художнього твору переорієнтовується на процес його створення, з автора – на масову аудиторію, з вербальності – на тілесність. Усе більшого значення набувають комп'ютерні методи виробництва артефактів. Постіндустріальна культура загалом орієнтується на світ уяви, сновидінь, несвідоме як найбільш відповідний хаотичності, абсурдності постмодерністської картини світу. З такою орієнтацією пов'язане визначення переходу від модерністської свідомості до постмодерністської.

Взаємозв'язки між філософським і художнім постмодернізмом із його еклектизмом, пародійністю, імітаторством, стилізацією є досить складними та опосередкованими. Теоретичний нігілізм часто має лише зовнішній характер, є катализатором вироблення нових, позитивних, хоча й парадоксальних феноменів культури.

Найбільш відомі автори, які присвятили свої дослідження вивченню різноманітних аспектів постмодернізму в філософії, естетиці, культурі й мистецтві, – Ж. Бодріяр, Дж. Ватимо, В. Велш, Х. Кюнг, Д. Кампер, Д. Барт, В. Джеймс, Ф. Джеймсон, Ч. Дженкс, Р. Рорті, А. Хайсен, В. Бичков, І. Ільїн, А. Крокер, Д. Кук, М. Роз, М. Шульц.

На думку Х. Кюнга, перехід до постмодернізму ні в чому так яскраво не виявився, як у поверненні релігійної культури. З погляду релігії нова модель постмодернізму має на меті єдність християнської церкви, мир між релігіями та співдружність націй.

Роздивляючись постмодернізм у горизонті православ'я, Т. Горячева характеризує сучасність як посткатастрофічну, апокаліптичну епоху смерті не бога та людини, а й часу, і простору, коли реальність замінюється гіперреальністю, уважає адекватною формою її вираження «естетику зникнення».

Постмодернізм у культурі й релігії не означає ні антимодернізм, ні ультрамодернізм. Це транскультурний і мультирелігійний феномен, що передбачає діалог на основі взаємної інформації, відкритість, орієнтацію на різноманіття духовного життя людства.

Інша концепція постмодернізму представлена західними політологами – Ю. Хабермасом, З. Бауманом, Д. Беллом. Постмодернізм вони трактують як культурний підсумок неоконсерватизму, символ постіндустріального суспільства, зовнішній симптом глибоких трансформацій соціуму, який виразився в тотальному конформізмі, ідеях кінця історії, представленою, наприклад, Ф. Фукуямою, естетичному еклектизмі.

Д. Датон уважає помилковою інтерпретацію постмодернізму як ідейної течії, яка впливає на політику, літературу, мистецтво, культуру. Він визначає постмодернізм як побічний продукт економічних і соціальних сил, що мають мало спільного з філософією ХХ ст.

У культурологічному аспекті постмодернізм являє собою поняття, яке дає змогу виділити новий період у роз-

витку культури. Ф. Джеймсон пов'язує його виникнення з потребами відображення в культурі нових форм суспільного життя й економічного порядку [9, с. 113].

Представники точних наук тлумачать постмодернізм як стиль пост-некласичного наукового мислення. Психологи вбачають у ньому симптом панічного стану суспільства, есхатологічної туги індивіда. Мистецтвознавці розглядають постмодернізм як новий художній стиль, що відрізняється від неоавангардизму поверненням до краси як до реальності, оповідності, сюжету, мелодії, гармонії (італійський трансавангард і гіперманьєризм, французька вільна фігуративність, німецький новий експресіонізм, американський поганій живопис).

Естетичний підхід убачає своєрідну мутацію модернізму, яка замінила модерністську форму, намір, проект, ієрархію постмодерністською антиформою, грою, випадковістю, анархією. Його характерними рисами є деконструкція естетичного суб'єкта; перетворення естетичного об'єкта в порожню оболонку шляхом імітації контрастних художніх стилів (стильового синкретизму), домінуючим серед яких є гіперреалізм; інтертекстуальність, мовна гра, цитатність як метод художньої творчості; невизначеність, культ незрозумілостей, помилок, пропусків; фрагментарність і принцип монтажу; іронізм, пародійність, деканонізація традиційних естетичних цінностей, аксіологічний плюралізм; тілесність, поверхово-чуттєве ставлення до світу; гедонізм, що витісняє категорію трагічного з естетичної сфери; естетизація потворного; змішування жанрів, високого й низького, високого та масової культури; театралізація сучасної культури; репродуктивність, серійність і ретрансляційних, орієнтовані на масову культуру, споживчу естетику, новітні технологічні засоби масових комунікацій.

На нашу думку, філософію, естетику й мистецтво постмодернізму необхідно розглядати на базі загальної основи – культури постмодернізму, що їх пов'язує. Постмодерна культура охоплює широке коло феноменів матеріального й духовного життя. У політичній культурі це – розвиток різних форм пустошопічної політичної думки; у філософії – перемога постметафізики, постраціоналізму, постемпіризму (постструктуралізму, постфрейдизму, постаналітичної філософії); в етиці – постгуманізм постпуританського світу, моральна амбівалентність особистості. Сукупність цих феноменів свідчить про формування постцивілізації, чію сутність дає змогу прояснити художньо-естетичний постмодернізм. Він відрізняється від інших естетичних течій і художніх стилів не хронологічно, а еволюційно. Так, постструктуралізм в естетиці немислимий без структуралізму, постмодернізм у мистецтві – без модернізму. Водночас «пост» здатний перетворитися на «анти», цю ідею підтверджує І. Хассан: «Ворог – усередині цього терміна, чого не було в поняттях романтизму, класицизму, бароко, рококо» [8, с. 119].

Сучасні естетичні дискусії про постмодернізм зачіпають в основному два кола проблем: співвідношення постмодернізму та модернізму та специфіка власне постмодерністської естетики.

Чи є постмодернізм однією з форм модернізму чи це принципово нова естетична система, що концептуально відрізняється від модернізму? Обидві точки зору мають своїх прихильників, котрі полемізують між собою. Прихильники зближення модернізму й постмодернізму вбачають в останньому або свідомство виснаження та провалу модерністського проекту, або, навпаки, доказ зрілості модернізму, його самоствердження в постмодерні. Їхні опоненти висувають концепцію відділення постмодернізму від модернізму на

грунті його зближення з масовою культурою, що й дає їм змогу досліджувати відмітні ознаки культури постмодернізму. Існує, зрозуміло, і низка компромісних варіантів, що розглядають постмодернізм як теорію й художню практику культурного переходу, проміжок.

Думка про те, що постмодернізм міцно стоїть на якорі модернізму, його автономне плавання ще не почалося, пов'язана з концепцією стабільності естетичного суб'єкта, не мінливого під впливом зрослих інформаційних і комунікаційних потоків. Поняттю постмодерну протиставляється інше – «плюсодерн». Проте ототожнення модернізму й постмодернізму – швидше виняток. Набагато більш поширеною є точка зору про нееквівалентність цих понять, що утрудняє їх порівняння. Якщо поняття модернізму як сучасності наслідують традиції Просвітництва та романтизму ширше, ніж модерністське мистецтво, то постмодернізм сприймається як амбівалентний термін, що позначає як продовження, так і подолання модернізму. У цьому зв'язку розрізняються терміни: «постмодерн» – ревізія філософських основ модернізму; «постмодернізм» – перегляд мистецтва модернізму; «постмодерну» – зникнення героїчного початку в сучасному житті.

Трактування постмодернізму як регресу модернізму основане на констатації ерозії тих високих естетичних ідеалів і філософських цінностей, які пов'язувалися з іменами М. Хайдеггера, З. Фрейда, Ж.П. Сартра, А. Камю та інших представників модернізму. Замінивши ієрархію цінностей їх деконструкцією, відмовившись від смисложиттєвих відповідей на філософські, естетичні, політичні питання, але зберігши деякі формальні модерністські прийоми, постмодернізм виявився, на думку його критиків, зокрема Б. Бабица, паразитарним, зіпсованим модернізмом [7, с. 24].

У. Еко дозволяє доторкнутися до чистоти й поетичності лише шляхом усвідомлення їхньої ілюзорності. Утрата цілісності та ідентичності в інтертекстуальній постмодерністській ситуації сприймається як свідчення «астенічного синдрому» естетики модернізму, чий фундаментальні постулати перетворюються в елементи лінгвістичної гри. Якщо ідеалом модернізму була свобода самовираження митця, а контркультури – свобода від культурних норм, розчинення мистецтва в житті, креативність будь-якого індивіда, то суб'єкт постмодернізму переконався в непрозорості й хаотичності навколишнього технізованого світу, воліє індивідуальну свободу замінити можливістю маніпуляції чужими художніми кодами.

Отже, трактування постмодернізму як послідовника модернізму, який утратив віру в прогрес і свободу, орієнтоване на створення його негативного іміджу як естетики, яка замінила оригінальність подобою, мистецтво рекламою, кічем.

Цій концепції протистоїть погляд на постмодернізм як на «модернізм у квадраті», його продовження і твердження. Аргументами на користь «зрілого», «пізнього» модернізму є зближення його естетики з гуманітарною культурою, персональний, інтерсуб'єктивний естетичний підхід; множинність, гібридність художніх кодів. Ж.-Ф. Ліотар вважає постмодернізм частиною модернізму, прихованою в ньому [3].

В умовах кризи гуманізму і традиційних естетичних цінностей прекрасного, піднесеного, скоєного, геніального, ідеального, що переживається модернізмом, незворотного руйнування зовнішнього й внутрішнього світів в абсурдизм (дезінтеграція персонажа та його оточення в прозі Дж. Джойса, Ф. Кафки, п'єсах Л. Піранделло, живопису М. Ернста, музиці А. Шенберга) героєм стала людина без властивостей, мобільна постмодерністська частина вийшла на перший план і відновила модернізм плюралізмом форм і технічних прийомів, еkleктичним епатажем, зближенням із масовою культурою.

Деконструктивізм Ж. Дерріда, структурний психоаналіз Ж. Лакана, неопрагматизм Р. Рорті та інші складові постмодерністської естетики виявили випадковість не тільки персонажа, а й автора, перенесли акцент на ефемерне, не-

сподіване, дивовижне. У результаті традиційні відмінності між мистецтвом і дійсністю, видами мистецтва виявилися розмитими, риси невизначеності й іманентності західної культури набули універсального характеру. На зміну модерністському суб'єктові виробництва прийшло виробництво суб'єкта-глядача, що перетворює самотворення в естетичний акт.

Концепція постмодернізму як зрілого модернізму, що здійснив у 1970-ті рр. свою самокритику, основана на ідеї настання довгого сучасного середньовіччя, перехідного періоду реадптації культури минулого.

Різноманітні концепції постмодернізму як зльоту або падіння модернізму конкурують із уявленнями про постмодернізм як естетику перехідного періоду, що готує заміну втомлених художніх форм на нові, як це вже не раз відбувалося в історії культури. Під таким кутом зору постмодернізм – не наступник і не ворог модернізму, а компенсація кінця новаторських утопій, естетика постреволюційного примирення. У цьому плані кінець ХХ ст. викликає аналогії скоріше не з кінцем ХІХ, а з кінцем ХVІІІ ст. – післяреволюційним часом, коли трагізм, героїка залишилися в минулому й на авансцені виявилися Е. Боварі та Ж. Сорель. Постмодерністський погляд на світ відрізняється тим, у чому його попередники не могли зізнатися собі, – належністю від потужного середнього класу, невблаганно змінює світ одночасно деструктивним і конструктивним способами. Усі авангардисти минулого вірили, що людство кудись іде. Вони бачили свій обов'язок і задоволення в тому, щоб відкривати нові землі й стежити, щоб люди прийшли туди вчасно. Поставангардизм вірить, що людство йде водночас у різних напрямках.

Трактування постмодернізму як автономної естетичної системи основане на його принципово новому, порівняно з модернізмом, щодо масової культури: якщо дихотомія високого й масового мистецтва знаменувала собою зміни в естетиці ХІХ–ХХ ст., то постмодернізм лікує завдану культурі рану. У цьому стосунку постмодернізм успадковує деякі традиції авангардизму, відзначається зацікавленим ставленням до масової культури, побуту, моди, повсякденному житті. Молодіжна контркультура кінця 1960-х рр. зруйнувала опозицію елітарного та масового мистецтва, підготувавши тим самим ґрунт для виникнення постмодернізму.

Якщо в працях найбільших теоретиків модернізму 1930-х рр. –Т. Адорно, Ж. П. Сартра, А. Камю – концепція автономності мистецтва від тоталітарного тиску фашистських масових видвищ, комерційного кічу була політично й культурно обґрунтована, то в 1960-ті рр. цей проект виявився вичерпаним. Виникнення постмодернізму означало кінець, заперечення масової культури. Характерна для постмодерністської ситуації дифузія між високим і масовим мистецтвом, народною культурою, фольклором свідчила про виникнення нової, плюралістичної естетичної парадигми. Кордони між високою та масовою культурою втратили чіткі обриси.

Естетика постмодернізму виробляє нові критерії розрізнення високої й масової, профанної культури. Якщо авангардизм поривав із традицією, апелюючи безпосередньо до життя, то постмодернізм сприймає саме життя як текст, гру знаків і цитат, що вимагає деконструкції. Тому постмодернізм не потребує авангардистського заперечення класичної культури та її подальшого перекодування. Масова культура нині спочатку сприймається як профанна, кічова, тривіальна, ненормативна, невиразна, негарна, плоска. Однак апріорно іронічне ставлення до неї надає можливість естетизувати її як оригінальну, альтернативну, іншу щодо класичної культури. Отже, знецінення традиційних цінностей компенсується естетизацією нецінного «сміття культури», а також імпортуванням цінностей інших культур, сприймається як інноваційне завдяки своїй інакшості [2, с. 102–107].

Постмодернізм як синтез повернення до минулого й руху вперед закладає нову художню традицію, яка виникла з модернізму, але дистанціюється від пізнього модернізму.

Відроджуючи в контексті світової цивілізації два минулих – віддалене і найближче, постмодернізм актуалізує їх за допомогою такого допінгу, як адреналін експерименту. Концентрація уваги на проблемах людини та гуманізму, пошуки місця індивіда в сучасній технотронній цивілізації свідчать про те, що людина повернулася в мистецтво постмодернізму, хоча й посіла в ньому не центральне, як у Ренесансі, а периферійне становище, про що свідчать крихіткість, занепадність, парадоксальність персонажів. У цій зміні філософсько-естетичних акцентів відбилася загальна тенденція переходу від класичного антропологічного гуманізму до універсального гуманізму, що включає у свою орбіту не лише все людство, а й усе живе, природу загалом, космос, Усесвіт. Увібравши в себе духовний досвід ХХ ст., звертаючись до таких різноманітних джерел пізнання, як учення З. Фрейда, А. Ейнштейна, Г. Форда, осмислюючи уроки двох світових війн, зближуючись із практикою масової культури, постмодернізм у мистецтві не претендує на боротьбу з модернізмом, а швидше самоідентифікується як трансмодернізм, що потіснив позитивізм в естетиці.

Література

1. Горячева Т. Православие и постмодернизм / Т. Горячева. – Л. : Ленингр., 1991. – 236 с.
2. Гройс Б. Новое в искусстве / Б. Гройс // Искусство кино. – 1992. – № 3. – С. 102–107.
3. Лиотар Ж.-Ф. Отвечая на вопрос: что такое постмодерн / Ж.-Ф. Лиотар // AD MARGI-NEM'93 : ежегодник лаборатории постклассических исследований. Ин-т философии Российской АН. – М. : Ad Marginem, 1994. – 200 с.
4. Личкова В.А. Неклассична естетика в культурному просторі ХХ – поч. ХХІ століть : [монографія] / В.А. Личкова ; Нац. акад. кер. кадрів культури і мистецтв. – К., 2011. – 223 с.
5. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма / Н.Б. Маньковская. – СПб. : Алетейя, 2000. – 347 с.
6. Шапир М.И. Эстетический опыт ХХ века: авангард и постмодернизм / М.И. Шапир // Philologica. – 1995. – Т. 2. – № 3/4. – С. 135–143.
7. Babich V. Nietzsche and the Condition of Post-Modern Thought: Post-Nietzschean Post-Modernism / V. Babich. – The Subject in Postmodernism. – Vol. 1. – P. 24.
8. Hassan I. The Question of Postmodernism / I. Hassan. – Bucknell Review, 1980. – Vol. 25. – № 2. – P. 119.
9. Jameson F. Postmodernism and Consumer Society / F. Jameson. – The Anti-Aesthetics. – P. 113.

Анотація

Демиденко Я. С. Трансформації рис авангардизму в новітніх постмодерних філософських дискурсах. – Стаття.

У статті розглядається постмодернізм як течія, у яку входить філософія, естетика, мистецтво, наука. Виникнувши як художнє явище в США спочатку у візуальних мистецтвах – архітектурі, скульптурі, живопису, дизайні, постмодернізм швидко розповсюдився в літературі та музиці. Його теоретичне осмислення дещо запізнювалося. Тоді як філософська естетика була зайнята проблемами деконструкції й структурного психоаналізу, а мистецтвознавство – темою неоавангардизму, нова художня реальність виявилася естетично невідомою.

Ключові слова: авангардизм, модернізм, мистецтво, неоавангардизм, постмодернізм.

Аннотация

Демиденко Я. С. Трансформации рис авангардизма в новейших постмодернистских философских дискурсах. – Статья.

В статье рассматривается постмодернизм как течение, в которое входит философия, эстетика, искусство, наука. Возникнув как художественное явление в США сначала в визуальных искусствах – архитектуре, скульптуре, живописи, дизайне, постмодернизм стремительно распространился в литературе и музыке. Его теоретическое осмысление несколько запаздывало. В то время как философская эстетика была занята проблемами деконструкции и структурного психоанализа, а искусствоведение – темой неоавангардизма, новая художественная реальность оказалась эстетически непознанной.

Ключевые слова: авангардизм, искусство, модернизм, неоавангардизм, постмодернизм.

Summary

Demydenko Ya. S. Transformation of rice in the latest avantgardizm postmodern philosophical discourse. – Article.

The article deals with postmodernism as a trend that includes philosophy, aesthetics, art, science. Originating as an artistic phenomenon in the United States, first in the visual arts – architecture, sculpture, painting and design – postmodernism has spread rapidly in literature and music. His theoretical understanding lags behind. While philosophical aesthetics was preoccupied with deconstruction and structure of psychoanalysis and art history – neoavantgardizm theme, the new artistic reality was aesthetically unidentified.

Key words: avangardizm, art, modernism, neoavangardizm, postmodernism.

УДК 316.324.8+316.3

І. Д. Денисенко
 доктор філософських наук, професор,
 завідувач кафедри політології, соціології та культурології,
 декан факультету психології та соціології
 Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди

СУЧАСНЕ СУСПІЛЬСТВО & СОЦІОЛОГІЧНА ТЕОРІЯ: ПРОБЛЕМИ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ОСМИСЛЕННЯ З ПОЗИЦІЇ Е. ГІДДЕНСА

Аналіз сучасної соціологічної літератури свідчить, що ще із середини 80-х років ХХ століття серед більшості як західних, так і вітчизняних дослідників починають домінувати ідеї про те, що теорії К. Маркса, М. Вебера, Е. Дюркгейма та інших учених багато в чому вже не можуть належним чином пояснити зміст і спрямованість соціальних змін у сучасному світі [12, с. 19]. М. Тисячнюк перекоонує: «Осмыслити післявоєнний час можна, лише якщо відійти від класичної соціології та використовувати нові соціологічні підходи» [11, с. 206]. Крім того, окремі представники західного наукового співтовариства (насамперед М. Кастельс, А. Мартинеллі, А. Турен, Дж. Уррі) у своїх публікаціях починають стверджувати, що зрозуміти соціальні процеси кінця ХХ – початку ХХІ століття можна лише тоді, якщо переосмислити соціологічні методи й концепції як початку ХХ сторіччя, так і його середини.

Саме в цей період у західному науковому співтоваристві починається активний пошук (який триває й сьогодні) методологічного підґрунтя для побудови теоретичної конструкції, що адекватно інтерпретує зміст і розвиток нового варіанта соціальної реальності (сучасного суспільства).

За цих умов варто навести насамперед позиції певної групи західних авторів (А. Гоулднера, Р. Коллінза, П. Бергера, Р. Будона), з роботами яких у науковому соціологічному співтоваристві пов'язуються широкомасштабні дискусії щодо реальних можливостей інтерпретувати розвиток сучасного суспільства теоріями цієї соціальної науки загалом (проблема так званої кризи соціології) та статусу й змісту соціологічної теорії зокрема.

У межах цієї дискусії соціальні дослідники основними причинами, що сформували кризовий стан у розвитку соціологічної науки, називають такі:

1) «перекручування» кожного з трьох напрямів у сучасній соціології: теоретичного осмислення історії (О. Конт, К. Маркс, М. Вебер, О. Шпенглер, А. Тойнбі), систематичної теорії «природи людини й суспільства» (Г. Зіммель, Л. фон Візе, Т. Парсонс), емпіричних досліджень соціальних фактів і проблем (Ч. Міллс);

2) розвиток держави загального благоденства, яка будь-яким чином підтримувала соціологію, водночас обмежуючи її можливості;

3) ентропію функціоналізму, тобто розмивання його теоретико-методологічних основ, збільшення розмаїтості трактувань тих самих принципів, понять;

4) тенденції основних моделей функціоналізму Т. Парсонса як одного з його представників до конвергенції з марксизмом;

5) посилення критики функціоналізму;

6) виникнення відчуження щодо функціоналізму в молодого покоління соціологів;

7) появу нових альтернативних підходів у вивченні соціальної реальності (теорії І. Гоффмана, Г. Гарфінкеля, Дж. Хоманса);

8) розвиток теорій середнього рівня, у тому числі теорій, які більше орієнтуються на цінності волі й рівності, ніж на цінності «порядку», на чому акцентував увагу функціоналізм;

9) появу тенденції надати індивідуальним проявам неприйняття функціоналізму колективних та організаційних форм (А. Гоулднер);

10) «нез'ясованість» у соціологічному теоретизуванні та процес змін поколінь у соціології (Дж. Бен-Девід);

11) перехідність, викликану історичними змінами в суспільстві (О. Баразгова);

12) соціальні колізії, що не припиняються, і неготовність як західних, так і вітчизняних соціологів пророчити соціальні конфлікти, що назрівають (Ф. Шереги);

13) відносні невдачі «високих теорій» (за висловом Ч. Міллса) і певну відмову сучасних соціологів від кумулятивного знання, тобто такого, що володіє певним рівнем стійкості й спільності (Ш.-А. Кюен);

14) домінування економіки (ринкового фундаменталізму) над соціальною сферою та «почуття безсилля багатьох перед обличчям майбутнього» (Е. Гідденс) [5].

Як стратегію, яка допоможе змінити ситуацію, що склалась у цій системі знань, організатори й учасники дискусії пропонують насамперед перегляд природи, змісту та функціонального потенціалу сучасних соціальних/соціологічних теорій.

Так, відомий французький соціолог А. Турен заявив: «Замість того щоб описувати механізми певної соціальної системи, її інтеграції й дезінтеграції, її стабільності та мінливості, соціологи повинні повернутися від вивчення соціальних відповідей до аналізу механізмів самовиробництва громадського життя» [10, с. 41]. Провідними складовими останнього, на думку дослідника, є «суб'єкт, узятий у дистанції від організованої практики та як свідомість; історичність, тобто сукупність культурних моделей (когнітивних, економічних, етичних) і ставка центрального суспільного конфлікту; суспільні рухи, які борються за додання соціальної форми названим культурним орієнтаціям» [10, с. 41]. При цьому соціологічна теорія інтерпретується як певний результат наукової діяльності (положення, твердження), який протиставляється практиці.

Для А. Гоулднера соціальна теорія також виступає інтелектуальним продуктом соціології, який на субтеоретичному рівні вписується в сукупність доменних передумов і настроїв, що як стимулюють, так і стримують її розвиток [4, с. 73]. Учений стверджує: «Цей рівень – «прийдешньої кризи західної соціології» – формується загальною культурою й суспільством та є їх складовою частиною, принаймні до певної міри, а водночас він індивідуально впорядковується, фіксується, диференціюється й модифікується завдяки особистому життєвому досвіду» [4, с. 73].

Р. Коллінз у статті «Соціологія: наука чи антинаука» зазначає, що в соціологічній науці «теорію можна розглядати як пристосування для нагородження й зберігання наших (які висловлені соціологами – І. Д.) тлумачень згаданої погодженості» [6, с. 66]. Під останньою пропонується розуміти певну здатність зводити «найбільш вдалі пояснювальні моделі в несуперечливу картину функціонування миру» [6, с. 47].

Варто підкреслити, що в цьому контексті періодичні спроби щодо уточнення змісту терміна «теорія» в системі соціально-гуманітарних знань у межах обґрунтування специфіки природи досліджуваної соціальної реальності (суспільства) призвели до формування ситуації визнання теоретичної неспроможності всієї сучасної соціальної науки. Така тенденція викликала навіть низку заяв із боку відомих західних соціальних дослідників про їх «сум'яття» щодо визначення змісту й структури «теорії взагалі» та «конкретних видів теорії, які фактично існують» [13, с. 36] і про чітко сформульовані «правила вироблення й розпізнання соціальної теорії» [14, с. 145].

У межах цієї дискусії відомий англійський соціолог Е. Гідденс запропонував повернутись до розгляду теорії як сукупності взаємоузгоджених положень та сформувати

нову теоретичну конструкцію в контексті об'єднання моделей, що інтерпретують економічний, політичний і перспективний (проєктивний) аспекти розвитку суспільства з позиції відродження соціологічного уявлення (у класичній інтерпретації цього терміна Ч. Міллсом) [2].

З огляду на вказане метою статті є визначення перспектив побудови соціологічної теорії, що адекватно інтерпретує зміст сучасного суспільства, у контексті застосування стратегічних пропозицій відомого західного соціолога Е. Гідденса.

Звернення до поглядів саме Е. Гідденса дозволяє вирішити декілька методологічних питань, які виникли в період «кризи соціологічної науки» та не лише не отримують своєї експлікації, а навіть не ставляться на розгляд у пропозиціях багатьох інших дослідників. Сукупність цих моментів містить насамперед проблеми зіставлення, порівняння й можливого синтезу запропонованих різними авторами теоретичних конструкцій для підвищення рівня їхнього евристичного потенціалу в інтерпретаціях спостережуваної соціальної реальності.

Аналіз сучасної соціологічної літератури свідчить про те, що серед представників західного соціологічного наукового співтовариства вже є окремі спроби побудови теорії, яка за початкового розгляду відповідає зазначеним вимогам Е. Гідденса.

Як приклад можна навести теоретичні напрацювання італійського представника соціологічної науки А. Мартинеллі, Президента Міжнародної соціологічної асоціації в 1998–2002 роках (його «концепцію світового суспільства»), і французького соціолога М. Вевьорки, Президента Міжнародної соціологічної асоціації в 2006–2010 роках (його «концепцію триваючої мутації сучасного суспільства»).

Концепція світового суспільства інтерпретується А. Мартинеллі як теоретична конструкція побудови всесвітньої асоціації народів, «національних держав, міжнародних організацій, наднаціональних союзів і транснаціональних співтовариств, інтегрованих і регульованих поліархічною формою глобального управління» [8, с. 9–10]. Її формування ставиться дослідником у залежність від рівня функціонування двох груп чинників: які сприяють цьому процесу та які стримують його розвиток.

Першу групу факторів утворюють становлення вселюдської етики й формування транснаціонального громадянського суспільства. Ці чинники, на переконання А. Мартинеллі, формують такі тенденції: «послаблення зв'язку етос-етнос, цього бачення світу й практичного знання, з одного боку, і співтовариства загальної долі – з іншого; поширення саморефлексивної дії й думки» [8, с. 10].

Окреслені тенденції у свою чергу підтримують і зміцнюють певні інституції поліархічного глобального управління в демократичному світовому суспільстві. Зокрема, спостерігаються такі процеси:

- гармонізація законів країни в питаннях, регульованих міжнародними угодами або таких, що постають із рішень судів іншої країни;
- зміцнення наднаціональних органів на світовому рівні та на рівні регіонів;
- поширення засобів вирішення конкретних проблем через міжнародні режими, тематичні мережі та визначення міжнародних стандартів ефективних дій;
- уточнення правил співіснування, сумісних із загальними принципами, і процедур контролю процесу підготовки рішень із глобальними наслідками;
- виявлення етоса співробітництва на принципах прозорості й підзвітності;
- самоврядування спільнот як механізмів соціальної та політичної організації на рівні світу для наділення владою індивідів і груп;
- поширення й консолідація регіональних наднаціональних союзів із механізмами кооперації в публічній політиці та злиття ресурсів для загальних цілей шляхом добровільної відмови від частини суверенітету держав-учасниць [8, с. 11].

Групу факторів, що перешкоджають формуванню світового суспільства, становлять такі процеси:

- прагнення з боку ведучих акторів світової сцени підтримувати сформовані на ній відносини соціальної несправедливості;
- стратегії, рішення й реальна поведінка міжнародних організацій, орієнтовані насамперед на поведінку їхніх найдужчих членів;
- збереження глибоких нерівностей між країнами та народами в усіх сферах їх життєвого простору;
- поява нових форм фундаменталізму, агресивного націоналізму й трайбалізму;
- зниження партиципації в демократичній політиці, довіри до демократичних процесів та інституцій розвинених країн із представницькими урядами;
- збереження національних держав, що сперечаються за владу й блага [8, с. 11–12].

Стимулювання розвитку тенденцій першої групи та нейтралізацію другої групи факторів пропонується здійснювати через поліархічну модель глобального управління. Остання припускає збереження національної держави як «джерела ідентичності й громадянства, проте в межах добровільної передачі частини суверенітету на верхній інституціональний рівень» [8, с. 14]. А. Мартинеллі підкреслює: «Вона визнає роль політичних рухів, релігійних, професійних спільнот, місцевого самоврядування, транснаціональних діаспор, шукає сприятливі умови їх функціонування за принципами культурного плюралізму та контекстуального універсалізму» [8, с. 14].

Концептуальні міркування М. Вевьорки ґрунтуються на твердженні, що сучасне суспільство представлене компонентами, які містять певні напруженості, «викликані тим, що мутація відбувається, флюктує між логікою кризи й розпаду та логікою відтворення».

У цілому зміст цієї концепції можна презентувати певними тезами. Сучасні суспільства вже не є суспільствами індустріального типу. Соціальні інститути перебувають у процесі трансформації, логіка їх розвитку сполучається з процесами подальшої демократизації, орієнтацією на її політичні й економічні аспекти. «Нація» перестає бути провідним концептом конструювання соціальної реальності. Підвищується рівень культурного розмаїття, взаємодії та конфліктності. Кореляція процесів культурної декомпозиції/рекомпозиції та індивідуалізму стає певним трендом соціального розвитку. Соціальні й культурні зміни конструюють новий політичний дискурс, що формує нові вимоги до суб'єктів політичних дій.

Варто підкреслити, що наведені концепції (які належать одним із найбільш відомих і найбільш популярних західних дослідників) не просто не мають загального визнання й підтримки в сучасному соціологічному співтоваристві, а лише в певному обсязі відповідають вимогам, запропонованим Е. Гідденсом до теоретичних побудов такого рівня.

Так, теоретична конструкція розвитку суспільства А. Мартинеллі явно не містить концепт, що інтерпретує розвиток його економічної сфери (системи, підсистеми, сектора, сегмента), а концептуальні побудови М. Вевьорки – перспективний варіант його трансформацій (тобто експлікації досягнення можливого найвищого рівня соціальних мутацій).

Крім того, якщо концепція французького дослідника здатна частково «вписатись» у матрицю конфліктологічної парадигми, центральними положеннями якої є твердження, що «коже суспільство в кожний момент часу піддається змінам: соціальні зміни відбуваються повсюдно» та що «коже суспільство в кожний момент часу містить соціальний конфлікт: соціальні конфлікти відбуваються повсюдно» [9, с. 184], то основні положення теоретичної конструкції А. Мартинеллі – в один із варіантів теорії раціонального вибору. Предметом вивчення останньої виступають діючі суб'єкти, орієнтовані на досягнення цілей, що відповідають ієрархії їхніх уподобань.

Останнє твердження дозволяє зробити висновок, що основні положення запропонованих нових варіантів теорії суспільного розвитку не можуть бути аналітично погодженими між собою (наприклад, для формування певної синтезованої теоретичної конструкції, орієнтованої на підвищення евристичного потенціалу її складових концептів) уже навіть через їхні первісні методологічні засади.

Отже, очевидно, що звернення дослідників до проблеми визначення основних стратегій побудови теорії, яка буде спроможною адекватно інтерпретувати зміст і динаміку сучасного суспільства, має відбуватися з урахуванням певних моментів.

По-перше, серед представників наукового співтовариства в контексті розвитку міждисциплінарного синтезу варто організувати дискусію щодо визначення рівня кореляції концепцій, які інтерпретують формування й розвиток саме сучасної соціальної реальності (наприклад, теорій «інформаційного суспільства» М. Пората, «активного суспільства» А. Етціоні, «суспільства ризику» У. Бека, «мобільного суспільства» Дж. Уррі тощо), та інших теоретичних конструкцій (наприклад, структурно-функціонального аналізу, системного аналізу, теорії соціального конфлікту тощо).

По-друге, необхідне уточнення категорійно-понятійного апарату та узгодження основних положень різних варіантів теоретичних конструкцій, що репрезентують ту ж теорію сучасного суспільства.

Наприклад, розробка теорії суспільства ризику в сучасній західній соціологічній літературі представлена переважно розвідками У. Бека, Е. Гідденса та Н. Лумана. Однак аналіз цих досліджень дозволяє стверджувати, що навіть головний концепт гаданої теорії – поняття «ризик» – у кожному із запропонованих варіантів має авторську експлікацію. Так, для німецького дослідника Н. Лумана ризик є іншою стороною нормальної форми розвитку процесів сучасного суспільства, і «лише під час звернення до зворотного боку нормальної форми ми можемо розпізнати її як форму» [7, с. 141].

Натомість німецький соціолог У. Бек стверджує: «Ризик може бути визначений як систематична взаємодія суспільства з погрозами й небезпеками, індукованими та зробленими модернізацією як такою. Ризики, на відміну від небезпек минулих епох, – це наслідки загрозливої могутності модернізації та зумовлених нею непевності й страху» [1, с. 45]. У свою чергу для англійського соціолога Е. Гідденса ризик виступає певним механізмом структурування сучасного світу [3].

По-третє, мають визначитися логіко-методологічні засади (концептуальна схема), які дозволяють виражати в абстрактній формі основні положення кожного з варіантів теорії формування й розвитку сучасного суспільства (від «мережного» М. Кастельса до «активного» А. Етціоні), систематизувати та узгоджувати ці твердження між собою, а також узгоджувати ці концепти з наявними емпіричними даними.

Література

1. Бек У. От индустриального общества к обществу риска / У. Бек // THESIS. – 1994. – № 5. – С. 45–84.
2. Гидденс Э. К социологическому сообществу! / Э. Гидденс // Социс. – 2007. – № 9. – С. 4–5.
3. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность / Э. Гидденс // THESIS. – 1994. – № 5. – С. 91–126.
4. Гоулднер А. Наступающий кризис западной социологии / А. Гоулднер ; пер. с англ. А. Фомина. – СПб. : Наука, 2003. – 577 с.
5. Денисенко І. Криза соціології: визначення, ознаки, причини виникнення / І. Денисенко // Вісник Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого. Серія «Філософія, філософія права, політологія, соціологія». – Х. : Право, 2012. – Вип. 2(12). – С. 298–304.

6. Коллинз Р. Социология: наука или антинаука? / Р. Коллинз // Теория общества : сб. / пер. с нем., англ. А. Филиппова. – М. : Канон-пресс; Кучково поле, 1999. – С. 37–71.

7. Луман Н. Понятие риска / Н. Луман // THESIS. – 1994. – № 5. – С. 127–159.

8. Мартинелли А. От мировой системы к мировому обществу / А. Мартинелли // Социс. – 2009. – № 1. – С. 5–15.

9. Тернер Дж. Структура социологической теории / Дж. Тернер ; пер. с англ. О. Гавриш, З. Каганова, В. Осипова. – М. : Прогресс, 1985. – 472 с.

10. Турен А. Возвращение человека действующего: очерк социологии / А. Турен. – М. : Научный мир, 1998. – 204 с.

11. Тысячнюк М. Мобильная социология Джона Урри / М. Тысячнюк // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2004. – Т. 7. – № 4. – С. 200–208.

12. Ядов В. Информация о XII Всемирном социологическом конгрессе (ВСК) / В. Ядов, З. Голенкова // Социс. – 1990. – № 11. – С. 18–22.

13. Frankfort-Nachmias C. Research Methods in the Social Sciences / С. Frankfort-Nachmias, D. Nachmias. – New York : St. Martin's Press, 1992. – 578 p.

14. Filmer P. New Direction in Sociological Theory / P. Filmer, M. Phillipson, D. Silverman, D. Walsh. – London : Routledge & Kegan Paul, 1971. – 387 p.

Анотація

Денисенко І. Д. Сучасне суспільство & соціологічна теорія: проблеми концептуального осмислення з позиції Е. Гідденса. – Стаття.

Статтю присвячено визначенню основних стратегій побудови теорії, що адекватно інтерпретує зміст і динаміку сучасного суспільства. Особлива увага акцентується на систематизації вимог, які висуваються до такого рівня теоретичних побудов із боку представників соціологічного наукового співтовариства. Як основні дослідницькі стратегії в процесі побудови шуканої соціальної теорії пропонується розглядати пропозиції одного з провідних соціологів сучасності Е. Гідденса.

Ключові слова: сучасне суспільство, соціологічна теорія, дослідницька стратегія.

Аннотация

Денисенко И. Д. Современное общество & социологическая теория: проблемы концептуального осмысления с позиции Э. Гидденса. – Статья.

Статья посвящена определению основных стратегий построения теории, адекватно интерпретирующей содержание и динамику современного общества. Особое внимание акцентируется на систематизации требований, предъявляемых к такому уровню теоретических построений со стороны представителей социологического научного сообщества. В качестве основополагающих исследовательских стратегий в процессе построения искомой социальной теории предлагается рассматривать предложения одного из ведущих социологов современности Э. Гидденса.

Ключевые слова: современное общество, социологическая теория, исследовательская стратегия.

Summary

Denisenko I. D. Modern society & the sociological theory: conceptual understanding of the problem from the perspective of E. Giddens. – Article.

The article is devoted to determination of the basic strategy of construction of the theory adequately interpreting the maintenance and dynamics of a modern society. The special attention is accented on ordering of the requirements shown to such level of theoretical constructions from representatives of sociological scientific community. As basic research strategy in the course of construction of the required social theory it is offered to consider offers of one of leading sociologists of the present of E. Giddens.

Key words: modern society, sociological theory, research strategy.

УДК 316.3

P. Dlugosh*PhD, Doctor of Sociology,**Institute of Sociology**University of Rzeszow (Republic of Poland)***POLISH YOUTH IN THE LIGHT OF SOCIOLOGICAL RESEARCH****1. The beginnings of the sociology of youth and its present state of affairs**

Research on young people has been conducted in Poland for a long time. It was carried out by J. Chalasinski, S. Rychlinski and F. Znaniecki. Following WWII, research on young people was resumed. Work was continued by J. Chalasinski, who published *"The Young Generation of the People's Republic of Poland"* and showed in it the social promotion of young people of rural origin in the People's Republic of Poland [1]. J. Szczepanski analyzed the role of young people in the transformation process of socialist society as well as the operation of the educational system. S. Nowak, based on his examination of young people, tried to forecast the future of society. To this end, in 1959, S. Nowak carried out a research project called "Students of Warsaw". In the period 1972–1974 he also observed the intergeneration transmission of values. S. Nowak's research was inspired by "young people's rebellion" in the West [2].

Young people's problems were also analyzed by R. Dyoniziak, M. Ossowska, W. Markiewicz, B. Golebiowski, W. Adamski, Z. Bauman, M. Kozakiewicz, A. Kloskowska, A. Jawlowska, A. Sicinski and many other scholars.

The sociology of young people was developed by several academic centers in Poland. In Warsaw, apart from S. Nowak and his students (A. Sulek, I. Krzeminski, K. Kosela, T. Szawiel and M. Grabowska), also H. Swida-Ziemba, K. Kicinski, J. Werstein-Zulawski, J. Kuczynski and J. Garlicki took up issues related to different aspects of the young generation.

Sociological research empirically oriented towards young people can also be found at the Jagiellonian University. M. Niezgoda dealt with, and continues to deal with, the relation between education and social transformation. The matter of students' social personality was approached by J. Jerschina too. Problems of young people were also studied by W. Kwasniewicz, K. Sowa and A. Szumakowicz. At present, educational and human capital research projects are continued. Analyses of the social consequences of educational change and new/old educational inequalities were carried out by P. Dlugosh and M. Niezgoda. J. Gorniak's team investigates, among other things, the human capital of university students and that of secondary school pupils. The problems of young people of rural origin were dealt with by K. Gorlach, Z. Serega and Z. Drag.

To date, the Torun center has ranked high among Polish research centers focusing on the sociology of young people. It was at this center that research on young people of rural origin was conducted as part of the Institute for the Development of the Countryside and Agriculture. Research involving the sociology of young people was conducted by A. Kaleta and Z. Kwiecinski. Other researchers who took up this area of inquiry in the following years included R. Borowicz and K. Szafrańiec. The sociology of young people is also studied by M. Kwiecinska-Zdrenka and T. Szlendak.

During the process of far-reaching transformations, young people became a frequent focus of research due to their significant role in the creation of the new order. Research on young people was carried out by CBOS (Centre for Public Opinion Research), which, at longer intervals, makes analyses of life goals, reference groups, attitudes towards integration, leisure pursuits etc. In Warsaw, the Youth Research Centre headed by B. Fatyga operates as part of the Institute of Applied Social Sciences at Warsaw University. B. Fatyga approaches young people's problems from the anthropological perspective. She has published numerous papers on the culture of young people, lifestyles, leisure and the generation. The center is involved in a number of research projects and it is home to many specialists studying the sociology of young people.

Research related to the sociology of young people is conducted by different academic centers across the country. At Zielona Gora University, a group of researchers studying young people, headed by M. Zielinska, has been created. The researchers focus on the problem of cultural diffusion as well as problems of the borderland near the Polish-German border, studies of generations and leisure. In Wroclaw, at SWPS, research is conducted by J. Kurzepa, who deals with social pathologies among young people living in the borderland. He studies the problem of underage prostitution and abnormalities in the socialization in the Western borderland.

Also Poznan features among the centers dealing with young people's problems. Sociological research on young people is conducted by W. Wrzesien. The issue is also addressed by educators analyzing the influence of popular culture on socialization and educational inequalities. Among the scholars one can find Z. Melosik, Do. Hildebrandt-Wypych, K. Kabacinska and many others.

One should also mention the Lublin center, where many years' studies of morality and religiousness, and of their changes, have been conducted by J. Marianski. As can be seen, there is a wealth of research on young people and we have only mentioned selected projects. The overview of research projects shows that young people are appreciated by scholars who, in their publications, deal with a wide range of topics.

2. Sociology of youth in the borderlands

A separate line of inquiry, though strictly connected with the problems of young people, can be seen in the borderland. It concerns mainly the Western and Southern borderlands, represented by numerous related publications.

We should mention here research carried out by H. Merkens [3] in Zielona Gora and Berlin. The findings show that Polish youth resembles German youth in terms of their perception of the future, life orientation, family resources, attitude to one's profession and politics. The aspirations of young people living in near-border cities have been studied by E. Narkiewicz-Niedbalec [4] and B. Wozniak [5]. A great contribution to the generation of knowledge about young people in the borderland has been made by L. Goldyka. He investigated their attitude to European integration, life aspirations and social orientation.

One can also find research projects focusing on young people living near the Polish-Czech border. Interesting findings have been generated by research on young people from the Metropolitan Association of Upper Silesia done by B. Pactwa [6] from which it follows that most young people decide to study at a university and believe that higher education will guarantee a job, and that most frequently they want to have their own businesses. We can also refer to research done by T. Soldra-Gwidz [7; 8] and A. Szczurek-Boruta [9] showing a picture of young people living in the Opole region and in Upper Silesia.

Several Polish-German research projects focusing on young people have also been undertaken. Qualitative results of this research have been presented by B. Fatyga, K. Gorniak and P. Zielinski [10]. Also quantitative findings have been presented, showing similarities and differences between the attitudes, lifestyles, religiousness and identities of young people in both countries [11]. Similar (at least in some respects) comparisons between Polish and German young people in the context of social trajectories were made by B. Mach [12]. While we have extensive knowledge about young people near the Western and Southern borders, knowledge about young people living near the Eastern border is much more limited.

In the Polish-Ukrainian borderland one should note research carried out by J. Nikitorowicz [13] related to the cultural identity of Polish, Ukrainian and Belarusian youth. It

follows from the research that young people in the borderland are family-centred and oriented towards private goals and stabilization. As compared with Polish and Belarusian youth, Ukrainian young people identify with the nation to the greatest extent. On the other hand, Polish youth has higher educational aspirations and declares higher mobility. The greatest pessimists are found among young people from Belarus, which may be linked to this country's political situation.

In the Eastern borderland, and in particular in the Podkarpackie region, research was carried out by the Youth Research Centre at PWSW (East European State Higher School) in Przemyśl in 2007, 2008, 2009 and 2011. Based on the research, we know that the main life goals of young people are as follows: getting a job, starting a family, gaining respect and achieving a high quality of life. High aspirations related to education prevail. At the same time, people with the highest competences declare that they intend to leave their region. Young people have the ability to exist in information society, but this ability amounts to basic computer skills, using the Internet or the mass media [14].

3. Current research problems – in search of *homo sovieticus* among Polish youth

For many years now, young people have been an important subject of sociological, pedagogical and anthropological research as well as of other studies. Researchers usually take a closer look at young people when social changes take place, since, according to K. Mannheim [15] young people are an innovative factor and constitute potential which may be used in the transformation process. This, however, applies mainly to dynamic societies [16; 17].

The justifiability of the above claims is verified by the events of the so-called Arab Spring, the occurrence of the 15-M Movement in Spain, the Occupy Wall Street initiative in the US or young people's protests against ACTA. Following the dissatisfaction with the social and economic situation, an "indignant generation" is emerging. Young people display a demanding attitude here. If one is to accept free market and liberal democracy as axiomatic, one may conclude that these protests are anti-system in nature, and this is not a factor which promotes modernization. One can conclude, after P. Sztompka [18] that young people are affected by postmodernism trauma and that protests serve to introduce changes which remove traumatogenic factors: high unemployment, inflation of diplomas or "junk" contracts. Protesting against such phenomena, young people want to remove obstacles which impede their entrance into adulthood.

Problems related to globalization and the entrance of peripheries into the world system overlap with local phenomena embodied by transformation and modernization processes. We remember that in 1989, Poland as well as other Central and Eastern European countries, started a far-reaching and comprehensive social change affecting all walks of life. Beside their positive results, the changes have brought many negative phenomena as well. P. Sztompka refers to them as a social and cultural trauma. He mentions the first wave of trauma which was related to the cultural change, the second, related to the negative consequences of changes (unemployment, decrease in the level of social security) and current traumas arising from the current situation (e.g. inflation of diplomas). They are all a serious system obstacle which will delay the social transformation process, at least until socialized young people appear, in new circumstances, deprived of characteristics typical of representatives of the older generation. In this case, it applies to the replacement of the *homo sovieticus* personality with the *homo economicus* orientation. This claim is close to that put forward by Mannheim and it explicitly positions young people as the demiurge of changes. On the other hand, the above leads to the conclusion that the success of social change, transformation and modernization is possible when the generation change occurs.

However, as shown by research CBOS, the above hypothesis has not been fully confirmed. While it is true that when one considers the level of educational, life and consumption aspi-

erations as well as lifestyles, one can observe pro-modernization attitudes among young people. However, when one looks at deeper system attitudes, it turns out that the affirmation of changes among young looks different.

If we take into consideration the enterprise orientation, then according to 2010 CBOS data, 50% of young people declared that they intended to set up an enterprise in the future [19]. However, this trend continued to weaken and it represented the smallest proportion if we take into account earlier measurements. However, faced with unemployment, only 12% of respondents selected the answer "I would start my own business". When asked about investing money in some kind of business, young people most frequently opted for a small profit and a small risk (43%). A different attitude was observed in 27% of respondents. When asked about allocation of a small sum of money, they stated that they would deposit it in a bank account and the use for current needs, while the establishment of an enterprise ranked the third (18%). Comparable data were yielded by research carried out in the Podkarpackie region [14] as well as studies conducted as part of the Human Capital Balance [20].

As can be seen, the enterprise orientation is not the preserve of young people. It is a characteristic of a minority and therefore it is difficult to expect an explosion of economic development in a situation where there is no achievement motivation. As maintained by P. Sztompka [21, p. 227], economic development is preceded by the spread of achievement motivation. This orientation is expressed in enterprise activity, for which it is necessary. If we take into account results of research on young people, we will not see their ability to take risks. Far more frequent is affiliation, which means that the spread of one's need for affiliation stops individual competition, non-conformism, originality and innovativeness, thus hampering economic development. In connection with the above, one should conclude that one of the prerequisites of modernization has not been fulfilled. Subsequent cohorts of young people have still lower values in the case of this variable, which, for countries undergoing transformation may point to serious problems in the future.

According to CBOS research, the democratic orientation of Polish young people does not look good either. Only one-third of secondary school youth believes that democracy has an advantage over other forms of government. On the other hand, 77% of them claim that parties scramble to get the greatest number of "seats" and personal benefits for their leaders. Only 22% of respondents are satisfied with the manner in which democracy operates in Poland. Only 9% claimed that the situation in Poland points to the right direction [19]. Young people do not take any interest in politics (only 14%), unless they are prompted to do this, which was the case in 2007, when the Civic Platform party won thanks to the broad participation of young people. What is more, 80% of young people state that they have no trust as regards interpersonal relationships [19]. Yet, as observed by P. Sztompka, "the ability of society to undergo self-transformation certainly depends on the nature of forces holding a group together" [22, p. 268]. In post-modernity, with its challenges, trust may turn out to be a fundamental matter determining the condition of society and its ability to pursue active strategies. However, it is the culture of trust that is needed, and not that of cynicism which is recorded by research and which results in social disintegration. Even worse is the situation in the Ukraine deprived of elementary trust for institutions and the human being [23].

Youth protests are usually protests "against" something. The only common goal is the expression of dissatisfaction. Usually, it is the ruling party. One may ask whether we deal with "civic deficit" and what its result will be on the activity of young people [24]. The fact remains that participation in elections, interest in politics, support for political parties is an index of participation in public life. If, in this respect, young people show serious deficits, then the transformation process may be stopped. The approval of changes as such does not rank high among young people either, as indicated by re-

search carried out by K. Szafraniec [25]. Young people are not enthusiasts cheering the new order, there is no legitimization of the system. It is difficult to speak of the success of transformation, if only one-third of young people see changes in a positive way, almost 50% approve of capitalism, one-fifth of them assess privatization in a positive way, and a slightly bigger portion welcomes the tightening of ties with the West. The system is more often legitimized by young adults than by nineteen-year olds. The higher the position on the social ladder, the better was the respondent's assessment of changes. Winners' children assess the transformation positively, while losers children provide negative assessments.

Another aspect which shows the level of legitimization of changes is the so-called sense of inadequacy, expressed by one's psychic well-being. In the case of thirty-year olds, a sense of maladjustment to the surrounding world was noted in 12% of respondents. In the group of teenagers, such people represented a much bigger group. In this case, winners' children were in a better mental state than the children of losers. Among young adults who achieved success, a sense of adequacy was clearly higher than among people who experienced problems with their jobs, professional status, family and living conditions. One can reiterate, quoting the author, that comparisons made over time and between the youth cohorts analyzed allow the researcher to observe a growing positive and ambivalent attitude to changes among thirty-year olds as well as a growing ambivalent and negative attitude among nineteen-year olds. If this trend observed among the young people analyzed was to continue in the future, one should expect a growing dissatisfaction and the lack of approval of the system, which merits examination in future.

Reception of the quality of social life by young people was in no way better. In this case, K. Szafraniec compares the results of research on modern youth with studies carried out a long time ago and she concludes that despite huge system changes, reception of the social world by young people has changed insignificantly. If young people see system circumstances in such an unfavorable light, one can venture the claim that there are no changes related to the improvement of the quality of social life. The lowest values were noted in the case of interpersonal relationships, since social reality is dominated by the rat race and the culture of distrust. Young people also lack a sense of security, because changes carry with them threats and social reality is filled with insecurity [25, p. 114]. Even greater "deviations" from system norms can be seen in the case of questions related to the operation of economy. As many as 83% of respondents decided that providing everybody who wishes to work with a job should be the responsibility of the government. What is interesting, 45% of respondents supported the idea of maintaining jobs which in fact are not needed, but which are maintained to prevent unemployment. Also, 67% of subjects claim that in Poland there are too big differences between the highest and lowest incomes.

Young people who were socialized in capitalism are not pro-capitalist at all and one should rather think that they display characteristics of *homo sovieticus*, which may significantly prevent further changes from taking place in Poland [26]. One sees here strong statist and egalitarian trends which may hamper further modernization of Poland. Again, it is worth quoting P. Sztompka [27] who believed that there is no democracy without democrats, i.e. citizens filled with the democratic ethos, who want to, and who can realize democratic values. There is no capitalism without capitalists filled with the ethos of enterprise and competition, who want to, and who can realize capitalist values. There is no pluralism and openness in culture without open, enlightened, critical and tolerant participants in cultural life. They are indices of change-oriented personalities. One can talk about far-reaching mental changes when a block culture is replaced by democratic and market cultures.

As can be seen in the case of research carried out in Poland, not all constitutive features of capitalist society are embodied by young people. Above all, they show values oriented towards security, conformism, paternalism and a demanding attitude.

References

1. Chałasiński J. Młode pokolenie Polski Ludowej / J. Chałasiński. – Warszawa, 1964. – 100 s.
2. Ciągłość i zmiana w tradycji kulturowej / S. Nowak (red.). – Warszawa, 1989. – 120 s.
3. Merckens H. Koncepcja młodzieży. Porównanie młodzieży niemieckiej i polskiej / H. Merckens // Młodzież polska w nowym ładzie społecznym / B. Idzikowski, E. Narkiewicz-Niedbałec, M. Zielińska, E. Papier (red.). – Zielona Góra, 2003. – S. 25–42.
4. Narkiewicz-Niedbałec E. Aspiracje edukacyjne młodzieży miast przygranicznych / E. Narkiewicz-Niedbałec // Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje / L. Gołdyka (red.). – Zielona Góra : Lubuskie Towarzystwo Naukowe, 1999. – S. 283–296.
5. Woźniak B. W kręgu wartości młodzieży pogranicza / B. Woźniak // Młodzież polska w nowym ładzie społecznym / B. Idzikowski, E. Narkiewicz-Niedbałec, M. Zielińska, E. Papier (red.). – Zielona Góra, 2003. – S. 54–61.
6. Pactwa B. Plany życiowe oraz aspiracje edukacyjne i zawodowe uczniów szkół ponadgimnazjalnych na obszarze GZM / B. Pactwa. – Tychy, 2011. – 86 s.
7. Soldra-Gwizdź T. Młodzież w zmieniającej się rzeczywistości społecznej / T. Soldra-Gwizdź // Młodzież-wykształcenie, praca. Dylematy w zmieniającej się rzeczywistości społecznej / T. Soldra-Gwizdź (red.). – Opole, 1997. – S. 114–117.
8. Soldra-Gwizdź T. Badania nad młodzieżą w socjologii Śląska Opolskiego / T. Soldra-Gwizdź // Młodość i oświata za burzą przemian / A. Marszałek ; K. Szafraniec (red.). – Toruń, 2008. – S. 210–243.
9. Szczurek-Boruta A. Orientacje na wartości młodzieży żyjącej w wielokulturowym środowisku Górnego Śląska / A. Szczurek-Boruta // Transgraniczność w perspektywie socjologicznej : w 2 t. / M. Zielińska (red.). – Zielona Góra, 2003. – t. 2. – 2003. – S. 48–63.
10. Fatyga B. Młodzi Niemcy i młodzi Polacy na przełomie wieków / B. Fatyga, K. Górniak, P. Zieliński. – Warszawa : Instytut Badań nad Podstawami Demokracji, 2000. – 280 s.
11. Młodzi Polacy i młodzi Niemcy w nowej Europie / K. Kosela, B. Jonda (red.). – Warszawa : IFiS PAN, 2005. – 190 s.
12. Mach B. Pokolenie historycznej nadziei i codziennego ryzyka / B. Mach. – Warszawa : ISP PAN, 2003. – 128 s.
13. Niktorowicz J. Młodzież pogranicza kulturowego Białorusi, Polski, Ukrainy wobec integracji europejskiej / J. Niktorowicz. – Białystok, 2000. – 76 s.
14. Długosz P. Aspiracje życiowe młodzieży pogranicza / P. Długosz. – Kraków : Impuls, 2011. – 184 s.
15. Mannheim K. Problem młodzieży w nowoczesnym społeczeństwie / K. Mannheim // Młodzież jako problem i jako wyzwanie ponowoczesności / A. Marszałek ; K. Szafraniec (red.). – Toruń, 2011. – S. 12–19.
16. Ortega y Gasset J. Wokół Galileusza / J. Ortega y Gasset J. ; tłum E. Burska. – Warszawa : Spacja, 1993. – 52 s.
17. Szczepański J. Młodzież we współczesnym świecie / J. Szczepański // Nowa Szkoła. – 1958. – № 9. – S. 4–8.
18. Sztompka P. Trauma wielkiej zmiany / P. Sztompka. – Warszawa : ISP PAN, 2000. – 180 s.
19. Młodzież 2010. – Warszawa : CBOS, 2011.
20. Szczucka A. Kogo kształcą polskie szkoły? / A. Szczucka, M. Jelonek. – Warszawa : PAPR, UJ, 2011. – 63 s.
21. Sztompka P. Socjologia zmian społecznych / P. Sztompka ; tłum J. Konieczny. – Kraków : Znak, 2005. – 250 s.
22. Sztompka P. Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych: zaufanie, lojalność, solidarność / P. Sztompka // Imponderabilia wielkiej zmiany / P. Sztompka (red.). – Warszawa ; Kraków : PWN, 1999. – S. 260–273.
23. Длугош П. Негражданское поколение? Анализ политической активности молодежи из Польши, России и Украины / П. Длугош // PolitBook. – 2012. – № 2. – С. 6–20.
24. Szafraniec K. Młodzież 2011 / K. Szafraniec. – Warszawa, 2011. – 39 s.
25. Szafraniec K. Młode pokolenie a nowy ustrój / K. Szafraniec. – Warszawa : IWiR PAN, 2010. – 164 s.
26. Długosz P. Młode pokolenie i zmiana społeczna / P. Długosz, M. Niezgoda // Młodzieżowa polityka-problemy i perspektywy / S. Szczudło (red.). – 2012. – № 3. – S. 244–270.
27. Sztompka P. Socjologia. Analiza społeczeństwa / P. Sztompka. – Kraków : Znak, 2002. – 210 s.

Summary

Długosz P. Polish youth in the light of sociological research. – Article.

The purpose of the article is to present the achievements of Polish sociology of youth. The information presented therein shows that Polish sociology of youth has a rich tradition and derives from the pre-war period. Along with socio-political changes, there was a shift in the problems with which it dealt. The specificity of the considered problems also determines the location of academic centers involved in youth. Academic centers rather analyze the problems of youth globally. In turn, those located on the fringes consider issues related to the specificity of the borderland. Along with the accelerated social change, youth policy becomes very important. One of the main points made by many researchers is the analysis of the adaptation strategies in the face of the challenges of capitalism. Abundant research shows that young people are partially adapted to it. Certain elements of homo sovieticus personality are still noticeable among the youth, which may hinder further changes.

Key words: Poland, sociology of youth, research, homo sovieticus personality.

Анотація

Длугош П. Польська молодь у світлі соціологічних досліджень. – Стаття.

Метою статті є представлення дослідницького доробку соціології молоді в Польщі. Наведена інформація свідчить, що польська соціологія молоді характеризується багатою традицією, початок якої закладено ще в передвоєнний період. Поряд із соціально-політичними трансформаціями зазнавали змін і проблеми, якими вона займалася. На специфіку розглянутих проблем впливає також розташування академічних центрів, які займаються дослідженням молоді. Головні академічні центри вивчають проблеми молоді переважно в глобальному масштабі. У свою чергу прикордонні університети досліджують тематику, пов'язану зі специфікою цього

прикордоння. З прискоренням соціальних змін особлива увага звертається на проблематику молоді. Однією з головних проблем, над якою працюють багато дослідників, є аналіз адаптаційних стратегій до викликів капіталізму. Результати численних пошуків свідчать, що молодь до нього є адаптованою частково. Як і раніше, серед молоді помітні риси особистості homo sovieticus, які можуть ускладнювати впровадження подальших змін.

Ключові слова: Польща, соціологія молоді, дослідження, особистість homo sovieticus.

Аннотация

Длугош П. Польская молодежь в свете социологических исследований. – Статья.

Целью статьи стала презентация научного багажа польской социологии молодежи. Представленная информация показывает, что польская социология молодежи имеет богатую традицию, начало которой заложено еще в предвоенное время. Наряду с социально-политическими трансформациями изменения претерпевали и проблемы, которыми она занималась. На специфику рассматриваемых проблем оказывает влияние также месторасположение академических центров, занимающихся молодежью. Главные академические центры анализируют преимущественно проблемы молодежи в глобальном масштабе. В свою очередь приграничные университеты исследуют тематику, связанную со спецификой данного приграничья. Вместе с ускоренными социальными переменами особое внимание обращается на проблематику молодежи. Одним из главных вопросов, затрагиваемых многими исследователями, является анализ адаптационных стратегий по отношению к вызовам капитализма. Результаты многих исследований говорят о том, что молодежь частично к нему адаптирована. По-прежнему среди молодежи заметны элементы личности homo sovieticus, которые могут затруднять внедрение дальнейших изменений.

Ключевые слова: Польша, социология молодежи, исследования, личность homo sovieticus.

УДК 79601:291.11

О. О. Дубина
аспірант кафедри філософії
Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького

ПОСТМЕТАФІЗИЧНА ПЕРСПЕКТИВА ТА ЇЇ ФІЛОСОФСЬКА РОЛЬ

Для того щоб зрозуміти Габермасівську перспективу постметафізичної філософії, ми маємо концентруватися на двох елементах: по-перше, це Габермасівське твердження про те, що наш історичний контекст визначений періодами до й після смерті Г. Гегеля; по-друге, це його дискусії з іншими сучасними мислителями та їхніми філософськими напрямками, які вони репрезентували, особливо, як ми побачимо далі, це феноменологія Мартіна Гайдеггера, західний марксизм Теодора Адорно, постструктуралізм Жака Дерріда та аналітична філософія Річарда Рорті.

Мета статті – проаналізувати ці концепти. Власний філософський концепт Юргена Габермаса презентується як постметафізичне мислення.

Ми зосередимо увагу на тих положеннях, що пролиють світло на співрозмовників Ю. Габермаса в його дискусіях про роль сучасної філософії. Важливо мати на увазі, що Габермасівська постметафізична перспектива є метафілософською відповіддю феноменології Мартіна Гайдеггера, західному марксизму Теодора Адорно, постструктуралізму Жака Дерріда й аналітичній філософії Річарда Рорті. Це дасть змогу більш адекватно зрозуміти Габермасівську постметафізичну перспективу та її філософську роль.

Ця тема широко представлена в працях закордонних учених: Пітера Бергера, Чарльза Тейлора, Талала Асада, Джона Капуто, Джона Мілбанка, Анни Ямпольської, Славою Жижека, Александра Кирлєжева, Дмитрія Узланера. Вітчизняні дослідники – Ігор Загребельний, Костянтин Пашков та ін.

Мета статті – проаналізувати концепти феноменології Мартіна Гайдеггера, західного марксизму Теодора Адорно, постструктуралізму Жака Дерріда й аналітичної філософії Річарда Рорті через призму філософського бачення Юргена Габермаса, яке презентується як постметафізичне мислення.

У випадку феноменології Мартін Гайдеггер є однією з найбільш важливих фігур, обраних Ю. Габермасом для того, щоб розглянути ще один погляд на сучасну філософію. М. Гайдеггер спробував зруйнувати або ж подолати метафізичні наслідки через афірмацію героїчного прощання з філософією.

Для Ю. Габермаса з появою емпіричних наук філософія зіткнулася з двома можливостями: з одного боку, радикальна асиміляція природничих наук і наук, пов'язаних із людиною, а з іншого – розподіл, що гарантуватиме філософії її власну об'єктивну реальність. Тим не менше, Ю. Габермас також позначає й третю можливість, а саме: поворот до ірраціонального, за яким підхід М. Гайдеггера конститує парадигмальний випадок.

Для М. Гайдеггера філософська рефлексія ґрунтується на хибних навичках мислення. На противагу пропонованому лікуванню чи корегуванню знеціненої та дискредитованої філософської традиції, Гайдеггерівська філософія робить можливим повернення до незапам'ятного, тобто до автентичної думки про буття [3, с. 12].

На думку М. Гайдеггера, існує колективно пов'язувальне передрозуміння речей і подій, що визначає історичну долю культури чи суспільства. Це онтологічне передрозуміння базується над утворюючими горизонти базисними концептами, які в певному сенсі деформують значення будь-яких речей. Згідно з М. Гайдеггером, метафізика – це сила, що на Заході має домінуючу артикуляцію такого передрозуміння. У підсумку в сучасну епоху метафізика маніфестувала себе як принцип, відповідно до якого людина стає центром і мірою всього буття. Людина є суб'єктом, який лежить в основі всього буття, тобто сучасними термінами в основі всієї об'єктивації та репрезентації. Суб'єктивність у

такому випадку є специфічним сучасним розуміння Буття. Отже, «буття як ціле, відповідно, трансформується в суб'єктивний світ репрезентованих об'єктів і істина трансформується в суб'єктивну неминучість» [4, с. 133].

Метафізика поряд зі своїм сучасним здобутком – суб'єктивізмом – відповідальна за піднесення «тоталітарної сутності своєї епохи, яка характеризується глобальними технікамі опанування природи, ведення воєн і расової нетерпимості» [4, с. 133]. Сучасна суб'єктивність як обчислений розподіл сприйманих і маніпульованих об'єктів виражає абсолютизовану цілеспрямовану раціональність обрахунку всіх дій і планувань. «За цією моделлю навіть пріоритетний вимір спільного розуміння серед суб'єктів з'являється під категорією «бути спроможним розраховувати на (інших) людей» [4, с. 133–136].

На думку Ю. Габермаса, підри західного раціоналізму, спричинений М. Гайдеггером через його критику метафізики, полягає в афірмації «містичного мислення Буття» [5, с. 37], у якому немає місця для аргументації чи комунікації. У Гайдеггерівській пізній філософії «буття саме по собі стає незалежним; воно діє в непередбачуваний спосіб понад граматичними трансформаціями лінгвістичного світогляду. Мовна сила творити значення піднята пізнім Гайдеггером у ранг абсолютної» [5, с. 42]. Ми, отже, залишаємось із видом лінгвістичного історизму, повністю безсилою перед «визначеністю Буття», у якій ми можемо, лише чекаючи (і користися) щодо «очікуваної невизначеності».

У кінцевому підсумку, М. Гайдеггер поділяв концепцію радикальної критики «першої філософії» Р. Рорті, що «обходиться без абсолютних основ і афірмативних інтерпретацій Буття як цілого» [2, с. 14]. Але, окрім того, у випадку М. Гайдеггера філософія як «критика однаковою мірою вимог тотальності, продукуюваної метафізичним знанням, і релігійних інтерпретацій світу» [2, с. 14] претендує ввібрати в себе «утопічний зміст однаково й релігійних традицій, і когнітивних інтересів еманіпації» [2, с. 14]. Велика проблема полягає в тому, що Гайдеггерівська радикальна критика немає жодних підстав, щоб сформувати й повідомити конкретні значення «нового розуміння буття». Філософія, знову ж таки, залишає свій зміст у галузі простої критики; або ж, іншими словами, філософія насправді не вважає себе філософією. За словами Ю. Габермаса, виходячи із перспективи М. Гайдеггера, ми лише здатні «сказати, чим філософія не є і не хоче бути; як ненаука філософія має залишити свій власний статус невизначеним» [5, с. 37–38].

Децо схоже відбувається з постструктуралізмом. Габермасівська дискусія із структуралізмом має в якості свого основного співрозмовника одного із двох авторів, який, за його словами, зробив із структуралізму справжню філософську думку, зокрема із Жаком Дерріда [4, с. 161–184, 238–293].

На думку Ю. Габермаса, ідея Жака Дерріда про деконструкцію містить у собі стирання межі між філософією та літературою: «Крихкість стилістичної відмінності між філософією і літературою є очевидною на практиці деконструкції; у підсумку всі стилістичні відмінності зникають в одному розумінні, усеохопному змісті тексту» [4, с. 190].

Деконструкція, згідно з Ю. Габермасом, є поняттям, винайденим Жаком Дерріда, що базується на двох взаємодіючих аспектах: з одного боку, радикальна критика філософії свідомості з її суб'єктно-орієнтованим розумом, з іншого боку, спроба «подолання» апорії, яка постає перед кожним, хто вдається до подібного екстремального критицизму.

Власний радикальний поворот Жака Дерріда від філософії свідомості до філософії мови маніфестований у його деконструктивній критиці базових концептів попередників. Для

Ж. Дерріда «будь-яка конотація самосвідомості, самодетермінації й самореалізації була витіснена із базових концептів філософії до того, як мова (окрім суб'єктивності) могла декларувати свою незалежність» [5, с. 207].

Сучасна інтерпретація світу, розвинута філософією свідомості, розуміється просто як одна з подій в епохальному дискурсі, що робить можливими, але теж упередженими всі внутрішні явища світу. Отже, «усі вагомні твердження стають іманентними в окремому дискурсі. Вони одночасно абсорбуються в тотальність одного зі сліпо утворених дискурсів і залишаються на милість «небезпечних ігор» цих дискурсів, де один переважає інший» [5, с. 209].

Відповідно до Ю. Габермаса, цей радикальний критицизм випливає з апорії про те, що подібна сукупна критика розуму спрямована відкрити його авторитарний характер, який розвивається використовуючи власні інструменти. У кінцевому підсумку видається, що раціональні інструменти є єдино можливими засобами для розкриття власної недосконалої розуму. З цього приводу Ю. Габермас зазначає: «Сукупна самокритика розуму потрапляє в перформативні суперечності з того моменту, як суб'єктно-орієнтований розум може бути звинувачений в авторитарності своєї природі, лише вдаючись до власних інструментів» [4, с. 185].

Однак, згідно з Ю. Габермасом, Ж. Дерріда спробував вирішити цю суперечність через розширення влади риторики над традиційними галузями логіки: «Тут може лише вестися мова про «суперечності» у світлі стійких вимог, які втрачають свою владу або ж хоча б підпорядковуються іншим вимогам – естетичній природі, наприклад, якщо логіка втрачає свою традиційну перевагу над риторикою. Тоді деконструктивісти можуть визнати філософські роботи як роботи літератури й адаптувати критику метафізики до стандартів літературного критицизму, який не розуміє себе в сциєнтичній спосіб» [4, с. 188].

Отже, поки відмінності між літературним і метафоричним значенням, між серйозним і вигаданим мовленням, між логікою й риторикою зникають, у пустому просторі, залишеному для афірмації універсального текстурального випадку, правлять мислителі так само, як і поети.

Деконструктивна справа може протікати вільно, оскільки не прив'язана до традиційного дискурсивного об'язку філософії та науки. За словами Ю. Габермаса: «Дерріда не діяв аналітично, у сенсі віднаходження прихованих припадків чи імплікацій. Це просто спосіб, у який кожне наступне покоління критично переглядає праці попередників. На противагу цьому, Дерріда діє критично до стилю, у якому він знаходить дещо на зразок непрямих комунікацій, через які текст відхиляє свій маніфестований зміст, у риторичному залишку значень, притаманних літературним прошаркам тексту, який презентує себе як не літературний» [4, с. 189].

Для Ю. Габермаса найбільшим недоліком концепції деконструкції Ж. Дерріда є те, що вона не бере до уваги того, що риторичні елементи мови також невідворотно наявні в будь-якому лінгвістичному виразі, допускаючи повноту різних ролей. Це лише зустрічається в самореферентності поетичних виразів, де риторичні елементи мови виражаються у своїх «чистих формах». У нормальній мові або в повсякденному житті й навіть у спеціалізованій мові науки, технологій, права, моралі, економіки, політичних наук тощо риторичні елементи приручаються та залучаються до рутини повсякденної практики й у соціальних цілях для вирішення проблем [4, с. 209].

Більше того, за словами Ю. Габермаса: «Хто б не транспонував радикальну критику розуму в галузь риторики, для того щоб притупити парадокс самореферентності, також притупляє меч критики самого розуму. Ця хибна спроба висвітлення стильової відмінності між філософією та літературою не може вивести нас із цієї утопії» [4, с. 210].

У випадку з Ж. Дерріда Ю. Габермас бачить ще один вид «філософії», що, частково розуміючи себе як радикальна критика традиційної «першої філософії», не в змозі запропонувати більше, аніж «пусте вправління в саморефлексію,

що бере до уваги об'єкти своєї власної традиції й досі не спроможна на будь-яку систематичну ідею» [2, с. 14].

Отже, Ю. Габермас розпочав діалог із Т. Адорно для того, щоб показати межі концепції філософії західного марксизму [4, с. 106–130]. Негативна діалектика Т. Адорно, на думку Ю. Габермаса, є «спробою врятувати момент неідентичності від нападів інструментального розуму» [5, с. 123]. Філософія, значить, має одне завдання – «врятувати вимір неідентичності, який прагне відрізати від об'єкта дух, який шукає ідентичність» [2, с. 104].

У Габермасівській інтерпретації філософських робіт Т. Адорно концепт «не ідентичності» був передбачений у його «Діалектиці Просвітництва», де він поряд із М. Горькаймером спрямував свою увагу на «доісторичну аморфну самість, що опиняється жертвою дисциплінування «Я», здатного до самоідентичності й, отже, думки, яка шукає ідентичність» [2, с. 104].

У своїй «Діалектиці Просвітництва» Т. Адорно й М. Горькаймер піддали сумніву самовпевнену просвітницьку самосвідомість, яка некритично приймала результати історії суб'єктивності без рефлексії над ними або ж прагнула віднайти, що було втрачено або чим було знехтувано. У цій першій праці «вони пройшли через «Одіссею» крок за кроком, щоб зрозуміти ціну, яку заплатив досвідчений Одісей за своє «его», яке знаходило вихід із пригод, яких він зазнав. (...) Епізоди оповідають про безпеку, хитрість, і порятунок, і про добровільну відмову, завдяки якій «его» вчиться справлятися з безпекою, набуває своєї власної ідентичності й починає кидати блаженний архаїчний союз внутрішньої та зовнішньої природи» [4, с. 109].

У цьому сенсі Т. Адорно й М. Горькаймер прагнули показати, що людське буття впорядковує їхню ідентичність, утискаючи їхню внутрішню природу для того, щоб зробити можливим домінування зовнішньої природи: «Домінування людини над собою, що є причиною її самості, є майже завжди деструкцією суб'єкта, на службі якого вона перебуває; для субстанції, яка домінує, придушється й розчиняється в чесноті самозбереження, не залишається нічого іншого, аніж саме життя як функція, у якій здобутки самозбереження знаходять свою єдину сутність і значення; це і є фактично те, що має зберігатися» [1, с. 54].

Отже, результатом людського домінування над природою є загалом тип людського домінування над собою, що редує та обмежує їхню власну природу. За словами Ю. Габермаса, «(...) зростаюче технологічне оволодіння завдає удару по суб'єктивності, яка формується в цьому завоюванні. (...) Оволодіння природою призводить до інтродукції насильства людей над людьми, до насильства, яке здійснює суб'єкт над своєю власною природою» [2, с. 100–101].

Раціональність, отже, розуміється як інструментальна людська здібність, спрямована на домінування над зовнішніми природними силами. Звідси розуміємо: «Уперше виявилось можливим, щоб розум міг знищити людство (...), із самого початку процес Просвітництва став результатом шляху до самозбереження, який нівечив розум, тому що він накладав вимогу до нього лише у формі цільово-раціонального оволодіння природою та інстинктом – саме як інструментальний розум» [4, с. 110–111]. Сучасна наука, мораль і мистецтво абсорбуються цим видом інструментальної раціональності, що розуміє себе повністю підвладним самозбереженню.

Пізніше в «Негативній діалектиці» Т. Адорно неідентичність набуває більшої ваги. Із цього приводу Ю. Габермас зазначає: «Утопія знання полягає в тому, щоб відкрити те, що є неконцептуальним у значенні концептів, не роблячи це ідентичним до них» [2, с. 104].

Т. Адорно розглядає практичні наслідки як різні види сформованої думки, зокрема як думку, що шукає неідентичності. Насправді для Т. Адорно принцип обміну, що організував буржуазне суспільство, є шляхом, за яким принцип ідентичності досягає універсального домінування: «В обміні [буржуазне суспільство] знаходить свою соціаль-

ну модель; через свою неідентичну індивідуальну природу і здобутки стає спільномирним, ідентичним. Використання принципу (обміну) прив'язує весь світ, що є ідентичним, до тотальності» [2, с. 109].

Незважаючи на значні відмінності між концепціями філософії Т. Адорно й Ж. Дерріда, для Ю. Габермаса перспектива Т. Адорно також заводить себе в пастку парадоксу, у якому кожна тотальна критика розуму приречена на невдачу. Насправді критика сама по собі немає жодної іншої можливості, аніж як розвиватися застосовуючи ті самі інструменти, що вже визнані неефективними.

Ю. Габермас вважає, якщо критика Т. Адорно не відмовиться від ефекту остаточного викриття й далі буде продовжувати критикувати, вона має звільнити місце для конкретного та детермінованого раціонального критерію для пояснення недосконалості інших критеріїв. За відсутності цього, на думку Ю. Габермаса, Т. Адорно може лише повернутися до мистецтва. Ю. Габермас зазначає: «Дискурсивна думка не може визначити себе як декадентську форму цього знання в значенні своїх власних джерел; для цієї мети необхідний естетичний досвід, здобутий у контакті з авангардним мистецтвом» [4, с. 186].

Однак для Ю. Габермаса цей рух конститує інший випадок повороту до ірраціонального як остаточного шляху виходу для філософії, тому що з цієї перспективи філософія може сказати лише те, чим не є, і те, чим не хоче бути. Отже, для Ю. Габермаса Т. Адорно також редує філософію до статусу граничної критики.

Ю. Габермас указував: «Критика «першої філософії» розділяє абсолютну основу й афінативні інтерпретації буття як цілого. Критика традиційної детермінації – відношення теорії і практики, розуміє себе як рефлексивний елемент соціальної діяльності. Критика твердить тотальності метафізичного знання та релігійних інтерпретацій світу є разом із радикальною критикою релігії основою для абсорбування утопічного змісту як релігійних традицій, так і когнітивних інтересів емансипації. Нарешті, критика елітарного саморозуміння філософських традицій займає свою позицію стосовно загального Просвітництва, включаючи себе. Із цього погляду, звичайно, порушується питання: чи не втрачає на шляху до критики й самокритики філософія свій зміст і, в кінцевому підсумку, чи (...) не пропонує лише пусте вправління в саморефлексії, що бере до уваги об'єкти власної традиції, не будучи й досі спроможною на будь-яку систематичну ідею» [2, с. 14].

Усі ці філософські рухи ХХ ст. доходять однакового висновку: філософія з одного боку чи з іншого проголошується мертвою. Тому в контексті цих песимістичних і фаталістичних можливостей Ю. Габермас розвиває свій власний доробок із уже здобутих можливостей і меж філософії.

Варто відмітити, когерентна картина Габермасівських думок стосовно ролі філософії, що була представлена, не є повністю точною. Тут наявна вирішальна зміна, яка трапилась між його першими примітками з 1971 р., його роздумами в 1988 р. і його актуальними рефлексіями стосовно цього предмета. Тим не менше, ці відмінності не мають великого значення для концептуального перегляду в нових «світових ситуаціях» для Ю. Габермаса. Насправді, поки в 1971 р. Ю. Габермас натякав на «колапс релігійної свідомості», у 1988 р. він виявив своє занепокоєння «спалахом відродження метафізики».

Ю. Габермас має на увазі три різні випадки. По-перше, мова йде про серйозні напрями думки, які намагаються розвинути дві різні версії метафізики: перша заявляє «про себе на хвилі Канта (...) і та, яка нахабно чіпляється позаду кантової трансцендентальної діалектики» [5, с. 28]. По-друге, Ю. Габермас розглядає випадок напрямів New Age, що за іронією долі «заповнили потребу втраченого Єдиного й Цілого, абстрактно викликаючи авторитет наукової системи, яка стає все більш незрозумілою» [5, с. 29]. Нарешті, Ю. Габермас також рахує серед цих вищезгаданих випадків метафізичного оновлення сцієнтистський підхід, який «підніма-

ючи емпіричну наукову думку на рівень абсолюту, зраджує себе в цьому відродженні метафізики» [5, с. 28].

У світлі цього відродження метафізики Ю. Габермас думає, що філософія ХХ ст., тобто феноменологія (М. Гайдеггер), західний марксизм (Т. Адорно), постструктуралізм (Ж. Дерріда) й аналітична філософія (Р. Рорті), не здатна запропонувати належну філософську відповідь. Для Ю. Габермаса ці філософські напрями, особливо останні три, у кінцевому підсумку створюють негативну метафізику, яка звертає увагу на «те, що метафізика завжди була зосереджена й завжди не могла досягнути» [5, с. 28]. Ю. Габермас вважає, що наслідком неспроможності розвинути відповідне та афінативне поняття філософії є поява пустого простору, який заповнюється подібними відродженнями метафізики.

На думку Ю. Габермаса, спільна помилка М. Гайдеггера, Т. Адорно, Ж. Дерріда й Р. Рорті – створення мішені неіснуючого «противника»: «Вони й досі борються проти «сильних» концептів теорії, істини й системи, які насправді належать до минулого вже більш як півтора століття (...). Вони вірять, що мають вихопити філософію з безумства, викладаючи теорію, яка має останнє слово. Таке порівняння закритої та визначеної системи судження має формулюватися на мові самотлумачення, що не потребує й не допускає коментування, отже, призводить до зупинки ефективної історії, у якій інтерпретації нагромаджуються над інтерпретаціями без кінця (...). Якщо розум є обмеженим, під страхом смерті, щоб триматися цих цілей метафізики, яка класично продовжується від Парменіда до Гегеля, якщо розум як такий (навіть після Гегеля) стояв перед альтернативою: або зберегти сильну концепцію теорії, істини й системи, які були поширені у великій традиції, або кинути це в забуття, тоді адекватна критика розуму повинна справді охопити корені на такій глибині, що могла б ледве уникнути парадоксу самореферентності» [4, с. 408].

Для Ю. Габермаса з історичного погляду це подібно до того, ніби вони жили в тіні «останнього» філософа, так як це відбулось із першою генерацією учнів Г. Гегеля [4, с. 408]. Тим не менше, для Ю. Габермаса філософські універсальні питання, так само як і вимоги до істини, зараз позиціонуються в дуже різний спосіб. У цьому сенсі філософські питання також продовжують позиціонуватися як універсальні судження, вимоги до їхньої істинності не підіймаються з нульового контекстного рівня. Навпаки, «вони виростили тут і зараз і є відкритими для критицизму. Отже, ми припускаємо тривіальну можливість, що вони будуть переглянуті завтра або в будь-якому іншому місці (...), то ж є трішки тоталітарним, що тут немає потреби для тотальної критики розуму на противагу йому» [4, с. 409].

Отже, для того щоб зрозуміти Габермасівський концепт постметафізичного мислення, ми маємо вступити в конструктивний діалог з іншими філософськими доктринами ХХ ст. На думку Ю. Габермаса, філософія має полишити позаду своє «метафізичне минуле», щоб здобути розуміння її співіснування з релігійними практиками. Філософія не повинна переступати власні кордони, розглядаючи себе як заміну релігії. Отже, постметафізична філософія має зрозуміти постсекулярний характер сучасного світового суспільства. Для порівняння, секулярний спосіб мислення конститується розширенням метафізики навіть в її негативній формі.

Література

1. Adorno T., and Horkheimer, M. *Dialectic of Enlightenment* / T. Adorno, and M. Horkheimer. – London, England : Verso, 1997. – 276 p.
2. Habermas J. *Philosophical-Political Profiles* / J. Habermas. – (Studies in contemporary German social thought) Revised translation of : *Philosophisch-politische Profile*. 1. *Philosophy – Addresses, essays, lectures*. – Cambridge : The MIT Press, 1983. – 193 p.
3. Habermas J. *Moral Consciousness and Communicative Action* / J. Habermas. – Lenhardt, C & Nicholsen, S. W. (Trans.). – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1990. – 315 p.

4. Habermas J. The Philosophical Discourse Of Modernity: Twelve Lectures. / J. Habermas. – (Studies in contemporary German social thought) Lawrence, F.G. (trans.). – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1991. – 190 p.

5. Habermas J. Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays / J. Habermas. – Hohengarten, W. M. (Trans.). – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1996. – 280 p.

Анотація

Дубина О. О. Постметафізична перспектива та її філософська роль. – Стаття.

У статті розглядаються філософські підходи до аналізу особливостей і проблем сучасного мислення. У центрі уваги знаходиться евристичний потенціал класичних форм раціональності й ті новації, які характеризують філософський дискурс сучасності. Фокус дослідження спрямований на постметафізичне мислення. Аналізуються здобутки Юргена Габермаса і його дискусії з іншими сучасними мислителями та їхніми філософськими напрямками, які вони репрезентували, а саме: феноменологією Мартіна Гайдеггера, західним марксизмом Теодора Адорно, постструктуралізмом Жака Деррида та аналітичною філософією Річарда Рорти. Стверджуючи власну позицію як постметафізичну, Ю. Габермас полемізує, з одного боку, із новітніми спробами повернення до метафізики філософії свідомості, а з іншого – із контекстуалістськими варіантами критики розуму. Це дасть змогу більш адекватно зрозуміти постметафізичну перспективу та її філософську роль.

Ключові слова: постметафізичне мислення, Т. Адорно, Ю. Габермас, М. Гайдеггер, Ж. Деррида, Р. Рорти.

Анотация

Дубина А. А. Постметафизическая перспектива и ее философская роль. – Статья.

В статье рассматриваются философские подходы к анализу особенностей и проблем современного мышления. В центре внимания находится эвристический потенциал классических форм рациональности и те новации, которые характеризуют

философский дискурс современности. Фокус исследования направлен на постметафизическое мышление. Анализируются достижения Юргена Хабермаса и его дискуссии с другими современными мыслителями и их философскими направлениями, которые они представляли, а именно: феноменологией Мартина Хайдеггера, западным марксизмом Теодора Адорно, постструктурализмом Жака Деррида и аналитической философией Ричарда Рорти. Утверждая свою позицию как постметафизическую, Ю. Хабермас полемизирует, с одной стороны, с новейшими попытками возврата к метафизике философии сознания, а с другой – с контекстуалистскими вариантами критики разума. Это позволит более адекватно понять постметафизическую перспективу и ее философскую роль.

Ключевые слова: постметафизическое мышление, Т. Адорно, Ю. Хабермас, М. Хайдеггер, Ж. Деррида, Р. Рорти.

Summary

Dubyna O. O. Postmetaphysical perspective and its philosophical role. – Article.

The article examines the philosophical approaches to the analysis of the characteristics and problems of modern thinking. The focus is heuristic potential of classical forms of rationality those innovations that characterize the philosophical discourse of modernity. The focus of research is aimed at postmetaphysical thinking. The author analyzes the achievements of Jurgen Habermas and his discussions with other modern thinkers and their philosophical trends that they represented, namely phenomenology of Martin Heidegger, Theodor Adorno Western Marxism, post-structuralism of Jacques Derrida and analytical philosophy of Richard Rorty. Arguing its position as postmetaphysical, Habermas argues, on the one hand, the latest attempts to return to metaphysics philosophy of mind, on the other – with contextual options critique of reason. This will more adequately understand postmetaphysical perspective and its philosophical role.

Key words: postmetaphysical thinking, T. Adorno, J. Habermas, M. Heidegger, J. Derrida, R. Rorty.

УДК 37.015.4

Я. П. Дубініна
старший викладач кафедри соціальної роботи
Запорізького національного технічного університету

ПРОБЛЕМИ ЕФЕКТИВНОСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ РЕГІОНАЛЬНИХ РИНКІВ ПРАЦІ Й ВИЩОЇ ОСВІТИ: СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Активізація переходу економіки України до ринку загалом висунула нові, більш високі вимоги до сфери вищої освіти, що викликало необхідність її якісної переорієнтації. У межах соціологічного підходу умовами досягнення нової якості освіти є адаптація професійної освіти до потреб територій і регіональних ринків праці (далі – РП), структурна й інституціональна перебудова професійної освіти, усунення диспропорцій у підготовці кадрів. Професійній школі необхідно забезпечувати регіон освітніми послугами, які сприятимуть розвитку економіки регіону та зменшуватимуть соціальне напруження.

Необхідно зауважити, що нині однією з основних невирішених проблем, яка має перебувати в центрі уваги щодо подальшого розвитку освіти, залишається відсутність досконалих механізмів соціальної взаємодії системи вищої освіти із РП і роботодавцями у сфері забезпечення актуальної та перспективної потреби як за напрямками й обсягами підготовки фахівців із вищою освітою, так і за якісними вимогами до сучасних конкурентоспроможних кадрів для регіону.

У сучасних умовах український РП як замовник і регулятор розвитку вищої школи перебуває у стадії формування, його «сигнали» вищій школі відсутні або слабко виражені, якісно не досить упорядковані. Водночас у вищій школі відсутні механізми, які дали б їй змогу адекватно реагувати на сигнали РП. Ні РП, унаслідок невідповідності потреб та інтересів роботодавців і найманих працівників, ні ринок освітніх послуг (далі – РОП), який зважає лише на поточні потреби населення, а не на запити РП, не перебувають у стані рівноваги й не орієнтуються у своєму розвитку один на одного, що можна простежити, проаналізувавши нерозвиненість їхніх зв'язків.

Проблема взаємодії РП і ВНЗ досить непогано відображена в дослідженнях науковців (соціологів, економістів, психологів, демографів), як вітчизняних, так і зарубіжних. Такі дослідження зазвичай здійснюються в межах соціології, психології та економіки праці, соціології професій, соціології й філософії освіти.

В Україні також існує досвід емпіричних і теоретичних соціологічних досліджень, спрямованих на з'ясування суперечностей між РП і ВНЗ. Так, дослідження вітчизняного РП і проблем працевлаштування молоді після закінчення ВНЗ в Україні здійснені Є. Головахою, Н. Комаровою, В. Оссовським, О. Яременко тощо.

Серед інших дослідників, котрі присвятили свої праці рефлексії взаємодії ринку праці та освіти, варто виокремити О. Бірченко (дослідження особливостей соціально-психологічної адаптації студентів до умов конкуренції на РП), Т. Петрову (вивчення проблем регулювання процесів підготовки й використання робочої сили), В. Близнюк (аналіз і прогнозування регіональних особливостей РП в Україні), І. Петрову (визначення ролі компетенцій у збалансуванні РП та РОП), М. Семикіну (вимірювання якості знань вітчизняних кадрів у контексті взаємодії навчальних закладів і бізнесу) та багатьох інших. Представниця вітчизняної соціологічної думки Н. Шевченко присвятила свої наукові пошуки дослідженню вищої освіти як механізму формування кар'єрного ресурсу спеціаліста й довела, що зміст і характер трудової діяльності сьогодні істотно змінюється й саме вищій освіті належить визначити структуру РП і протидіяти несприятливому рівню зайнятості й попиту на випускників освітніх закладів.

Отже, можна стверджувати, що на сьогодні вже накопичено певний досвід соціологічного теоретичного та емпі-

ричного аналізу проблем взаємодії РП і вищих навчальних закладів (далі – ВНЗ). Проте в теоретичному й методологічному плані недостатньо розробленими залишаються проблеми впливу регіонального РП на функціонування вищої школи, напрями адаптації різних сторін діяльності вищої школи до умов ринку, основні умови збалансованості розвитку та посилення взаємозв'язку РП і РОП, формування ефективних механізмів їхньої взаємодії через оптимізацію інтересів соціальних партнерів в освіті – суб'єктів РОП і РП.

Мета статті – аналіз «лінії розриву» у взаємовідносинах суспільних інститутів – ринку праці й вищих навчальних закладів – і визначення механізмів та інструментів підвищення ефективності взаємодії РОП та РП.

Актуальність теми дослідження посилюється тією обставиною, що інститути ринків праці й освітніх послуг тільки накопичують досвід взаємопов'язаного функціонування, а тому потребують розробки механізмів їхньої взаємодії відповідно до конкретних умов економіки України.

Сфера взаємодії системи вищої освіти й РП визначається нами як соціальна сфера, у якій 1) прямо або опосередковано (через інформацію, «сигнали») взаємодіють суб'єкти РОП (абітурієнти, менеджери й викладачі освітніх установ) і суб'єкти РП (співшукачі роботи, роботодавці, посередники), унаслідок чого виробляються певні правила та норми такої взаємодії; 2) студенти й випускники системи професійної освіти є суб'єктами РП; 3) координуються обсяги і структура підготовки студентів за конкретними спеціальностями в системі освіти відповідно до обсягу і структури потреб РП у робочій силі; 4) об'єктом їхньої взаємодії є професійно-кваліфікаційний склад робочої сили, відповідно якого встановлюються та підтримуються зв'язки між суб'єктами ринків [3].

Обидва ринки перебувають у стані постійної взаємодії, стихійної або організованої, для реалізації їхніх інтересів і досягнення соціальних цілей. Процес взаємодії визначально має асиметричний характер, оскільки зміщений у бік РП, щодо якого РОП розглядається як вторинний, тобто такий, який забезпечує функціонування економічного розвитку. Отже, ринки, що досліджуються, є системами соціально-економічних відносин, їхня взаємодія має системний характер, а оскільки РОП у своєму формуванні й розвитку має враховувати потреби РП, а РП, у свою чергу, – запити ринку освіти, то їхні зв'язки мають адаптаційний характер.

Потреби, задоволення яких почасти покладається на ці два ринки, взаємозумовлені, але при цьому відрізняються певною суперечливістю й вимагають відповідного способу узгодження інтересів їхніх суб'єктів.

Орієнтовані майже виключно на себе й у кращому випадку на найближче референтне оточення, студенти задалегідь уникають інформації, необхідної їм для раціонального вибору; характер їхніх мотиваційно-особистісних установок не зовсім відповідає можливостям, які надають РП і РОП. Вони висуюють підвищені (надмірні) вимоги до майбутніх сфер діяльності, орієнтуючись на ті з них, які, на їхню думку, забезпечують «форсоване» досягнення успіху; студенти недостатньо довіряють інституціональним формам реалізації стратегій на ринках праці та освітніх послуг.

Стратегії освітніх установ істотно диференційовані залежно від їхнього статусу. Найбільш жорстко орієнтовані на регіональний РП державні ВНЗ. Однак і для останніх характерна невідповідність між деклараціями про врахування потреб ринку й реальною стратегією розвитку.

Для поведінки роботодавців на РП і РОП є типовими відстороненість і недостатня зацікавленість щодо участі в процесі взаємодії ринків, а також високий рівень корпоративності.

У науковій літературі зазначається, що дисбаланс системи вищої освіти й РП є досить очікуваним і закономірним явищем. Ця ситуація має довготривалий характер, її подолання передбачає застосування комплексу заходів, спрямованих передусім на створення ефективних механізмів взаємодії РОП і РП. Ринок освіти здатний адаптувати вищу школу як соціальний інститут до потреб економіки країни та науково-технічного прогресу. ВНЗ не повинні сліпо задовольняти тимчасовий попит на певні вакансії.

Ми вважаємо, що основна причина неефективності системи професійної освіти – абсолютизація потреб учасників ринку: навчальні заклади орієнтуються переважно на попит освітніх послуг з боку абітурієнтів, а цього не досить для ефективного функціонування ринків. На нашу думку, ця ситуація пояснюється, *по-перше*, тим, що системі освіти вигідніше й простіше на сьогодні орієнтуватися на попит населення, ніж шукати способи з'ясування потреб РП; *по-друге*, нерозвиненість тих інститутів РП, які давали б суб'єктам економічної діяльності змогу формувати «запит» на адресу системи освіти, а також створювали б стимули для фінансової участі підприємств у підготовці кадрів через систему професійної освіти.

«Грамотно побудована співпраця вищої школи та роботодавців передбачає не тільки постійне відстеження потреб ринку праці, а й визначення його параметрів: формування з боку ВНЗ цінностей тих чи інших трудових навичок, кількісних та якісних вимог до трудових ресурсів» [1, с. 25–26]. Правильна професійна освіта здатна забезпечувати конкурентні переваги в реалізації випускниками своїх потенційних можливостей, навіть тих, що не належать до безпосередньої професійної кваліфікації людини. Таку освіту варто зарахувати до чинників підвищення продуктивності праці.

У багатьох країнах ведеться велика робота, спрямована на трансформацію діяльності ВНЗ у бік відповідності потребам сучасної ринкової економіки. Цієї мети неможливо досягти, трансформуючи виключно освітнє середовище. «Скоротити розрив між попитом і пропозицією в галузі освіти можна лише шляхом побудови тісніших інституційних зв'язків між вишами та їхніми клієнтами, споживачами й іншими соціальними партнерами» [6, с. 34].

Взаємодія двох ринків має виявлятися не просто в ефективно функціонуючому ринку праці, у реформуванні та розвитку ринку освітніх послуг, а й у забезпеченні їх інтеграції шляхом використання певних організаційно-економічних механізмів, у розвитку партнерських відносин між суб'єктами цих двох ринків. Розвиток партнерських відносин РОП і РП позитивно вплине на реформування освітньої системи.

Основним способом побудови партнерських відносин, механізмом реалізації соціального партнерства в освіті є **соціальний діалог** як сукупність взаємодії ВНЗ, суспільних об'єднань роботодавців, профспілок і державних структур з метою розвитку системи професійної освіти, формування гармонійно розвиненої, соціально активної особистості. *Соціальний діалог і партнерські зв'язки* на сьогодні стають необхідним механізмом удосконалення якості професійної освіти, підвищують ефективність діяльності освітніх установ, сприяють випереджальному розвитку професійної освіти. **Принципами соціального партнерства суб'єктів ринків освіти й праці**, що надають можливість зафіксувати результати *ефективного соціального діалогу*, вважаємо полісуб'єктність, консенсусність та інтегрованість [4].

Принципи соціального партнерства ми розглядаємо як умову функціонування інституту партнерських відносин системи освіти, а ефективність соціального партнерства освітніх установ із суб'єктами й інститутами ринку праці, державними й місцевими органами влади, громадськими

організаціями – як результативність узгодження їхніх інтересів і задоволення потреб усіх прямих і непрямих учасників освітнього процесу, як оптимальний ступінь реалізації договірних зобов'язань щодо підготовки висококваліфікованих спеціалістів, конкурентоспроможних і мобільних на РП.

За результатами дослідження, **критеріями ефективності соціального діалогу** ВНЗ і партнерів пропонуємо визначити **задоволені потреби соціальних партнерів**: потреби закладу в розвитку й конкурентоспроможності на ринку освітніх послуг; потреби виробництва (роботодавців), інших організацій у зростанні кадрового потенціалу, у підготовці конкурентоспроможних фахівців; освітні потреби особистості та її сім'ї (сформованість у випускників ключових компетенцій і здатності до ефективної роботи за спеціальністю, позитивне мотиваційно-ціннісне ставлення до професії, готовність до постійного професійного зростання); потреби суспільства в забезпеченні зайнятості й розвитку РП. *«Головний критерій визначення ефективності соціального партнерства у сфері професійної освіти – затребуваність випускників на РП»* [4, с. 75].

Загалом ефективність соціального діалогу й партнерських зв'язків, на нашу думку, визначається балансом попиту та пропозицій на РП. Отже, дисбаланс указує на низький рівень партнерських відносин суб'єктів ринків освіти й праці.

Нарешті, варто відзначити, що формування системи соціального партнерства на регіональному рівні може мати такі результати: *соціальні* – підвищення й оновлення якості регіональної системи освіти, підвищення її соціальної ефективності, профілактика зростання соціального напруження в галузі; *економічні* – забезпечення РП необхідними кадрами спеціалістів, які затребувані реальним сектором регіональної економіки, підвищення економічної ефективності освіти; *політичні* – реалізація державної політики в галузі професійної освіти й підготовки кадрів у регіоні, зниження соціального безробіття та напруження в регіоні, розвиток громадських засад в управлінні освітою.

На нашу думку, **найбільш ефективним інструментом узгодження інтересів, продуктивної взаємодії й координації всіх суб'єктів соціального партнерства в освіті є маркетинг**. *Маркетинг освітніх послуг* ми розуміємо як *механізм взаємодії регіонального РП із регіональною системою вищої освіти*, за допомогою якого можна раціонально розв'язати проблеми кадрового забезпечення регіону. Маркетинг – це технологія, що дає змогу висвітити специфіку інтересів виробників, покупців і користувачів послуг професійної вищої освіти й сформуванню основи для узгодження вимог та очікувань учасників взаємодії.

Комплекс маркетингових заходів є видом гнучкої, мобільної поліфункціональної соціальної технології, в основі якої суб'єкт-суб'єктна соціальна взаємодія суб'єктів РОП і РП і яка спрямована на виявлення ефективних засобів управління ринком на основі об'єктивного розуміння ситуації на ньому. Така технологія є відповідним циклом маркетингового управління.

Інтегральною метою маркетингу в галузі вищої освіти є оптимізація взаємовідносин усіх суб'єктів системи вищої освіти з метою найбільш ефективного використання її ресурсного потенціалу для забезпечення максимального соціального ефекту її діяльності [3].

Як свідчить аналіз, модель підготовки фахівців із вищою освітою має бути основана на зверненні до принципів прямого та зворотного зв'язку й побудована з урахуванням взаємодії двох типів ринків. Застосування концепції маркетингу під час реалізації моделі передбачає таке: перше – урахування вимог РП (як місцевого, так і ринку праці інших регіонів) і ретельне вивчення груп потенційних споживачів освітніх послуг (принцип прямого зв'язку); друге – адаптацію навчального процесу на основі вивчення ситуації двох типів ринку, розробку блоку дисциплін; третє – вплив на ці ринки з урахуванням їхніх вимог за допомогою комплексу маркетингу (принцип зворотного зв'язку).

Реалізація концепції маркетингу в процесі підготовки фахівців із вищою освітою означає застосування цих принципів у ланцюжку: РОП – ВНЗ – РП. Крім того, реалізація концепції маркетингу нерозривно пов'язана з підвищенням якості освітніх послуг, що вкрай важливо у зв'язку з необхідністю підвищення конкурентоспроможності ВНЗ у світлі програми модернізації вищої школи.

Маркетинг якісно змінює характер системи управління вищою освітою, є необхідною передумовою його демократизації. Ефективність маркетингової діяльності в установах вищої освіти базується на реалізації ідей соціального партнерства: маркетинговий підхід орієнтує управління на максимальне задоволення освітніх потреб тих, хто навчається, запитів батьків, соціальних партнерів і держави, узгодження їхніх інтересів.

«Розробка і практичне використання сучасної концепції маркетингу взаємодії як можливості зустрічного задоволення інтересів учасників взаємодії – роботодавців, виробників освітніх послуг, посередників, держави – дозволяє забезпечити керованість процесом взаємодії РОП і РП та ефективність функціонування РОП і РП, підвищити рівень інтенсивності обмінних процесів, що відбуваються, а також зменшити ступінь невизначеності у прийнятті рішень суб'єктами даних ринків» [5, с. 288].

Маркетинг і маркетингові дослідження дають змогу знайти баланс між потребами в освіті суб'єктів соціальної системи – суспільства, держави й особистості. Маркетингові дослідження фіксують актуальні потреби, тенденції їхнього розвитку, характеризують систему умов, за яких буде досягнуто рівноваги, надають можливість регулювати процес взаємодії між виробником і споживачем на освітньому ринку.

Головна мета соціологічних маркетингових досліджень полягає у виявленні маркетингових закономірностей розвитку регіонального ринку праці та обґрунтуванні необхідності адаптації ВНЗ до вимог споживачів. Використання отриманих даних надає «можливість вносити корективи до механізмів забезпечення якості підготовки фахівців у ВНЗ (формувані нові навчальні плани та програми, організувати ефективне проходження виробничої та переддипломної практики студентів, здійснювати моніторинг якості освіти у **ВНЗ**), а також оптимізувати кадрову стратегію українських підприємств на ринку праці» [1, с. 4].

На основі досліджень формується комплекс маркетингу освітніх послуг ВНЗ із підготовки затребуваних фахівців. Основні складові комплексу маркетингу стосовно сфери освіти – *продуктова (товарна) політика, цінова політика, комунікаційна політика й політика збуту* (політика розподілу). Одним із нових елементів комплексу маркетингу в освіті ми вважаємо *партнерський маркетинг*, який полягає в чіткому визначенні заходів ефективної взаємодії освітньої установи й соціальних партнерів (суб'єктів та інститутів ринку праці, державних і місцевих органів влади, громадських організацій), узгодження їхніх інтересів та задоволення потреб усіх прямих і непрямих учасників освітнього процесу, тобто в досягненні оптимального ступеня реалізації договірних зобов'язань щодо підготовки висококваліфікованих спеціалістів, конкурентоспроможних і мобільних на РП [3].

Треба зауважити, що процес застосування соціального маркетингу в діяльності закладів вищої школи регіонів є слабо технологізованим через обмеженість маркетингового інструментарію, що використовується, і нерозвиненість служб маркетингу у ВНЗ.

Сучасна система професійної освіти, як і вся система української освіти загалом, перебуває в стані значного відриву від РП у силу своєї соціальної замкнутості й обмеженості взаємодії із соціальними партнерами, що виявляється в невідповідності структури підготовки кадрів потребам РП.

Визнання, з одного боку, необхідності й потреби ринків установлювати і підтримувати міцні контакти та взаємо-

зв'язки один із одним, а з іншого – об'єктивної реальності, яка полягає у відсутності їхньої співпраці, вимагає визначити основні напрями розвитку їхньої взаємодії, серед яких особлива роль відводиться впровадженню організаційно-технологічного механізму регулювання взаємодії РОП і РП у регіоні – соціальному діалогові. *Соціальний діалог* – це основний та ефективний спосіб побудови партнерських відносин в освіті.

У межах соціологічного підходу вирішення проблеми відповідності структури підготовки спеціалістів із вищою освітою структурі локальних РП можливе через *узгодження інтересів соціальних партнерів в освіті за допомогою маркетингового інструментарію*. Маркетинг є найбільш ефективним інструментом узгодження інтересів, продуктивної соціальної взаємодії й координації всіх суб'єктів соціального партнерства в освіті.

Посилення партнерських зв'язків із роботодавцями, залучення їх до формування змісту вищої освіти, формування цілісної, відкритої, гнучкої системи професійної освіти, орієнтованої на соціально-економічний розвиток країни, дасть змогу **оптимізувати освітню галузь регіону**.

На думку автора, подальше осмислення окресленої проблеми обов'язково передбачає соціологічне дослідження оцінювання роботодавцями якості підготовки випускників вищої школи регіону, нових вимог виробництва й бізнесу до підготовки фахівців вищою школою та визначення ступеня відповідності професійної підготовки новим вимогам.

Література

1. Взаємодія ВНЗ та ринку праці в дзеркалі соціології: [монографія] / за заг. ред. А.А. Мельниченка. – К.: Освіта України, 2009. – 188 с.
2. Городяненко В.Г. Соціологія: [підручник для студентів вищих навчальних закладів] / В.Г. Городяненко. – К.: Видавничий центр «Академія», 2002. – 560 с.
3. Дубініна Я.П. Маркетингова концепція управління вищим навчальним закладом: соціологічний аспект / Я.П. Дубініна // Вісник Львівського університету. Серія «Соціологічна» (взята до друку).
4. Дубініна Я.П. Ринок вищої освіти та регіональний ринок праці: проблеми ефективності соціального діалогу / Я.П. Дубініна // Грані: [науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах]. – 2012. – № 12 (92). – С. 71–75.
5. Дубініна Я.П. Формування маркетингової системи взаємодії ринків вищої освіти та праці / Я.П. Дубініна // Сучасні суспільні проблеми у вимірі соціології управління: збірник наукових праць ДонДУУ. Серія «Спеціальні та галузеві соціології». – Т. XIV. – Вип. 276. – Донецьк: ДонДУУ, 2013. – С. 280–289.
6. Лукьянченко Н.Д. Механізм формування та використання трудового потенціала вищих навчальних заведень: [монографія] / Н.Д. Лукьянченко, А.М. Рыбников. – Донецьк, 2010. – 216 с.

Анотація

Дубініна Я. П. Проблеми ефективності соціальної взаємодії регіональних ринків праці й вищої освіти: соціологічний аспект. – Стаття.

У статті розглянуто основні проблеми взаємодії суб'єктів ринків освіти й праці в регіоні, охарактеризовано можливості застосування концепції маркетингу на ринку освітніх послуг у процесі підготовки фахівців із вищою освітою. Доведено, що впровадження системи маркетингу в практику соціального управління вищими навчальними закладами надає перспектив їхній подальшій модернізації та збільшенню конкурентоспроможності, також визначено критерії ефективності соціального діалогу між суб'єктами професійної освіти й ринку праці в сучасних умовах України.

Ключові слова: ринок освітніх послуг, соціальне партнерство, маркетинг в освіті, принципи соціального партнерства в освіті, критерії ефективності соціального діалогу, соціологічні маркетингові дослідження, партнерський маркетинг у сфері освіти.

Аннотация

Дубинина Я. П. Проблемы эффективности социального взаимодействия региональных рынков труда и высшего образования: социологический аспект. – Статья.

В статье рассмотрены основные проблемы взаимодействия субъектов рынков образования и труда в регионе, охарактеризованы возможности применения концепции маркетинга на рынке образовательных услуг в процессе подготовки специалистов с высшим образованием. Доказано, что внедрение системы маркетинга в практику социального управления высшими учебными заведениями создаёт перспективу для их дальнейшей модернизации и увеличения конкурентоспособности; определены критерии эффективности социального диалога между субъектами профессионального образования и рынка труда в современных условиях Украины.

Ключевые слова: рынок образовательных услуг, социальное партнерство, маркетинг в образовании, принципы социального партнерства в образовании, критерии эффективности социального диалога, социологические маркетинговые исследования, партнерский маркетинг в сфере образования.

Summary

Dubinina Y. P. Problems of the effectiveness of social interaction of regional labor markets and higher education: sociological aspect. – Article.

The article deals with the basic problems of interaction of subjects of education and labor markets in the region, characterizes the possibility of applying the concept of marketing in the education market in the process of training specialists with higher education. The author proved that the implementation of marketing system into the practice of social control of higher education institutions creates a perspective for their further modernization and increase of competitiveness; the author defined criteria of the effectiveness of social dialogue between the subjects of vocational education and labor market in the modern conditions of Ukraine.

Key words: market of educational services, social partnership, marketing in education, principles of social partnership in education, criteria of the effectiveness of social dialogue, sociological market research, affiliate marketing in the education sphere.

УДК 316.452:472

И. А. Дышлевой
кандидат социологических наук,
старший преподаватель кафедры социальных теорий
Национального университета «Одесская юридическая академия»

ТРАГИЗМ СОЦИАЛЬНОЙ СТИГМАТИЗАЦИИ ВИЧ-ПОЛОЖИТЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ

Вирус иммунодефицита человека (далее – ВИЧ, ВИЧ-инфекция) и синдром приобретенного иммунодефицита (далее – СПИД) являются далеко не только медико-эпидемиологической, но и социальной проблемой, а точнее – **социально-медицинской проблемой**. ВИЧ-положительные люди образуют одну из социально уязвимых групп населения, подвергающуюся социальной стигматизации и дискриминации, что отягощается индивидуально-психологическими процессами самостигматизации данных людей. Доступ к правам человека ВИЧ-положительных людей сужен и процедурно слабо обеспечен в домодерных и модернизирующихся обществах, в том числе и в современном украинском, а также в определенной степени и в западных современных обществах, что порождает социальное отчуждение данной социальной группы от возможностей изменений социальных условий своей жизни и достижения жизненного успеха. Высказывания в публичном дискурсе о проблеме ВИЧ/СПИДа изобилуют мифами, иррациональными страхами и агрессией, загоняя ВИЧ-позитивных людей в социальную отверженность и заставляя этих людей всячески скрывать свой ВИЧ-статус под угрозой социальной изоляции. Но либеральные социальные трансформации направляют общество к нравственным ценностям свободы, справедливости, уважения человеческого достоинства, равенства возможностей, толерантности и чувства долга по отношению к нуждающимся в понимании и помощи людям, что требует принятия ВИЧ-положительных людей в качестве полноценных акторов и их полной открытой интеграции в различные области социальных взаимодействий и отношений. Если не защищена хотя бы одна социально уязвимая группа людей от социальной и правовой дискриминации, то общество не является цивилизованным и далеко от модерна. Цивилизованность есть толерантность, неприятие в публичном дискурсе и массовом сознании осуждения инаковых по отношению ко многим социальным субъектам социальных общностей, людей и следующего за ним попирания естественных прав человека. Толерантность по сути – это готовность к деятельной любви.

В еще модернизирующихся обществах, к которым относится и **современное украинское общество**, а также даже в западных обществах модерна (коими можно считать общества стран Западной Европы, некоторых центрально-европейских стран, США, Канады, Австралии, Новой Зеландии и Японии) ВИЧ-положительные люди, у которых собственный ВИЧ-статус является тайной, боятся того, что об их диагнозе станет известно в публичном и даже в личном пространстве, поскольку они понимают, что социальная стигматизация будет адресно нацелена именно на них и перетечет в социальную изоляцию, в акты социальной и правовой дискриминации, ограничивающие и лишаящие социальных возможностей доступа к ресурсам.

Проблемная ситуация исследования состоит в противоречии между требованиями полноценных социальных возможностей ВИЧ-положительных людей в контексте утверждения либеральных содержательных смыслов нравственных ценностей толерантности, свободы, справедливости, уважения человеческого достоинства, равенства возможностей, чувства долга и основывающимися на них естественными правами человека в ходе модернизационных изменений незрелых обществ, к которым относится и современное украинское общество, с одной стороны, и существующей в них сильной социальной стигматизацией, которая вызывает отверженность людей, живущих с ВИЧ, от социальных взаимодействий и отношений, ведущих к по-

лучению удовольствий, жизненного комфорта и обретению счастья, с другой стороны. Данное противоречие усугубляется жизненной необходимостью ВИЧ-положительных людей в психологической помощи, медицинском наблюдении и лечении, зависящих от отсутствия осуждения, лежащего в корне социальной стигматизации, среди не только медицинских и социальных работников, психологов и психотерапевтов, но и в контексте общества в целом. Неправые аспекты деятельности государственных структур, бизнеса, неправительственных организаций усиливают социальную стигматизацию и включают зачастую, как и сферы медицины и социальной работы, пренебрежение по отношению к ВИЧ-положительным людям, подпитывая нападения на них в высказываниях публичного дискурса и массового сознания.

Это противоречие, хоть и определено меньше, проявляется и в обществах модерна, в которых несправедливость и несвобода тоже есть.

Актуальность проблемы исследования состоит в устойчивом публичном, научном и повседневном замалчивании и даже табуировании социальных проблем участия ВИЧ-положительных людей в различных рассеиваниях и регуляциях социальных взаимодействий и отношений. Также проводится недостаточно социологических исследований, особенно в незрелых обществах с их ханжеской «моралью» касательно экзистенциального, социального-психологического и правового благополучия ВИЧ-положительных людей. Многие социальные общности подвергаются социальной стигматизации и вызываемой ею социальной и правовой дискриминации. В незрелых обществах права человека вообще нарушаются массово и повсеместно, а социальная стигматизация различных инаковых акторов сильно развита и часто агрессивно проявляется. **ВИЧ-положительные люди в рамках статьи избраны в качестве отдельного и специфического случая социальной стигматизации** по причине того, что данная социальная общность является особо «замалчиваемой» и вместе с тем гонимой иррациональными страхами, ханжеской брезгливостью, ненавистью многих социальных субъектов, что влечет за собой не только сравнительно со многими другими социальными общностями ограниченный доступ к правам человека, негативное социальное самочувствие, но и **социально-медицинские последствия** в форме острых рисков и угроз физическому здоровью, душевному спокойствию в контексте сильной зависимости от медицинских работников, фармацевтов и психологов.

Под **социальной стигматизацией** можно понимать негативное оценочное отношение, проистекающее из безнравственного по своей природе осуждения, в публичном дискурсе и массовом сознании общества к социально уязвимым группам людей, обладающими фактическими несправедливо (незаслуженно) неравными, в сравнении с иными социальными общностями, возможностями доступа к правам человека, осуществления результатов своего личного выбора на основании собственной свободы выбора и действий, а также свободы воли, облекающейся в форму специфической идентичности. За осуждением стоит тщеславие. А тщеславие неслучайно в христианстве считается самым страшным смертным грехом, поскольку именно гордыня способна подтолкнуть человека к самым безнравственным и преступным деяниям. Федор Достоевский в своем романе «Преступление и наказание» очень полно это проиллюстрировал. Социальная стигматизация в большей степени свойственна домодерным и модернизирующимся обществам, но в определенной степени (больше сокрыто) и западным обществам модерна.

Проблема ВИЧ-інфекції даже в сучасних західних наукових джерелах освітлюється односторонньо, в основному як медична проблема. В якості соціально-медичної проблеми, яка пов'язана з соціальною стигматизацією, ВИЧ-інфекція майже не розглядається навіть в сучасній соціологічній літературі. Якщо ВИЧ-інфекція концептуалізується як соціально-медична проблема, то переважно в ракурсі виділення і критики форм правової і соціальної дискримінації соціальної спільноти ВИЧ-позитивних людей, але без розкриття сутності соціальної стигматизації в якості істинних і основи соціальної дискримінації. Особливо помітні «білі плями» стосовно проблематики ВИЧ-інфекції в сучасній українській, російській соціології, психології, філософії, а також взагалі науковому дискурсу посткомуністических країн, в яких по-прежнему в дуже великій мірі «стыдяться», навіть брешуть говорити і віддають перевагу мовчати про ВИЧ-інфекцію, незважаючи на величезні масштаби епідемії ВИЧ/СПИДу в сучасній Україні, Росії і ряду інших посткомуністических країн. По певному аналізу соціальної стигматизації ВИЧ-позитивних людей являється присутнім в публікаціях 2000-х років в американських і європейських соціологічних, соціально-психологічних і психологічних журналах. В цих виданнях тема соціальної стигматизації піднімається в зв'язі з описанням і поясненням суперечностей по осі особистість-спільнота, гендерних і сексуальних аспектів соціальних відносин і взаємодій, дотримання прав людини. Аналітичні матеріали стосовно ВИЧ/СПИДу, але, перш за все, як медичної проблеми і з точки зору міри соціальної політики по запобіганню і лікуванню ВИЧ/СПИДу, надаються United States Agency for International Development (USAID), в межах об'єднання організацій ООН Joint United Nations Programme on HIV/AIDS. Інформаційні матеріали для ВИЧ-позитивних людей (з акцентом на особисте життя, соціальне самопочуття, депресії і інших проблемах зі здоров'ям) розміщуються і часто оновлюються на інтернет-порталі Парни ПЛЮС (<http://parniplus.ru>).

В теорії Мішеля Фуко [4; 5] соціальна стигматизація розглядається в аналізі «влади нормалізації», що розділяє людей на основі форм знання-влади на «нормальних» і «патологічних» для здійснення і зміцнення державної влади. В статті представлено, в частині, розвиток цих ідей. В концепції Ентони Гідденса [1] виділяються зміни соціальної стигматизації різних форм прояву сексуальності людей.

Нерешеними раніше складаючими вказаної вище проблемної ситуації будуть наступні аспекти залученості ВИЧ-позитивних людей в соціальні взаємодії і відносини:

1. Несумісність душевних переживань страждань, самотності, тиску людей, що живуть з ВИЧ, гедоністическому характеру образу життя і легкому отриманню радості, відповідних моральним основам сучасного модерну.

2. Трагізм становища ВИЧ-позитивних людей в домінерних і модернізуючих суспільствах, концептуалізуємих в якості незрілих суспільств, а також в певній ступені і в суспільствах модерну (зрілих суспільствах) в контексті соціальних відносин, що виробляють безморальне по своїй природі осудження, що забезпечує здійснення державством технологій влади, а також їх невідчужуваність від суб'єкта.

Основна мета статті заключається в розгляді соціальних суперечностей між моральними і пов'язаними з ними правовими очікуваннями ВИЧ-позитивних людей, з однієї сторони, і трагічними для екзистенціального, соціально-психологічного стану, а також правового становища людей, що живуть з ВИЧ, висловлювань в публічному політичному, правовому, етичному, релігійному, медичному дискурсах, настроєності масового

свідомості, соціальних умов життя в різних суспільствах, з іншої сторони. Дані суперечності виділяються в лоні домінерних і модернізуючих суспільств (в тому числі і в сучасному українському), а також і в модерних суспільствах (через «позитивні» технології влади).

Трагедія осудження і екзистенціальні страждання ВИЧ-позитивних людей. Число ВИЧ-позитивних людей і – серед них – великих СПИДом в сучасній Україні має реальні риси національної загрози. По стану на січень 2005 року в Україні було 75 796 зареєстрованих ВИЧ-позитивних людей, а офіційно від СПИДу по стану на січень 2005 року в Україні померло 5 508 осіб. По стану на січень 2010 року в Україні було зареєстровано 162 591 особа, а офіційно від СПИДу померло 18 030 осіб. По стану на січень 2013 року в Україні було вже 225 363 офіційно зареєстрованих ВИЧ-позитивних людей, а число людей, офіційно померлих від СПИДу, складало 28 781 особа. По стану на січень 2015 року число зареєстрованих ВИЧ-позитивних людей вже складало 265 443 осіб, а число людей, померлих офіційно від СПИДу, вже склало 34 892 осіб [3]. Згідно з думкою багатьох експертів, офіційне число ВИЧ-позитивних людей для отримання хоча б приблизного представлення про реальне число ВИЧ-позитивних людей слід помножити в декілька разів, мінімум в 3–5 разів. Але навіть приведені статистичні дані про число зареєстрованих ВИЧ-позитивних людей і людей, померлих від захворювань, викликаних СПИДом, ошелешують і свідчать про **неуклонний ріст захворюваності ВИЧ-інфекцією в сучасній Україні.** В західних країнах захворюваність ВИЧ контролюється, в частині, з допомогою призначення високоактивної антиретровірусної терапії (далі – ВААРТ) всім зареєстрованим ВИЧ-позитивним людям, незалежно від стану їх імунної системи. Іменно ВААРТ, яка подавляє (але, на жаль, не знищує) ВИЧ-інфекцію в організмі людини, майже зводить до нуля ризик передачі ВИЧ при незахищених сексуальних контактах, контактах з кров'ю, годуванні дитини материнським молоком. Причому ВИЧ-інфекція остаточно стала во всьому світі і в Україні широко поширеним **соціальним захворюванням** (з появою високоактивної антиретровірусної терапії ВИЧ-інфекція поступово перетекла з ряду смертельних в клас хронічних захворювань), яку заражаються люди, незалежно від своєї соціально-групової належності. Представлення про «групи ризику» (чоловіки-гомосексуали, споживачі ін'єкційних наркотиків, працівники комерційного сексу) застаріло, ВИЧ-інфекція охоплює найрізноманітніші соціальні групи, незалежно від уподобаних людьми сексуальних контактів, їх сексуальної орієнтації і образу життя.

Участь ВИЧ-позитивних людей в соціальних взаємодіях і соціальних відносинах тягаром багатьох численних ризиків, страхів і **обостреним почуттям несправедливості.** В домінерних суспільствах, до яких відноситься і сучасне українське суспільство, ВИЧ-позитивні люди, чий діагноз виявлений в публічному просторі по їхній волі, вважаються **ізгоями** і їх соціальна активність всіма перешкоджається різними суб'єктами актами осудження, безморального по своїй природі, але облекаючого в етичні і релігійні форми. Фактично життя відкритих і «розоблачених» ВИЧ-позитивних людей в домінерних суспільствах перетворюється в ад. Іменно тому для подолання ханжеского і хамського по своїй субстанціональній природі осудження ВИЧ-позитивних людей, їх соціальної стигматизації в цілому необхідні процеси модернізації, які забезпечують юридичне закріплення і забезпечення правових законів державними структурами, бізнесом, неправительственными організаціями, політичними партіями і організаціями. Бездна страждань досягає ВИЧ-позитивних

тельных людей, о диагнозе которых известно тем или иным социальным субъектам, и в сфере межличностных отношений, в семье. Буквально в один миг ВИЧ-положительный человек может быть отвергнут, отчужден своими самыми близкими, согласно его чаяниям, людьми. Трагика стигматизации ВИЧ-положительных людей простирается от деятельности социальных институтов до личных и семейных отношений. Более того, в области эротических, интимных и сексуальных взаимоотношений ВИЧ-положительные люди также часто подвергаются социальной стигматизации: человеку отказывают в праве любить и быть любимым только из-за его ВИЧ-положительного статуса [2]. Однако существование множества **дискордантных пар** (в которых один человек ВИЧ-позитивен, а другой – «ВИЧ-отрицательный») свидетельствует о наличии определенной степени принятия в близких отношениях ВИЧ-положительных людей, что иллюстрирует значимость ценности толерантности в сохранении и поддержании любви, в развитии семьи. Для проявления подобной формы толерантности «ВИЧ-отрицательному» человеку необходимы стремление к нравственной чистоте, исключающей всякое осуждение, смелость и даже готовность стойчески принять риск (в данном случае – некоторую возможность заражения ВИЧ-инфекцией). А ведь любовь и предполагает готовность человека пожертвовать даже своим здоровьем и благополучием.

Вокруг ВИЧ-положительного человека в повседневных представлениях создается некий **демонический образ** «грешника», «распутника», «развратника», «непутевого», который не оправдал ожиданий своего ближайшего окружения и представляет собой некую социальную «опасность», являясь «заразным», «разносчиком инфекций», «получившим по заслугам», «демоном во плоти». И все это бремя социальной стигматизации несет на своих плечах ВИЧ-положительный человек, который, как и все остальные люди, имеет свое право на свободный выбор и на свои случайности, которые иным акторам и могут казаться «ошибкой», «грехом», чем-то «недостойным». И это разрушающее бремя вовлекает в себя самосознание ВИЧ-положительных людей, что означает распространение на них **процессов самостигматизации**, в контексте которых данные субъекты ощущают себя «опасными» обществу, «недостойными» и виноватыми за свой образ жизни и свои личные и сексуальные идентичности. Данная самостигматизация, глубоко трагичная по своей сущности, может привести к самым различным социальным и психологическим последствиям, включая самоизоляцию субъекта, его состояние фрустрации и депрессии, суицидальное поведение, которое иногда по своим содержательным смыслам обращено к окружающим людям с призывом: услышьте меня, пожалейте меня, поймите меня, не осуждайте меня, любите меня! ВИЧ-положительные люди просто нуждаются в понимании их жизненной ситуации и сопереживании им, за это они могут быть безмерно благодарными. А ведь сколько, согласно статистическим допущениям, живет людей с невыявленным у них ВИЧ-положительным статусом, которые самонадеянно полагают, что они здоровы и не допустили тех «грехов», якобы свойственных ВИЧ-положительным людям. И мало кто представляет себе **социальную трагедию**, в которой живут ВИЧ-положительные люди в домодерных обществах и даже в западных обществах модерна. Когда человек узнает о своем ВИЧ-положительном статусе, мир для него обрушивается и под тяжестью страха мучительной смерти этот человек пытается как-то продолжать общаться с людьми и вынужден скрывать свои экзистенциальные переживания.

Враждебность социального мира для ВИЧ-положительных людей. Социальное бытие для людей, узнавших о своем ВИЧ-положительном медицинском диагнозе, часто представляется абсурдным, жестоким и чужим, потому что оно не защитило их от данной неизлечимой болезни, еще недавно классифицировавшейся в качестве смертельной. И общество как бы вторит глубинным переживаниям этих людей и готово выбросить их из своего тела. А ВИЧ-положительные люди чувствуют это, что усиливает их грусть,

ощущение безысходности, разочарование в справедливости и любви. Люди, узнавшие о своем ВИЧ-положительном статусе, воспринимая свой диагноз в качестве несправедливости с гневным вопросом: «**Почему именно я?**». Многие люди бесосновательно и самонадеянно уверены в том, что ВИЧ их не коснется, но это самообман, который нередко приводит к рискованному поведению [1, с. 159].

Но социальная стигматизация делает свое дело вплоть до уровня саморефлексии субъектов – ВИЧ-положительные люди, знающие о своем диагнозе, начинают полагать, что их диагноз заслужен их «грехами», то есть «справедлив». Эти люди в процессе и результате их социальной стигматизации ощущают себя «ущербными», «недостойными», «опасными», «наказанными», «плохими». Это и является формами самостигматизации данных субъектов. В данном случае человек включается в опасную для его душевного спокойствия садомазохистскую игру и становится склонным принимать психологическое и даже физическое насилие в отношении себя. ВИЧ-положительные люди, которые скрывают свой диагноз, что вполне юридически и социально-психологически обоснованно, неустанно пребывают в состоянии **страха раскрытия**, «разоблачения», «уличения». Социальная стигматизация ВИЧ-положительных людей губит их жизни и принуждает их к хотя бы внешнему и мучительному для них подчинению технологиям властного подавления.

Многие ВИЧ-положительные люди живут с высоким уровнем душевной тревожности, она может быть осознанной, а может быть и бессознательной. Эта тревожность еще более усиливается у тех ВИЧ-положительных людей, которые подвергаются **многомерной социальной стигматизации**, в том случае, если они являются представителями и иных социально уязвимых групп, например, ВИЧ-положительные геи, которые отторгаются даже изнутри своих социальных сообществ (многие гомосексуалы стигматизируют своих же, если им известно, что у них ВИЧ). Сострадание, сопереживание, забота, помощь, толерантность, уважение, свобода выбора и действий, равенство возможностей, справедливость, возможность формировать собственную идентичность без самостигматизации крайне важны для ВИЧ-положительных людей.

Люди, живущие с ВИЧ, часто очень ранимы и восприимчивы, поэтому нередко являются конфликтными в социальных взаимодействиях, что сопровождается субъективными смыслами «**не дать себя никому в обиду**» (поскольку диагноз «ВИЧ-инфекция» воспринимается как несправедливая обида и имеют место страхи и даже мнительность, связанные с возможными обидами, которые могут причинить люди) и «**наказать людей**» (данный смысл также связан с личностным ощущением поправной справедливости ввиду наличия у себя ВИЧ-инфекции и иррациональной тягой осуществить воздаяние по отношению чуть ли не к каждому человеку за свой положительный ВИЧ-статус, поскольку зачастую ВИЧ-положительные люди винят общество в целом за свое состояние здоровья). Данная конфликтность может еще более усиливать ценностные барьеры и расхождение в идентичностях между ВИЧ-положительными людьми и остальными. Хотя среди этих «остальных» также могут быть ВИЧ-положительные люди, которые просто не знают о своем диагнозе, потому что не сдавали анализ на ВИЧ или сдавали его некоторое время назад. Не следует забывать о том, что «**ВИЧ-отрицательные люди**» являются весьма условной социальной категорией, да и к тому же многие представители данной категории сильно уверены в своем самообмане («меня ВИЧ не коснется») и, как следствие этого, не бдительны и неосторожны в своих сексуальных практиках, образе жизни. И после попадания ВИЧ в организм человека необходимо определенное время (минимум 1–3 месяца) для вызревания антител к вирусу иммунодефицита человека, по которым и можно в результате анализа обнаружить наличие у человека ВИЧ. Поэтому в статье понятие «ВИЧ-отрицательные люди» употребляется в кавычках в качестве обозначения довольно условной, расплывчатой социальной общности.

В массовом сознании и публичном дискурсе общества часто встречается квалификация ВИЧ-положительных людей как «развратных», «распутников», «наркоманов», «проституток», «голубых», «грешников», что основывается на безнравственном по своей природе осуждении, которое попирает **правственные ценности** справедливости, свободы, равенства возможностей, толерантности, прав человека. Отвергается осуждением и ценность чувства долга, смысловое содержание которой подменяется внушаемым и транслируемым чувством вины, ВИЧ-положительные люди часто обозначаются общественностью как «получившие по заслугам», как люди, которых постигло «справедливое» наказание. ВИЧ, дескать, – «кара Божья». Нередко подобные стигматизационные клейма вызывают чувство вины у людей, живущих с ВИЧ, с последующей их самостигматизацией.

Отсутствие сексуального образования в Украине, России, многих других посткоммунистических странах только способствует дальнейшему возрастанию масштабов эпидемии ВИЧ/СПИДа, которая в Украине и России в настоящее время фактически является национальной катастрофой. А сексуальное образование, помимо выполнения им иных задач, обеспечивает информационную защиту подростков, молодежи от заражения ВИЧ половым путем. При этом ВИЧ-инфекция в Украине, России и даже в некоторых современных обществах является **криминализованным заболеванием** – за заражение ВИЧ ответственность возлагается на ВИЧ-положительного человека (при условии, что он знает о своем заболевании), и человек, живущий с ВИЧ, становится объектом юридического преследования. Это нарушает принципы справедливости и обоюдной ответственности сторон за сексуальное деяние. Вне всякого сомнения, данная форма правовой дискриминации ВИЧ-положительных людей иногда препятствует их становлению под наблюдением врача-инфекциониста и способствует избеганию некоторыми людьми анализов на ВИЧ под своим именем с получением медицинских документов на собственное подлинное имя. Одиночество ВИЧ-положительных людей обретает все больший трагизм в контексте пренебрежительного отношения к ним медицинского персонала, тех людей, которые призваны заботиться о каждом человеке, тем более в случае наличия у человека тяжелого заболевания. Это пренебрежение может вытекать в отказ в медицинской помощи.

Истоки во власти социальной стигматизации ВИЧ-положительных людей. ВИЧ-положительным людям присуща высокая степень чувства **экзистенциального одиночества**, они ощущают себя живущими в некоем паноптикуме, за некоторые свои права, признанные государством в качестве прав социальной общности ВИЧ-положительных людей, неминуемой является расплата в виде все большего закрепощения. Этим подтверждается теоретическое положение **Мишеля Фуко** относительно того, что закрепощение в различных рассеянных формах зависимости является оборотной стороной освобождения, проявляющегося через юридическое признание прав человека. И именно усиление данной взаимосвязи освобождения и закрепощения свойственно «**позитивным**» технологиям власти, оформившимся в Западной Европе в XVIII веке и пришедшим на смену «**негативным**» технологиям власти, а также обозначившим социально-исторический переход западноевропейских обществ к модерну [5, с. 368–369]. Соединенные Штаты Америки же изначально образовались в конце XVIII столетия в контексте требований общества модерна, которые уже через готовые политическую, правовую, этическую и иные формы знания-власти приводили к широкому задействованию государственной властью «**позитивных**» технологий власти. «**Негативные**» технологии власти включены преимущественно в домодерные и модернизирующиеся общества (к модернизирующимся обществам относится и современное украинское общество), через них осуществляется государственная власть на основе исключения и отторжения инаковых, социально уязвимых групп карательными и репрессивными способами. «**Позитивные**» технологии власти,

в XVII–XVIII веках вытеснившие «**негативные**» технологии власти, выступают неотъемлемым атрибутом современных обществ и являются главными инструментами государственной власти, ориентированными на всеобъемлющий контроль над инаковыми, социально уязвимыми группами посредством включения данных групп в пространство властного надзора и контроля через признание прав и интересов их представителей. К инаковым, социально уязвимым группам относятся и ВИЧ-положительные люди. Мишель Фуко в своем курсе лекций «**Ненормальные**» следующим образом характеризует смену «**негативных**» «**позитивными**» технологиями власти: «**Произошел переход от технологии власти, действующей путем преследования, исключения, изгнания, маргинализации, пресечения, к власти позитивной, к власти, которая созидает, к власти, которая наблюдает, познает и усиливается за счет своей собственной деятельности**» [4, с. 71]. Согласно концепции Мишеля Фуко, «**позитивные**» технологии власти еще более укрепляют «**власть нормализации**», разграничивающую субъектов на «**нормальных**», не обладающих выраженной спецификой, и «**ненормальных**», «**патологических**», носящих черты «**монструозной**» субъективности, якобы несущей опасность стабильности общества и государства. Как ни парадоксально, но в обществе модерна с присущими ему «**позитивными**» технологиями власти, оправдываемыми и обосновываемыми перед общественностью в публичном дискурсе на основе различных форм знания-власти (права, политики, этики, религии, медицины, в особенности психиатрии, различных научных дисциплин) ВИЧ-положительные люди еще более закрепощены, чем в домодерном обществе, благодаря расширению их доступа к естественным правам человека. Люди, живущие с ВИЧ, еще более изолированно патологизируются, чем через «**негативные**» технологии власти, а социальная стигматизация является результатом патологизации субъектов в различных формах знания-власти (в Европе в Средние века преобладала христианская теология, а начиная с XVIII века, в Европе и США доминирует наука).

В современном украинском обществе, которое еще только переживает переход к модерну, весомое место в способах установления властного надзора и контроля государства занимает «**негативные**» технологии власти, что влечет за собой очень трагичные социальные последствия для ВИЧ-положительных людей. Специализированные медицинские учреждения – СПИД-центры – зачастую находятся на «**выселках**» населенных пунктов, что иллюстративно напоминает о средневековых практиках «**огораживания**» уязвимых субъектов и даже иногда встречается и в обществах модерна. О вкраплениях «**негативных**» технологий власти в обществе модерна до рубежа XVIII–XIX веков, изображая «**негативные**» технологии власти на примере исключения прокаженных из городов, в противовес включению и карантину больных чумой «**позитивными**» технологиями власти, Мишель Фуко высказывается следующим образом: «**Я думаю и продолжаю думать, что, хотя пора исторической активности этой практики, этой модели исключения прокаженных прошла, она продолжает отзываться и в нашем обществе**» [4, с. 67]. Данный вывод Мишеля Фуко можно распространить и на современные западные общества модерна, в которых случаются акты исключения и забвения людей, живущих с ВИЧ.

Очевидна пронизывающая онтология социальной стигматизации ВИЧ-положительных людей, которая гораздо тяжелее осуждения и отвержения многих других социально уязвимых групп, поскольку она имеет не только социально-правовой, социально-политический, но и социально-медицинский характер, а также тяжелый черный оттенок экзистенциального одиночества из-за квазимедицинских представлений о «**чумном**» характере ВИЧ-инфекции. Устаревшие и неадекватные медиализированные, но не подлинно медицинские представления об этиологии, характере ВИЧ-инфекции и путях заражения ею вносят очень трагическую лепту в коммуникативное отвержение ВИЧ-положительных людей. Начиная от вза-

имодействий между государством и человеком и завершая межличностным и внутрисемейным общением, социальная стигматизация образует паутину, в которую крайне сложно не угодить.

То есть, социальная стигматизация именно ВИЧ-положительных людей как одной из социально уязвимых групп общества актуализируется в статье именно на основании наличия последствий осуждения ВИЧ-положительных людей не только для их сугубо социального статуса, но и особенно в отношении телесности этих людей, пребывающей в ситуации угроз, вплоть до фатальных. Социальная стигматизация, несущая в себе садистское начало, безжалостно бьет человека по самому больному, особенно людей, живущих с ВИЧ. Самостигматизация проистекает из мазохистских наклонностей и означает принятие человеком унижений в отношении себя.

Именно во многом из-за социальной стигматизации и порождаемой ею социальной дискриминации (в том числе и в юридической форме) ВИЧ/СПИД являются далеко не только медицинской проблемой, а именно социальной. Социальность ВИЧ/СПИДа, безусловно, усиливается и существенными, а во многих странах (и Украина, к сожалению, в их числе) огромными масштабами распространения ВИЧ-инфекции, заболеваемости СПИДом и смертности от заболеваний, вызванных им. Поэтому люди, больные ВИЧ/СПИДом, образуют отдельную социальную общность, представители которой могут и должны, в соответствии с естественно-правовой концепцией, требовать равного с «ВИЧ-отрицательными» людьми доступа ко всем группам прав человека: гражданским, политическим, экономическим, социальным, культурным, а также к специфическим правам социальной общности ВИЧ-положительных людей (в контексте **прав человека третьего поколения**). Борьба ВИЧ-положительных людей за свои права предполагает преодоление социальной стигматизации и вытекающей из нее социальной дискриминации, нередко закрепляемой в неправоважных законах, управленческих решениях органов государственной власти и местного самоуправления, бизнес-структур, институтов гражданского общества. Неправоважные законы и управленческие решения ограничивают и отбирают естественные права у ВИЧ-положительных людей, получая одобрение в публичном дискурсе и общественности на основе социальной стигматизации людей, живущих с ВИЧ, базирующейся на безнравственном по своей природе осуждении и «спидофобии» (иррациональных страхах и ненависти к ВИЧ-положительным людям).

В качестве дальнейшей исследовательской перспективы видится изучение формирования и реализации идентичности, специфически, характерных социальной общности ВИЧ-положительных людей. Данная идентичность в значительной степени выполняет защитную функцию от социальной стигматизации, а также выступает ценностным основанием борьбы за доступ к правам человека и искоренение социальной дискриминации.

Литература

1. Гидденс Э. Трансформация интимности / Э. Гидденс ; пер. с англ. В. Анурина. – СПб. : Питер, 2004. – 208 с.
2. Стали бы вы встречаться с тем, у кого ВИЧ? Взгляд до и после получения ВИЧ статуса / Жизнь с ВИЧ // Парни ПЛЮС [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://parniplus.ru/hiv-life/2011-12-07-21-38-03/>.
3. Статистика // Міжнародний Альянс з ВІЛ/СНІД в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.aidsalliance.org.ua/cgi-bin/index.cgi?url=/ua/library/statistics/index.htm>.
4. Фуко М. Ненормальные : [курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году] /

М. Фуко ; отв. ред. А.В. Говорунов ; пер. с фр. А.В. Шестакова. – СПб. : Наука, 2004. – 432 с.

5. Фуко М. Рождение биополитики : [курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году] / М. Фуко ; пер. с фр. А.В. Дьякова. – СПб. : Наука, 2010. – 448 с.

Аннотация

Дышлевой И. А. Трагизм социальной стигматизации ВИЧ-положительных людей. – Статья.

В статье рассматриваются содержательные направления, истоки во власти, душевные последствия для субъекта, безнравственный и неправоважный характер социальной стигматизации социальной общности ВИЧ-положительных людей. В качестве общего показателя данного обширного случая социальной стигматизации, рассеянного на различных уровнях социальных взаимодействий и отношений в социуме, выделен трагизм, заключающийся в обреченности людей, живущих с ВИЧ, на сильные экзистенциальные страдания от безнравственного по своей природе осуждения их в публичном дискурсе и массовом сознании общества. Раскрывается связь социальной стигматизации с властными технологиями, которые задействует государство. Также анализируется обусловленность социальной дискриминации ВИЧ-положительных людей как ограничений и лишения их доступа к правам человека социальной стигматизацией.

Ключевые слова: ВИЧ-положительные люди, социальная стигматизация, домодерные и модернизирующиеся общества, права человека, «позитивные» технологии власти.

Анотація

Дышлевий І. О. Трагізм соціальної стигматизації ВІЛ-позитивних людей. – Стаття.

У статті розглядаються змістові напрями, витоки у владі, душевні наслідки для суб'єкта, аморальний і неправоважний характер соціальної стигматизації соціальної спільноти ВІЛ-позитивних людей. Як загальний показник цього широкого випадку соціальної стигматизації, що розсіяний на різних рівнях соціальних взаємодій і відносин у соціумі, виділено трагізм, що полягає в приреченості людей, які живуть із ВІЛ, на сильні екзистенційні страждання від аморального за своєю природою засудження їх у публічному дискурсі та масовій свідомості суспільства. Розкривається зв'язок соціальної стигматизації з владними технологіями, які задіюються державою. Також аналізується зумовленість соціальної дискримінації ВІЛ-позитивних людей як обмежень і позбавлення їх доступу до прав людини соціальної стигматизацією.

Ключові слова: ВІЛ-позитивні люди, соціальна стигматизація, домодерні й такі, що модернізуються, суспільства, права людини, «позитивні» технології влади.

Summary

Dyshlevyi I. O. The tragedy of HIV-positive people: social stigmatization. – Article.

The content-related directions, sources in the power, the person's mental impact, immoral and illegal nature of social stigmatization of HIV-positive people social community is discussed in this article. As the general case indicator of extensive social stigmatization spread on the various levels of social interactions and relations in the society, the tragedy of people living with HIV doom with strong existential suffering from the immorality of condemning them in the public discourse and the mass consciousness of society is highlighted in this article. The author reveals the relationship of social stigmatization with powerful technologies used by the state. The article also examines the conditionality of social discrimination of HIV-positive people as restriction and deprivation of their access to human rights by social stigmatization.

Key words: HIV-positive people, social stigmatization, premodern and modernizing societies, human rights, «positive» power technologies.

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

ПРОГУЛКИ ПО ГОРОДУ: ВЕЧНОЕ В ПОВСЕДНЕВНОМ (АНАЛИЗ ОПЫТА)

В современном обществе, характеризующемся тенденциями дегуманизации и унификации, отрывом человека от корней, особенно остро возникает проблема идентичности человека. На неразрывность идентичности и памяти указал внимание Дж. Локк, который писал, что когда мы «теряем из виду свое прошлое «Я», тогда возникает сомнение, являемся ли мы тем же самым мыслящим существом, т. е. той же самой субстанцией, или нет» [7, с. 155].

Концепты памяти и идентичности становятся ключевыми в дискурсе современного социокультурного знания и философии. И поскольку философия конца XIX века «вышла из кабинетов» и обратилась к практической стороне жизни человека, предпринимаются попытки осмыслить данные концепты через практики повседневной жизни, такие как прогулки, чтение, фотография, мода: «Память работает не только «в голове», – она распространяется в практиках, вещах, телах и взаимодействиях с другими – это сенсорный и аффективный опыт» [8].

Цель статьи состоит в том, чтобы выявить роль такой разновидности практик, как прогулки, в актуализации стихии памяти в ее связи с идентичностью современного человека.

В связи с целью выделим основные задачи:

- рассмотреть генезис формирования интереса философии к практикам прогулок;
- проанализировать опыт практик прогулок в философии В. Беньямина, М. де Серто и Т. Ричардсон;
- выявить взаимосвязь между практиками прогулок и памятью человека.

Интерес к пространству обитания человека возникает в философии еще со времен античности. Платон изучал, каким должно быть идеальное государство. Впоследствии будет сформирована целая традиция философии утопизма, для которой характерно отождествление города и государства (Т. Кампанелла «Город солнца»).

В XVII веке вопрос о пространстве как таковом приобретает острое значение в связи с интенсивным развитием естествознания. Рене Декарт рассматривает пространство как один из атрибутов материи, в частности протяженность. Таким образом, человек соприкасается с пространством лишь как протяженная субстанция, но не как мыслящая. Иначе говоря, пространство существует как некий изначально заданный план, который не оставляет места онтологическим и эмоциональным привязанностям человека.

В XVIII веке философы-просветители хотя и обращаются к рассмотрению прогулок, делают это исключительно в литературной форме, не подвергая философской рефлексии; более того, выделяется своеобразный поджанр «прогулок», примером которого можно считать “Promenade du sceptique, ou les Allees” (1747) Д. Дидро, хотя ключевым в данном произведении становится не сама прогулка, а спор между представителями деизма и атеизма. В 1776–1778 годы Ж.-Ж. Руссо пишет «Прогулки одинокого мечтателя», которые представляет собой описание моментов автобиографии автора, моментов его жизни, достопримечательностей и растений, которые он видел во время прогулок по Парижу. В русской литературе наиболее ранним автором текстов-прогулок был М.Н. Муравьев. Прогулка у него становится самоцелью, выступает как нечто непреднамеренное, где есть черты как природного, так и городского: «Третьего дня был очень приятный день, утро свежее и прохладное, украшенное самым ясным небом. <...> Движение, прохлада, дружеский разговор, которым пользовались и разум, и сердце, составляли для нас удовольствие, которое трудно описать. Сердце мое наполнилось нежнейшего благожелательства к людям. Никогда не чувствовал я столько, что все люди братья. <...> Сие многолюдство <...> услаждало воображение

наше. Мы чувствовали удовольствие существовать во множестве» [11, с. 592]. Этот небольшой фрагмент указывает на природные аспекты, являющиеся значимыми составляющими хорошей прогулки, и на переживания, испытанные от ощущения единства с другими людьми, от ощущения сопричастности миру. Таким образом, прогулка становится не праздным отлыниванием от дела, она является тоже делом, но делом внутренней душевной жизни.

В конце XIX века неклассическая философия акцентирует антропологическую проблематику, а абстрактный надындивидуальный субъект уступает место конкретному человеку с его индивидуальными заботами и переживаниями (В. Дильтей, Г. Зиммель, Ф. Ницше). В данной связи формируется интерес к месту обитания человека, в частности к городу (М. Вебер, Г. Зиммель). Возникают предпосылки к рассмотрению человека в пространстве повседневности. Возрастает интерес к микромиру и практикам, сопровождающим человека в данном микромире. Изменяется сама «техника взгляда» на реальность, что позволяет вовлечь в поле зрения исследователя такие явления обыденной жизни, как прогулки, чтение, разговор. В гуманитарных исследованиях вслед за т. н. лингвистическим поворотом следует визуальный поворот – когда историческая и социокультурная реальность переосмысливается с позиций образов, основанных не на логике, а на чувственном восприятии.

Одним из тех, кто начал «выводить философию из кабинетов на улицы», стал В. Беньямин. Само обращение к теме городского пространства и стремление сделать ее предметом философской рефлексии можно считать неклассическим элементом философии В. Беньямина. Если Г. Зиммель строит свою урбанистику на противопоставлении индивида и социума и обращает внимание на то, что капиталистические формы управления людьми «обесцвечивают» их и разобщают и только через разобщенность можно обрести свободу, то В. Беньямин обращается к понятию «коллектив». Прежде всего, именно В. Беньямину принадлежит популяризация термина «фланер» (от фр. слова “flaneur” – «праздно шатающийся», «гуляющий», «бродячий»). Появление самого термина датируется XVII–XVIII веками, а первые попытки в его осмыслении принадлежат писателям и поэтам – Оноре де Бальзаку, Альфреду де Мюссе, Шарлю Бодлеру.

Фланер занят тем, что изучает прохожих по внешнему виду и походке, облику, а сам город рассматривается как открытая книга, которая открывает для него новые и интересные сюжеты, потому для прогулок он всегда выбирает оживленную улицу. Однако прогулка фланера в сущности бесцельна и праздна. Праздность связывается с положением аристократа, у которого нет нужды заботиться о добычании хлеба насущного. В подобных прогулках никогда нет заранее установленного маршрута; маршрут формируется по мере продвижения по городу. Фланера ведет любопытство, его собственная прихоть. Поскольку прогулки фланера – явление первой трети XIX века, нельзя не отметить их гендерный аспект: это по преимуществу мужская практика, поскольку для женщины считалось неприличным выходить на прогулку в одиночку, «переживание анонимности в городе, быстротечные внеличные контакты, описанные социальными комментаторами вроде Георга Зиммеля, возможности свободных от домогательств прогулки и наблюдения, вначале открытая Бодлером, а затем проанализированная Вальтером Беньямином, составляли всецело мужской опыт» [12, с. 90].

Однако литература дает лишь описательную сторону практик фланирования, с философских позиций они осмысливаются в исследованиях В. Беньямина. Исследуя практики фланирования, он обращается к такому явлению современной ему го-

родской жизни, как Пассаж (от фр. «le passage» – проход, переход). В работе «Сочинение о Пассажах», которая так и осталась незаконченной, он рассматривает новое творение архитектуры из стекла и железа, высказывая мысль о том, что пассаж и его эстетика конструируют новый образ субъекта. Пассаж представляет собой гибрид улицы и магазина: «Один из «Иллюстрированных путеводителей по Парижу» сообщает: «Эти пассажи, новейшее изобретение индустриального комфорта, представляют собой находящиеся под стеклянной крышей, облицованные мрамором проходы через целые группы домов, владельцы которых объединились для такого предприятия. По обе стороны этих проходов, свет в которых падает сверху, расположены шикарнейшие магазины, так что подобный пассаж – город» [2, с. 93]. В. Беньямин сближает синкретичную эстетику витрин пассажей с коллажами – изобретениями сюрреалистов. Вещи, находящиеся в витринах пассажей, начинают взаимодействовать немислимимым ранее образом, между ними конструируются совершенно новые связи. В этом почти магическом сочетании вещей, стеклянных витрин, освещения исчезает традиционное картезианское разделение на субъект и объект. Пассаж стирает четкие границы между улицей и помещением, внутренним и внешним, интерьером и экстерьером, пространство становится призрачным и эфемерным. В. Ермоленко в исследовании «Оповідач і філософ Вальтер Беньямін та його час» отмечает: «Перехожий, що йдучи вулицею, звертає в пасаж, втрачає свій «приватний» світ, свою психічну замкненість, свою нормальну самоідентичність» [5, с. 39]; субъект больше не принадлежит самому себе, теряет свою идентичность, он захвачен образами вещей, их отражениями в витринах, где все соединяется в причудливую сюрреалистическую фантазмагорию. Более того, пассаж, по замечанию О. Вайнштейн, становится местом, где торжествует консьюмеризм: «Именно в обманчивом пограничном переходе-пассаже совершается роковая метаморфоза фланера: он, прежде всего, становится потребителем и утрачивает «бальзаковскую неподвижность лица» [4]. Однако В. Беньямин идет дальше сюрреалистов и стратегии потребления и выбирает «стратегию эмансипации и пробуждения», связывая место с памятью. Ведь сама по себе стихия памяти противоположна стихии сна и фантазмагории. Память равносильна пробуждению, возвращению человека к самому себе. В «Берлинской хронике», говоря о школе и церемонии прощания с выпускниками, он пишет: «Здесь, как и в некоторых иных местах, я обнаруживаю прочно засевшие в памяти слова, выражения, строки, которые, сродни когда-то мягкой, но теперь застывшей массе, сохранили во мне оттиск моего столкновения с коллективом» [3]. Важно отметить, что память здесь связывается не столько с людьми, сколько с местом, во-вторых, речь идет о памяти в связи с коллективным эффектом: вспоминая о самом себе, мы неизменно вспоминаем других, выстраиваем систему связей и отношений с другими, что не позволяет субъекту замкнуться на самом себе. Таким образом, воспоминание выделяется из индивидуального сознания. В этой связи уместно привести слова Мориса Альбакка, с текстами которого В. Беньямин был хорошо знаком: «... chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change suivant la place que j'y occupe, et que cette place elle-même change suivant les relations que j'entretiens avec d'autres milieux. Il n'est donc pas étonnant que, de l'instrument commun, tous ne tirent pas le même parti. Cependant lorsqu'on essaie d'expliquer cette diversité, on en revient toujours à une combinaison d'influences qui, toutes, sont de nature sociale»¹ [1].

Центральным персонажем философии В. Беньямина становится не фланер-одиночка, а коллектив. Именно коллектив создает материальные формы, в которых, по замечанию

В. Ермоленко, «проектруется і матеріалізується колективне позасвідоме буржуазного суспільства» [5, с. 43]. Исследуя пассажи, панорамы, интерьеры, всемирные выставки, В. Беньямин говорит, что в них воплощены грезы современного ему буржуазного общества об изобилии, достатке, богатстве. В опыте потребления, пусть даже воображаемого, люди обретают иллюзорное единство и равенство. В таких условиях именно память (в частности историческая память – осознание себя как общности), которая противоположна забвению и иллюзии, становится своего рода пробуждением.

С 1980-х годов XX века этот интерес к практикам повседневности возрастает. Исследователь Б. Марков даже называет 1980 год годом рождения повседневности². Предметом гуманитарной (в большей степени социологической и культурологической) рефлексии становятся практики повседневной жизни, такие как фотографирование (Пьер Бурдьё и Люк Болтански «Фотография: среднее искусство»), разговорные практики (Нэнси Рис «Культура и речевая повседневность эпохи перестройки»), практики чтения и прогулок (Мишель де Серто «Изобретение повседневности»). Такой интерес во многом подготовлен тем, что, в отличие от С. Кьеркегора, Г. Зиммеля, Ж.-П. Сартра, дихотомично разделявших подлинное индивидуальное существование и неподлинную повседневную жизнь, появляются исследователи, которые возражают против неподлинности повседневности. Среди последних стоит назвать А. Лефевра и М. де Серто.

Французского философа, антрополога, представителя ордена иезуитов Мишеля де Серто сближает с Вальтером Беньямином допущение того, что «городские обитатели могут ежедневно оспаривать рациональность капиталистического города и даже сопротивляться ей» [12, с. 426]. Мишель де Серто уверен, что в практиках повседневности человек выступает не пассивным потребителем, а проявляет креативность. В своей работе «Изобретение повседневности» он посвящает целую главу осмыслению практики прогулок по городу. В качестве города, по которому совершается прогулка, он выбирает Манхэттен с интенсивным и давящим ритмом жизни. И для того, чтобы дистанцироваться от такого ритма, Мишель де Серто предлагает обозреть город с высоты птичьего полета, в частности с вершины ВТЦ. С такой высоты открывается возможность «читать» город как обширный текст и видеть тех, кто «пишет» этот текст, – его обитателей-практиков. Обитатели города организуют его пространство «вслепую» через множество повседневных практик. Такие пространственные практики как бы оплетают город невидимой сетью. Эти практики Мишель де Серто называет «тактиками». «Тактики» противостоят «стратегиям», которые связаны со структурами власти, с навязыванием порядка. Если рассматривать город стратегически, то он превращается в концепт, порожденный институциональными системами, которые стремятся его картографировать и рассмотреть как единое целое с высоты птичьего полета. В противоположность организующим «стратегическим» силам возникают «тактические»: «Под покровом идеологизирующих город дискурсов множатся иные силы – они хитрят, ускользают, вступают в союзы; их трудно идентифицировать, понять, ухватить – поэтому они не поддаются управлению» [10, с. 195]. «Тактики» не являются рутинными ежедневными повторениями, но являются ответной реакцией – приспособлением к тому, что навязано извне. Если стратегии связаны с глобальными и длительными целями, то тактики носят более ситуационный характер и связаны с более определенными и конкретными задачами. Когда мы передвигаемся в пространстве города, мы всегда несем в себе воспоминания, и в той части города, где мы длительное время обитаем, фиксируются моменты нашей личной биографии; мы выделяем значимые для себя места:

¹ «Каждое личное воспоминание является составной точкой в коллективной памяти; и в каждой из этих точек содержатся места, даты, и связи с другими людьми. Вся коллективная память состоит из таких точек. И когда мы пытаемся объяснить особенности коллективной памяти, мы неизменно возвращаемся к этому многообразию влияний, имеющих социальную природу» (пер. – Е.И. Ергеева).

² А. Марков в работе «1980: год рождения повседневности» рассматривает события переломного года холодной войны сквозь призму книги Мишеля де Серто «Изобретение повседневности», вышедшей в том же году. По мнению автора, 1980 год стал годом изобретения современной повседневности, которая любое изобретение превращает в «гаджет», а любую экономическую деятельность – в «инновацию».

«Память – это прекрасный принц: он будит Спящую Красавицу наших бессловесных рассказов: «вот *здесь* когда-то была будущая», «вон там жила мамаша Дюпюи» [10, с. 200].

Е. Трубина справедливо замечает, что воспоминания и предвосхищения вплетены в пространственный опыт и «повседневные» практики, делая каждого из нас носителем более «длинного» времени.

Канадская исследовательница, социальный антрополог Татьяна Ричардсон провела полевое исследование, в котором изучала прогулки по Одессе, проводимые опытным гидом и историком для небольшой группы одесситов. Каждое воскресенье в определенное время на заранее указанном месте собирается небольшая группа людей. Под рассказ экскурсовода о старых домах и памятниках, они гуляют по выбранной улице, заходят в одесские дворы, разговаривают с жителями и т. д. По мнению Т. Ричардсон, такие прогулки помогают ощутить город как место: «Место ощущается сильнее всего, когда оно становится объектом размышлений» [9, с. 140].

В подобных прогулках, сопровождаемых общением и диалогом между участниками, происходит воскрешение прошлого и формируется «ощущение места». История выступает не как отвлеченная наука, а обретает плотность через предметы, руины, памятники, дома. Здесь уместно привести слова Мишеля де Серто, которые точно передают характер и суть подобных прогулок: «Места – это фрагментарные, обращенные внутрь истории <...>, накопленные времена, которые можно развернуть, но как истории, которые держат про запас, они остаются в состоянии загадки» [10, с. 206].

Такие прогулки позволяют участникам не только ощутить место и саму историю, но также актуализировать стихию памяти человека. Через ландшафт, архитектуру и диалог происходит пробуждение личных воспоминаний. Соответственно, прогулка выступает не просто как знакомство с объективными данными истории, но вовлекает человека экзистенциально.

Если прибегнуть к терминологии Мишеля де Серто, то прогулки по городу клуба «Моя Одесса», исследуемые Т. Ричардсон, и являются своего рода «тактиками», в которых происходит освоение городского пространства и актуализируется личная история человека.

Устная история (беседы с жителями дворов, с очевидцами тех или иных событий), память связаны с процессами формирования идентичности. Подобные рефлексивные прогулки, затрагивающие экзистенциальные аспекты человеческого существования, становятся своего рода практикой формирования своего «Я», собственной идентичности, тем самым делая человека свободней от разрушающих влияний современной цивилизации. Подобные прогулки могут рассматриваться как альтернатива бунту, митингам и городским протестам, посредством которых человек пытается проявить свою свободу.

Прогулка становится значимым биографическим опытом, в котором происходит встраивание мест, значимых с точки зрения коллективной памяти, в индивидуальную память. Здесь осуществляется переход от предварительного знания к непосредственному впечатлению, которое подвергается последующей рефлексии. Весь этот опыт сопровождается сначала переживанием, затем – переживанием ностальгии. Именно переживание оказывается здесь ключевым. Прогулки становятся фактором формирования внутренней идентичности, которая, в отличие от внешней, основанной на подражании, соотносится с определенной основой и выражает причастность к общему основанию. Если в конце XIX – начале XX веков Г. Зиммель и М. Вебер замечали, что жизнь в больших городах способствует ослаблению идентичности человека, то сегодня мы можем сказать, что формирование идентичности может происходить через освоение городского пространства и практики городских прогулок, актуализирующих память человека.

Литература

1. Maurice Halbwachs. La mémoire collective / Maurice Halbwachs. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.pdf.

2. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / В. Беньямин. – М. : Медиум, 1996. – С. 92–120.

3. Беньямин В. Берлинская хроника / В. Беньямин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://bibliofond.ru/view.aspx?id=78199>.

4. Вайнштейн О. Три этюда о денди / О. Вайнштейн // Иностранная литература. – 2004. – № 4. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/inostran/2004/6/van7.html>.

5. Єрмоленко В. Оповідач і філософ Вальтер Беньямін та його час / В. Єрмоленко. – К. : Критика, 2011. – 280 с.

6. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель // Логос. – 2002. – № 3 (34). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.ruthenia.ru/logos/number/34/02.pdf>.

7. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1985. – 357 с.

8. Николаи Ф. Антропология как ностальгия: на перекрестках прошлого и настоящего / Ф. Николаи // НЛО. – 2015. – № 4 (134). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2015/4/28n-pr.html>.

9. Ричардсон Т. Калейдоскопическая Одесса: История и место в современной Украине / Т. Ричардсон. – University of Toronto-press, 2008. – 283 с.

10. Серто де М. Изобретение повседневности / М. де Серто. – СПб. : Издательство европейского университета, 2015. – С. 185–211.

11. Топоров В.Н. Из истории русской литературы : в 2 т. / В.Н. Топоров. – М. : Языки славянской культуры, 2007. – Т. 2 : Русская литература второй половины XVIII века: Исследования, материалы, публикации. М.Н. Муравьев: Введение в творческое наследие. – 2007. – 912 с.

12. Трубина Е. Город в теории / Е. Трубина. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. – 503 с.

Аннотация

Ергеєва Е. И. Прогулки по городу: вечное в повседневном (анализ опыта). – Статья.

В статье рассматривается такая практика повседневности, как прогулка по городу. Акцентируется внимание на взаимосвязи данной практики с индивидуальной и коллективной памятью. Выделяется влияние данной практики на формирование идентичности современного человека через стихию памяти. Исследователь фиксирует внимание на работах В. Беньямина (поскольку именно в его работах данная практика получает философское осмысление), М. де Серто и Т. Ричардсон. По мнению автора, в работах указанных исследователей заложены предпосылки для осмысления практик прогулок в их взаимосвязи со стихией памяти человека.

Ключевые слова: город, практики, прогулка, память, идентичность.

Анотація

Ергеєва К. І. Прогулянки містом: довічне в повсякденному (аналіз досвіду). – Стаття.

В статті розглянуто таку практику повсякденності, як прогулянка містом. Акцентується увага на взаємозв'язку цієї практики з індивідуальною й колективною пам'яттю. Виділяється вплив цієї практики на формування ідентичності сучасної людини через стихію пам'яті. Автор фіксує увагу на роботах В. Беньяміна (оскільки саме в його роботах ця практика отримує філософське осмислення), М. де Серто і Т. Річардсон. На думку автора, у роботах зазначених авторів закладено передумови для осмислення практик прогулянок у їхньому взаємозв'язку зі стихією пам'яті людини.

Ключові слова: місто, практики, прогулянка, пам'ять, ідентичність.

Summary

Iergieieva K. I. Walking the city: the eterne in everyday life (the analysis of experience). – Article.

In the article the author considers such practice of everyday life as the walk around the city. The author stresses on the relationship of this practice with collective and individual memory. The impact of this practice on the forming of human identity of modern people through the memory is being studied. The author has paid attention to the works of Walter Benjamin (because this practice was considered from philosophical side in his works), Michel de Serreau and Tatiana Richardson. According to the author the works of these philosophers form the background for understanding practices of walking in their correlation with human memory.

Key words: city, practice, walking, memory, identity.

УДК 130.2:316.663.5

О. Г. Зайченко

кандидат філософських наук, доцент, викладач кафедри музезнавства,
пam'яткознавства факультету культурології
Київського національного університету культури і мистецтва

ТЕРМІНОЛОГІЧНЕ ВИОКРЕМЛЕННЯ ПОНЯТЬ «ЕКЗИСТЕНЦІЙНА РОЛЬОВА ГРА» І «СВЯЩЕННА РОЛЬОВА ГРА» У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ НА ПРИКЛАДІ ІНДІЙСЬКОЇ Й ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ КУЛЬТУР

Одним із пріоритетів суспільних наук є уточнення наявних культурологічних типологій, серед яких є типологія рольової гри в культурі, що склалася в річищі філософської антропології. Згідно з нею, рольова гра в широкому сенсі слова «є сутнісною основою» культурних явищ, в основі яких полягає відігрування певних сенсів та архетипів (містерії, сакральні ритуали, психодраматичні сесії, тренінги, карнавали, театральні постановки й соціальні ігри та формальні процедури суспільства, що передбачають певні «правила гри» тощо) [4, с. 315]; у вузькому сенсі є самостійним видом діяльності, який передбачає спонтанну творчу самореалізацію на основі оживлення образів і сюжетів як міфічних, так і літературних творів із можливістю катартичного розв'язання глибинних екзистенційних суперечностей людського буття [4, с. 315]. Останні широко відомі в сучасній культурі як субкультурна течія «рольових ігор живої дії» (IaGr), що, у свою чергу, дає змогу поділити рольову гру в широкому сенсі на екзистенціальну, формальну, професійну й тренінгову (розвиваючу) [4, с. 316]. Причому в екзистенційній рольовій грі особистість «пізнає свої межі та можливості виходу за них» [4, с. 317], які передбачають творчу трансформацію, доповнення реальності й потяг до катартичних переживань. Формальна рольова гра полягає в основі «правил гри» соціальних ігор, відповідних процедур суспільних інститутів, керівних і юридичних справ тощо [4, с. 315–316]. Професійна рольова гра є основою тих професій у культурі, що пов'язані з професійним відігруванням ролей у театрі, кіно та суміжних із ними видах мистецтва [4, с. 315–316]; тренінгова – використовується під час навчання ігрових методів і відповідних тренінгів [4, с. 315–316]. Але під час розгляду екзистенційної рольової гри у філософській антропології поняття священної рольової гри (коли особистість наділяється сакральними повноваженнями, іноді навіть пожиттєво) не відокремлюється від екзистенційної. Це звертає на себе увагу й породжує низку питань стосовно правомірності такого поєднання, що відіграє в дослідженні роль постановки відповідної проблеми, пов'язаної з науковою практикою філософської антропології як метаантропології, і вирішує відповідні наукові та практичні завдання. Питання типології рольової гри в культурі поставлено відносно недавно й описується в Словнику філософської антропології, упорядником якого є Н. Хамітов [4, с. 315–318]. Широко відома наукова праця Й. Гейзінги, яка описує роль гри в культурі [7]. Ще більш конкретизовано означене питання Г. Віденко як представником психодраматичного напрямку психології та засновником такого напрямку мореніанської школи, як міфодрама [2]. Якщо описувати звернення науковців до проблеми священної гри в культурі, доцільним буде звернутися до праць Л. Леві-Брюля [5] та К. Леві-Стросса [6]. Але філософська антропологія, визначивши рольовий вплив гри на культуру, оминула таке питання у власному типологічному описі: наскільки доцільно вважати священну та екзистенційну рольову гру одним і тим самим видом за його виявом у культурі. Особливо якщо зазначити про важливу рису гри як такої: добровільність вступу в ігровий простір, тоді як у випадку священної гри вступ у неї обирають за самого «обраного» жерця, батьки або «самі боги». Особливо зручно розглядати втілення священної рольової гри як окремої варіації гри екзистенційної на прикладі східної культури, зокрема індійської. Адже в культурах із прадавньою сакральною традицією священна рольова гра може визначати норми людської поведінки до її народження та продовжує вплив на неї після смерті. До того ж на прикладі Індії, де «сакралізація піддається практично все» [3, с. 17], зручно розглядати можливе термінологічне виокремлення священної

рольової гри як виду екзистенційної, тому що там досі діють такі архаїчні інститути суспільства, як девадасі, існує культ живих богів і богинь, збереглися касти, наявні неоднозначне ставлення до вдів і традиції «satī». М. Еліаде в «Аспектах міфу» описує певний міфологічний час, який є архетипічним прототипом для проявленого світу, у тому числі правил буденної (профанної) реальності, за якими живуть люди [9, с. 20–21]. Згідно з його висновками, вчинки богів послужили прикладом сакральної поведінки людини та мають визначний вплив на буденне буття людини, відповідно до яких людина організовує його за певними сакральними зразками. Повторювати священне, уводити його у свою реальність через наслідування є частиною людської природи. Можливо, це один із варіантів реалізації потреби людського в божественним. Причому в східному й західному суспільствах екзистенційна та священна рольова гра різним чином усвідомлюються в культурі ХХІ ст. Відомо, що одним із критеріїв як гри, так і священного ритуалу є тимчасовість їхнього простору, у який особистість уходить і який після відповідного сакрально-ігрового досвіду залишає. Але священна рольова гра в суспільствах із ладом, близьким до архаїчних, може початися до народження й продовжуватися після смерті. Індійці вірять у міфи «безумовно та беззастережно» як у достовірну реальність і «правила гри» для людей, створени богами для прагнення до них не тільки у священних ритуалах, а й у буденному житті [1, с. 46, 48]. Індійська сакральна культура має сотерологічну спрямованість. Звільнення від тягаря сансари є «мрією та кінцевою метою зракового індуса» [3, с. 14–15]. Й один із шляхів звільнення – «бхакті» – у буквальному перекладі має значення «співпричетність», «особистісна причетність до божества» [3, с. 15, 30]. Причому шлях бхакті вважається доступним кожному [3, с. 15, 30]. Означена співпричетність до всього живого, стихій і світу загалом поєднує доктрину ахімси – не чинити насильства живому. Навіть для сучасного індійця міф існує як повна культуротворчої енергії жива й дієва реальність. В етичному сенсі він також надає співпричетність до багатющого досвіду поколінь, співпричетність до ідеалу та ідеального буття. «У них вірять безумовно й беззастережно, і те, що в них розповідається, беззаперечно приймається за достовірну реальність ..., у міфах убачають розповідь не про те, що й так уже відбулося у вікомні часи, а про що й так має бути... Прерогативи міфів мали в людському суспільстві найвищу санкцію, і люди намагалися прагнути до божественних зразків не тільки під час ритуалів, а й у буденному житті... У міфах живуть немов у надійному й упорядкованому будинку, у якому вже прожило немало поколінь людей і проживе ще не одне; і при цьому, говорячи метафорично, світ з-під міфу не вибивається», – свідчить М. Альбедиль [1, с. 46, 48]. Тож сакральні зразки є актуальними програмами буття й певними «правилами гри» для індійця, які, за тією самою монографією М. Альбедиль, особливо неухильно потрібно наслідувати «в моменти життєвих зламів, переходів з одного стану до іншого або у випадках зміни соціального статусу» [1, с. 48–49]. Сакралізованими є всі стадії життя людини. А через рольову імітацію міфологічних поведінкових програм і наслідування сакральних зразків особистість прагне долучитися до вищого рівня духовних цінностей і співпричетності до божественного буття. Сакральна реальність як «правила гри» описується у священних текстах. У цьому аспекті «Брахманічні тексти віддзеркалюють відмінний від нашого, глибоко ритуалізований образ світу ..., зовнішня, ритуальна людська дія повинна була стати тотого ж божественному діянно, і тоді кожне слово, жест і дія жерця ставали символічно виправданими та енергонасичени-

ми» [1, с. 134]. Якщо брати до уваги традиційне індо-буддистське переконання про світ як про райдужну чарівну гру ілюзії (майї), то стає очевидним особливе значення ритуалу як «правил гри» в індійському суспільстві. Особливо важливим є фактор існування особистості в середовищі міфічної реальності на психологічному рівні. Людина ототожнює себе на внутрішньому рівні з героями міфу, виробляючи собі поведінкові програми для відтворення в буденній реальності того, що в «час Воно» творили боги. Отже, юнак буде діяти як бог, а дівчина – як богиня. Сакралізованими є всі стадії життя людини. А брахманічні тексти при тому віддзеркалюють відмінний від буденного глибоко ритуалізований образ світу як текстологічну фіксацію «правил священної гри», коли кожна ритуальна дія людини стає символічно виправданою в аспекті рольової співпричетності священному. Людина ототожнює себе на внутрішньому рівні з героями міфу, виробляючи собі поведінкові програми для відтворення в буденній реальності того, що творили боги. Причому люди знають міф та імена своїх божественних прототипів і можуть особистісно проживати свою співпричетність без раціоналізації. Адже сам процес священного наслідування-відігрування є священною дією, до якої долучається особистість. Та сама кастова система є виявом означених «правил гри». Отже, людина від народження виявляється рольовим чином включеною в низку сакральних дійств. І священною рольовою грою та ритуальним дійством, що пов'язує світ богів і людей, виявляється все її життя. На думку М. Альбеділь, сенс трансформації буття людини на низку ритуально-рольових дійств у тому, що «... цей потьмянілий світ потрібно привести в колишній повноцінний стан, його потрібно відновити й оновити, і найкращий засіб для цього – ритуал...», який осмислюється як «... найважливіше діло, діяння, дійство, що пов'язує світ богів і людей. Співприродний акту творіння, ритуал неможливо поєднував першопочатковий час-простір із людським» [3, с. 127]. Особливо це випадає в око, коли мова йде про «царські» ритуали, які рольовим чином повторюють космогонічне дійство. Для прикладу можна розглянути ритуал «царського посвячення» – раджасуя [3, с. 128]. Раджасуя має у своєму складі «відігрування» царем ембріонального стану та символічне-ігрове народження у «шлюбі з країною»; «ігрове» викрадення стада корів і повернення їх же власнику; гра в кості на царство з чотирма «ворогами» та виграш його (див. схожий епізод у «Махабхараті»); «рольове» підтвердження царем початку нового часового циклу й володарства царя над підвладною йому землею та людьми. Останнє він здійснював «відігруючи» космічну ось: отримавши посвячення, він ставав на трон, піднімав руки (поєднавши так небо й землю) та робив по крокові в бік кожної зі сторін світу (демонструючи отриману владу над простором і часом) [3, с. 128].

Із безлічі прикладів утілення міфологічно-ритуальної поведінки в індійській культурі найбільш звертають на себе увагу як приклади позитивної рольової співпричетності випадки культу «живої богині» Кумарі й «дружин бога» девадасі. Уважається, що Кумарі є живим, тілесним утіленням богині Таледжу. На роль «живої богині» вибирають 4–5-річну дівчинку з клану Шак'я. Коли Кумарі обрано, для неї починається багатолітня безперервна священна рольова гра як життя богині. Вона постійно живе в палаці Кумарі Гхар і підкорюється низці правил гри, яку обрали для неї інші та порушення яких є рівними святотатству. Поки вона не визріє статеві й глибинно відіграє роль богині, дівчинка звільнена від буденних турбот, усе її тіло стає священним, а будь-які її вчинки або жести набувають долетворчого містичного значення та додатково трактуються як «священні знаки». Вона постійно живе в палаці Кумарі Гхар, опинитися за його межами вона може лише у зв'язку з особливими ритуалами й церемоніями. Кумарі може дружити лише з обмеженою кількістю дітей своєї касті. Одягається «жива богиня» лише в червоне, пов'язує волосся та носить на лобі «вогняне око» (agni chakshu) як символ особливої духовної сили. Сам канонічний макіяж Кумарі нагадує маску. Вона звільнена від буденних турбот. Поки вона носить у собі богиню й глибинно відіграє її роль, не повинна торкатися ногами землі. Її ноги, як і все її тіло, стає священним. До них як до святині торкаються віруючі. Коли король раз на рік просить благословення Кумарі,

він цілує її ноги. Права носити взуття «богиня» не має, але іноді надягає червоні панчохи. Погляд Кумарі може змінити долю на краще, а поганій настрої є дуже недобрим знаком. Крик або плач «утіленої богині» – ознака серйозної хвороби або смерті; слезотеча або потирання очей – скоро смерть; тремтіння – ознака тюрми; плескання в долоні – потрібно боятися короля; підбирання решток їжі з тарілки – грошові втрати. Добрим знаком є спокійна та безпристрасна реакція Кумарі на віруючого [3, с. 223]. Описано випадок, коли в 1955 році візит до Кумарі для благословення здійснив король Трібуван разом із принцом Махендрою. Дівчинка помилково поставила червоний знак «тіку» на лоба принцові, що було сприйнято як недобрый знак. Через вісім місяців сорокадв'ятирічний король помер [3, с. 223]. Це є свідченням про найглибший рівень впливу священної гри на суспільство й державу. Під час священної гри, яка продовжується тривалий термін життя Кумарі, діє штат своєрідних «ігротехніків» – слуг «кумарімі» на чолі з читайдаром. Вони повинні піклуватися про «богиню» та наставляти її у виконанні ритуалу. Причому, за «правилами гри», вони не мають права давати їй прями вказівки, але їхній обов'язок при цьому вести й направляти дівчинку, на яку покладається божественна відповідальність. Традиційно вважається, що вона, відповідно до божественного статусу, є «всезнаючою». Останнім часом для Кумарі ввели приватні заняття з учителями та освіту після виходу з божественного статусу. Але вимагати чогось від Кумарі вчитель не має права, адже це «порушує правила гри». 03 червня 2007 року Кумарі Саджані Шак'я втратила свій божественний статус до звичайного після поїздки в США для презентації фільму «Жива Богиня» на Сильвердоджському фестивалі документальних стрічок телеканалу «Дискавері». За «правилами гри», вона не повинна полишати Непал, тому богиня виявилася сплюндрованою. Однак за кілька тижнів керівництво храму вирішило, що очисних церемоній буде достатньо для повернення титулу й статусу. Священна рольова гра для Кумарі припиняється в момент появи крові на тілі. Тому найпоширеніший привід для пошуку нового втілення Таледжу – статеве визрівання. Із появою крові колишня Кумарі стає смертною і через певну низку ритуалів складає з себе божественний статус. Хоча колишня богиня й отримує значну пенсію від держави, вона відчуває великі труднощі з поверненням зі священної гри до буденності. Для індійки шлюб – мало не найважливіше в житті. А, згідно з наявними народними переконаннями, чоловік Кумарі через пірвою повинен померти від кривавого кашлю. Хоча протягом двадцятого століття колишній «богиням» удається влаштувати свою жіночу долю, у давні часи їхні долі склалися набагато трагічніше [3, с. 223]. Причому колишня Кумарі – Рашміла Шак'я (яка є єдиною подібною їй, що успішно закінчила Університет Катманду) – згадує: «Я не сумнівалася, що і є богинею. Приходили люди, молилися, і я могла виконати їхні молитви...» [8, с. 58]. Надсерйозне ставлення правителів до ритуального проставлення Кумарі на їхньому лобі священного знака – «тіки» – як свідчення легітимності влади є свідченням про найглибший рівень впливу священної гри на суспільство й державу [3, с. 223]. Вплив правил священної гри на буденне життя навіть на початку XXI століття є настільки сильним, що, хоч колишня богиня й отримує значну пенсію від держави, вона відчуває великі труднощі з поверненням зі священної гри до буденності, де треба отримувати освіту, адаптуватися до суспільства тощо. Для храмової танцівниці девадасі входження у «священну роль» також починається з малку, але є (на відміну від Кумарі) позитивним «буттям у ролі» дружини божества із відповідним його відігруванням. Достатньо було присвятити доньку (навіть ненароджену дитину) храмові, щоб вона ставала спадкоємицею сімейного майна й навіть мала творити за померлих батьків погребальні ритуали. Зазвичай девадасі – храмова танцівниця (саме вони зберегли до наших часів традицію славетного храмового танцю «бхарат-нат'ям»), співачка, можливо поетеса, яка в значній кількості випадків веде життя храмової поеті, забезпечуючи благоустрій храмові. Дівчину видавали заміж за божество; під час правління ритуалу вона тримала меч як символ свого божественного нареченого. Меч вона потім покладала на вітвар, жрець надягав на неї шлюбне намисто, вона віддавала свою цноту божеству (яке заміщав жрець). Коли ж

девадасі помирала, на статую того божества, що був її «чоловіком», надягали жалобне вбрання, і вона стільки ж уважалася «нечистою», скільки продовжувалася ритуальна «нечистота» вдівця. Діти девадасі вважаються цілком законними, але донька наслідує материнську долю. Матері-девадасі є зацікавленими в останньому. Через свою пожиттєву «сакральну роль» частина храмових танцівниць є ВІЛ-інфікованими, бо вважається, що сексуальний контакт із «дружиною бога» зцілює невиліковні хвороби [3, с. 184–187]. Узагалі повна та безкомпромісна ритуалізація індійського суспільства подекуди є основою соціальних трагедій, таких як доля девадасі, удів, неоднозначне ставлення до саті. Індійська культура маніфестує священну рольову гру як екзистенціальну основу буття. Навіть якщо мова йде про формальне дотримання «правил гри» в суспільстві, воно спирається на сакральний досвід так: «Так робили... Так робимо... Це просто так треба робити, бо так робили боги...». Тому намагання на державному рівні перетворити ту саму «живу богиню» Кумарі або давадасі на «екзотичну традицію для туристів» або пом'якшити їхні умови чи соціально змінити долю не мають успіху. Адже правила священної рольової гри змінюються (або щезають) разом із відповідними культурою та цивілізацією. Інакше означені дії держави на внутрішньокультурному рівні сприймаються як «руйнівне святотатство», тоді як екзистенційна рольова гра є більш «внутрішньо гнучкою», відповідно, або еволюціонує разом із культурою, або надалі передається у вигляді міфів, легенд, традицій, ритуалів, обрядів чи, власне, гри. Тут доцільно зазначити, що її простір у культурі є традиційно тимчасовим: у нього можна увійти й вийти після її закінчення.

Для західної ж культури приклади безкомпромісного належання людського життя священному (часто не за власним вибором і до смерті) є рідкісними й окремо обумовленими. І часто такі випадки варто окремо розглядати, щоб виключити вплив східної культури. Можливо тому, що для античного світу, де «людиною грають боги, а богами Доля», утілювати рольовим чином божественну волю «за східним типом» означає не рольове долучення до божественного, а трагічність буття «іграшки богів і долі». Частково в європейській культурі перенесли цей буттєвий чинник на значну частину західної філософії та рольову гру в культурі зокрема. Характерним є те, що в західноєвропейській філософії гру частіше співвідносять із «несерйозним» і «блюзнірським» щодо сакрального. Екзистенційна рольова гра актуалізується в умовах раціоналізації сакрального через трагічність для західноєвропейського типу мислення сприйняття людини як «іграшки долі». Через що культура й цивілізація постають перед питаннями «десакралізації» та «ностальгії за священним». Для східної ж культури й філософії розрізнення понять «гра», «божественне» й «гармонія» саме споріднено із блюзнірством. Але при тому в культурах, які зберегли архаїчні елементи культури в майже незмінному вигляді, можна помітити співіснування священної рольової гри з екзистенційною. А в разі глибокого дослідження тієї ж західноєвропейської культури можна знайти окремі випадки належності людини священній рольовій грі не за власним вибором. Наприклад, у випадку тих же весталок, окремих випадків шаманізму тощо. І це надає можливість припустити таке: священна рольова гра передувала екзистенційній і її носіями були особи, «присвячені богам від народження», «віряни» ж вступали в неї згідно з основами існування ритуалу в суспільстві як тимчасового «простору в просторі», що, у свою чергу, споріднює гру з ритуалом. А це, у свою чергу, породило екзистенційну рольову гру, яка зберігає виключно добровільність вступу до її простору.

Отже, поняття «священна рольова гра» є явищем спорідненим із екзистенційною рольовою грою. Проте, можливо, розглядати обидва терміни потрібно так: за мірою культурно-цивілізаційного розвитку та супутніх трансформацій екзистенційна рольова гра виокремилася зі священної, із чого випливає, що означені поняття за всієї близької спорідненості є різними. Що тим більше звертає на себе увагу за більшої формальної відповідності першого терміна «гра» через традиційну тимчасовість її простору й різне сприйняття феномена гри в східній і західноєвропейській культурах і філософіях. Перспективи подальшого розгляду означеного питання відповідають перспективі подальшого дослідження рольової гри в культурі за методологією філософської антропології й метаантропології.

Література

1. Альбедиль М.Ф. Индия: беспредельная мудрость / М.Ф. Альбедиль. – М. : Алетея, 2003. – 416 с.
2. Бедненко Г.Б. Мифорама и ее драматические предшественники / Г.Б. Бедненко // Психодрама и современная психотерапия / Институт социальной и политической психологии АПН Украины. Общественная организация «Ассоциация психодрамы». – 2005. – № 2–3. – С. 75–82.
3. Глушкова И.П. Из индийской корзины: исторические интерпретации / И.П. Глушкова. – М. : Восточная литература, 2003. – 296 с.
4. Зайченко-Свечникова Е.Г. Ролевая игра / Е.Г. Зайченко-Свечникова, Н.В. Хамитов // Философская антропология : [словарь] / под ред. Н. Хамитова. – К. : КНТ, 2011. – 472 с. – С. 315–318.
5. Леви Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви Брюль. – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://flibusta.net/b/174462>.
6. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс ; пер. с фр. В.В. Иванова. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://proxy.michaelcristina.com/flibusta.net/a/7202>.
7. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга. – М. : Прогресс, 1992. – 250 с.
8. Шаинян К. Профессия богиня / К. Шаинян // Вокруг света. – 2012. – № 10. – С. 53–68.
9. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Инвест-ППП, СТ «ППП», 1996. – 240 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://proxy.michaelcristina.com/flibusta.net/b/122236/read>.

Анотація

Зайченко О. Г. Термінологічне виокремлення понять «екзистенційна рольова гра» і «священна рольова гра» у філософській антропології на прикладі індійської й західноєвропейської культур. – Стаття.

У статті розглядаються основи архаїчного мислення, які актуалізуються в культурі у вигляді «правил гри», основаних на сакрально-екзистенціальному втіленні архетипів культури, на прикладі Індії та західноєвропейської культури. Аналізуються з позиції священної рольової гри традиційні ритуали, феномен девадасі, культ Кумарі згідно з екзистенціально-рольовими настановами культури. Виводиться термінологічне розрізнення понять «священна рольова гра» й «екзистенційна рольова гра».

Ключові слова: архетип, священне, ігрове, ритуалізація, міф, сакралізація, буття.

Аннотация

Зайченко Е. Г. Терминологическое отделение понятий «экзистенциальная ролевая игра» и «священная ролевая игра» в философской антропологии на примере индийской и западноевропейской культур. – Статья.

В статье рассматриваются основы архаического мышления, актуализирующиеся в культуре в виде «правил игры», основанных на сакрально-экзистенциальном воплощении архетипов культуры, на примере Индии и западноевропейской культуры. Анализируются с точки зрения священной ролевой игры традиционные ритуалы, феномен девадаси, культ Кумари в соответствии с экзистенциально-ролевыми установками культуры. Выводится терминологическое различие понятий «священная ролевая игра» и «экзистенциальная ролевая игра».

Ключевые слова: архетип, священное, игровое, ритуализация, миф, сакрализация, бытие.

Summary

Zaychenko E. G. Terminology department of the concepts of “existential role-playing game” and “sacred role-playing game” in philosophical anthropology at the example of Indian and Western culture. – Article.

The author considers the basic concepts of archaic thought which become actual in the culture as the “game rules” derived from sacral-existential implementation of cultural archetypes, using India as an example. Traditional rituals (ram-lila, Lila play, davadasii phenomenon, Kumari cult) are analyzed from the point of view of sacral role playing in accordance with the existential and role-playing principles of the culture. Displayed terminological distinction between “sacred role-playing game” and “existential role-playing game”.

Key words: archetypes, sacral, role-playing, ritualisation, myth, sacralisation, existence.

УДК 159.923.2:303.094.4

О. В. Запорожченко
кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри суспільних наук
Ізмаїльського державного гуманітарного університету

СОЦІОКУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ Й ІДЕНТИФІКАЦІЇ В МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМУ РЕГІОНІ

Проблема вивчення соціальної взаємодії та особливостей формування самосвідомості мешканців у багатонаціональних регіонах стає особливо актуальною в умовах соціокультурних трансформацій, коли відбуваються зміни в традиційних моделях взаємодії й самосвідомості, пошук нових, більш адекватних часу форм співіснування й ідентичності. Зростання соціальної мобільності населення, динаміка життя індивідів, інформаційний вплив роблять проблему ідентичності особливо актуальною, оскільки саме ідентичність є важливою передумовою безпечного та комфортного буття людини, соціальної спільноти, соціуму загалом.

Зазначена проблема має складний, міждисциплінарний характер, нею займаються історики, етнологи, політологи, соціологи й філософи. Особливості міжетнічної взаємодії й ідентичності мешканців такого багатонаціонального регіону, як Бессарабія, вивчають І. Верховцева, А. Кіссе, С. Коч, С. Кузьміна, О. Лебеденко, О. Прігарін, А. Тичина, Л. Циганенко та ін.

Мета статті – указати на загальні соціокультурні аспекти соціальної взаємодії й ідентифікації, розкрити особливості соціальної взаємодії й ідентичності в такому багатонаціональному регіоні, як Бессарабія, обґрунтувати філософсько-антропологічні аспекти феномена ідентичності.

У вивченні процесів становлення міжетнічної взаємодії та формування регіональної ідентичності варто враховувати як об'єктивні соціально-економічні й політичні процеси, які мали місце в регіоні протягом історії, так і релігію, особливості побуту, культурні та ментальні особливості етносів, що населяють регіон, рівень їхньої самосвідомості, особливості сучасного соціокультурного середовища, яке має великий вплив на динаміку соціальної взаємодії в наші дні.

Останнім часом спостерігається відродження національних традицій, культурні, прагнення до пошуку «своєї» ідентичності. Ця тенденція є природною реакцією населення на глобалізаційні процеси, а також на напружену військово-політичну обстановку. Для того щоб охарактеризувати особливості розвитку самосвідомості населення регіону, звернімося до поняття «ідентичність». Хоча це поняття і було введено в науковий обіг відносно недавно (в Україні воно з'явилося тільки після 1990 року), воно вже отримало широке визнання в академічних колах і стало центральним поняттям, за допомогою якого описують безліч соціокультурних процесів загалом і етнологічних зокрема. Зараз поняття ідентичності використовується в багатьох соціально-гуманітарних науках, але перша теорія ідентичності з'являється в психології, зокрема в дослідженнях Еріка Хомбургера Еріксона, який вивчав формування ідентичності в тісному взаємозв'язку особистості з соціокультурним середовищем. У його роботах ідентичність розглядається як суб'єктивне почуття тотожності й причетності до соціуму, яке дає змогу почувати себе «своїм серед своїх», тобто психологічно комфортно. Також Е. Еріксоном було встановлено, що ідентичність – це динамічний процес, а не даність, яка супроводжує людину протягом усього її життя. Оскільки ідентичність детермінується соціально-історичними умовами, що постійно змінюються, то змінюється й характер ідентичності, яка у своєму розвитку зазнає й «кризи ідентичності», у результаті яких колишня ідентичність «відмирає», відбувається становлення нових типів ідентичності, які більше відповідають реаліям [1, с. 23].

Також питаннями ідентичності в контексті соціології займалися і Дж. Мід, Ю. Хабермас, Дж. Тернер. Сьогодні прийнято говорити про множинну ідентичність, у якій ви-

діляють гендерний, соціальний, етнічний, професійний, релігійний, політичний та інші аспекти.

Однією з основних ідентичностей є етнічна ідентичність, що являє собою суб'єктивне почуття належності до конкретної етнічної спільноти та її культури, історичного минулого, традицій, відчуття єдності й спільної долі. Індивіди будь-якого суспільства так чи інакше причетні до певної етнічної спільноти, яка визначає їх ставлення до світу, визначає їх у мовному, культурному, релігійному, побутовому аспектах і впливає на все їхнє життя. Етнічна ідентичність – це результат самосвідомості, самовизначення, активного конструювання образу свого етносу. Необхідність етнічної ідентичності пов'язана з бажанням індивіда належати до «своєї» стабільної соціокультурної ніші, яка виконує практично всі функції соціальної ідентичності – захисну, статусну, орієнтаційну, виховну, комунікативну тощо. На відміну від інших видів соціальної ідентичності, етнічна ідентичність ґрунтується на об'єктивних чинниках (місце народження, родинні зв'язки, антропологічні характеристики, генетичні особливості, місце проживання) і залежить від об'єктивних умов життя спільноти: географічне положення, економічна й політична ситуація, зовнішні та внутрішні виклики й загрози. Отже, етнічна ідентифікація є соціально-психологічним процесом, включеним у загальний процес соціалізації, і його результатом є формування особистості як суб'єкта певного національного співтовариства.

Етнічна самосвідомість – це цілісна система уявлень, знань, переконань, які надають індивіду можливість уважати себе членом певної етнічної групи. Установлено, що етнічна самосвідомість дає змогу задовольнити потребу людини належати до соціальної групи, яка має багату самобутню історію й культуру зі стійкою системою цінностей, що, у свою чергу, дає відчуття «вкоріненості» в регіональному соціокультурному просторі. Результатом процесу формування самосвідомості етносу є розуміння своєї самобутності, особливості, своєї ролі в становленні всього регіону, а свій народ сприймається як суб'єкт об'єктивного соціально-історичного процесу. Свідомість належності до конкретного етносу виявляється в засвоєнні системи внутрішніх етнічних норм і цінностей, які регулюють усі сфери життєдіяльності індивіда в соціумі, від економічної взаємодії та способів господарчої взаємодії до побутових аспектів і духовних цінностей.

Самосвідомість етносу в багатонаціональному регіоні, яким є українська Бессарабія, формується протягом історії в силісному полі «своє-чуже», і саме в процесі зіставлення «своєї» й «чужої» культури формуються основні компоненти як етнічної самосвідомості, так і надетнічного, яке являє собою образ рідного краю, включає в себе уявлення про минуле, сьогодення та можливі варіанти майбутнього своєї рідної землі. Якщо в результаті зіставлення образів життя, типів сприйняття дійсності, особливостей ментальності й побутової культури не виявляється принципових суперечностей, то формується толерантне ставлення до сусідських етносів і культур. Але якщо виявляються принципові відмінності, а норми культур суперечать одна іншій, то виникає культурна дистанція між етносами, що може призводити й до міжетнічних конфліктів. У результаті такого зіставлення та взаємодії культур у Бессарабії, яка має тривалу історію й складається природно, формується діалектична єдність як толерантність до іншої культури й навіть почуття причетності, так і дистанційованість від іншої

культури з метою уникнення асиміляції та збереження своєї самобутності. Це сам по собі безцінний, унікальний досвід формування соціальної взаємодії та ідентифікації, який був напрацьований протягом усієї історії регіону. Елементи інших культур, представлених у регіоні, засвоєні певною етнічною спільнотою, при цьому сприймаються як надбання власної локальної культури. А здатність засвоювати елементи сусідньої культури визначає ступінь толерантності етносу, гнучкість і здатність швидко адаптуватися до мінливої соціокультурної ситуації, швидко встановлювати ефективні соціально-економічні зв'язки із сусідами. Уявлення про «свою» територію й етноси, що населяють її, формують стійку регіональну, надетнічну ідентичність, яка відіграє важливу роль у формуванні стійких соціально-політичних і економічних взаємовідносин у регіоні.

Розглянемо особливості міжетнічної соціальної взаємодії й становлення самосвідомості, особливості ідентифікації жителів Бессарабії. Специфіка полягає в тому, що регіон у силу свого географічного положення знаходився на периферії політичних впливів зовнішніх «сильних» держав. Через це регіон в основному являв собою прикордонну територію (фронтір) між великими державно-політичними центрами й імперіями: Римом, Візантією, Османською імперією, Росією. Саме завдяки своїй «периферійності», регіон був відносно автономним і, отже, сприятливим регіоном, який став привабливим для багатьох переселенців як зі Сходу, так і Заходу. Протягом усієї історії Бессарабія ставала притулком для низки найрізноманітніших етносів: скіфів, греків, ногайців, турків, албанців, болгар, татарів, слов'ян, греків, євреїв, німців, румунів тощо. Цим пояснюється неоднорідність соціокультурного простору та відсутність єдиної домінуючої культурної основи в регіоні. Соціокультурний простір регіону завжди відрізнявся неоднорідністю й багатоманітністю впродовж усієї історії [2, с. 644].

Ці особливості (невеликий зовнішньополітичний вплив і відсутність єдиної культурної основи) визначили характер міжетнічних відносин і соціальної взаємодії в регіоні. Відсутність сильної центральної влади, соціокультурне розмаїття, відсутність домінуючої й стабільної титульної культури призвели до того, що етнічна культура стала відіграти роль соціальної репрезентації – етнічні групи в регіоні диференціювалися залежно від роду діяльності. Наприклад, турки, греки та албанці служили в основному в цивільних і військових адміністраціях, перебували на військовій службі; євреї, вірмени, греки становили групу торговців, лихварів, ремісників; молдавани, німці, болгары, гагаузи, румуни, росіяни (найчисленніша й строката за етнічним складом соціальна група) займалися землеробством, тваринництвом і рибальським промислом. Ця диференціація за сферами діяльності сприяла конструктивній соціальній взаємодії, основаній на взаємодоповнюваності й взаємообміні.

На віддалі від сильного імперського впливу можна було знайти відносну культурну та професійну незалежність, а зацікавленість Росії в освоєнні родючих земель на півдні імперії сприяла соціокультурному розвитку регіону. Консолідації етносів і розвитку міжетнічної взаємодії сприяла як спільна релігія (православ'я), так і загальні економічні проблеми. Запобіганню конфліктам на етнічному, релігійному, соціальному ґрунті сприяли своєрідні форми соціально-політичного життя й місцевого самоврядування. Комунальний устрій сприяв створенню тут унікального соціального простору, де кожна комуна являла собою мікросвіт із власними культурними традиціями. Відтак більшість етнічних груп у регіоні жили досить відокремлено, кожна з них займала свою економічну нішу та освоювала нові землі, уважаючи їх своїми. Важливою особливістю регіону було те, що жоден із етносів не піддавався асиміляції під тиском титульної нації, оскільки, по-перше, титульної нації в регіоні, по суті, не було; по-друге, усі державно-політичні програми, які реалізовувалися різними державами впродовж історії, стосувалися рівною мірою всіх мешканців краю. В автономних етнічних поселеннях розвивалося самоврядування й самозабезпечення, що визначало їхню досить високу соціально-економічну

ефективність і культурну самодостатність. Це призвело до виникнення етнокультурних анклавів із чіткими соціокультурними кордонами та адміністративними центрами (болгарський – у Болграді, німецький – у Тарутино, гагаузький – у Комраті), що, у свою чергу, надало можливість місцевим мешканцям зберігати рідну мову, традиції, релігію, побутову культуру, етнічну ідентичність, давало змогу необхідною мірою дистанціюватися від національної ідеології титульних держав і зберігати свою самобутність.

Поступово внаслідок розвитку міжетнічної взаємодії та природних асиміляційних процесів соціокультурне середовище стало все більш однорідним. Імовірно, що саме перманентна зміна етнічного складу регіону й особливий економічний статус звели до мінімуму ймовірність міжетнічних конфліктів і сприяли зміцненню соціальної взаємодії в регіоні. Друга половина XIX століття і початок XX століття характеризуються уніфікацією соціально-економічного та культурного життя етносів. Досвід міжетнічної взаємодії й поступове взаємозбагачення, взаємопроникнення культур зумовили формування єдиного соціокультурного простору зі збереженням самобутності більшості етносів. Хоча, як було зазначено вище, кожна етнічна група мала власний господарсько-культурний досвід, але загальна історія і практика конструктивного соціальної взаємодії спричинили формування єдиної регіональної культури. Кожен народ привніс елементи своєї самобутної культури в загальний котел культури регіону. Сформувався й унікальний досвід толерантності та солідарності між представниками різних етносів. З'являється й загальна надетнічна ідентифікація – бессарабець [3, с. 683].

У XX столітті на долю Придунайського краю випадає низка випробувань, пов'язаних із трагічними подіями в Європі: Перша і Друга світові війни, сталінізм, фашизм, румунська окупація. При цьому румунська влада планувала депортацію з регіону болгар і гагаузів. Безлічі євреїв, циган, гагаузів, греків загинуло в результаті геноциду. Болгари, греки, албанці, румуни піддавалися дискримінації з боку радянської влади або їх навіть депортували в Сибір, на Урал чи в Казахстан. Політика СРСР щодо етносів регіону була спрямована на масову реідентифікацію – були закриті центри національної культури, усіяло придушувалося прагнення людей до пошуку своєї національної ідентичності, навчання велося тільки російською мовою. Будь-які спроби національного відродження інтерпретувалися як націоналізм і закінчувалися репресіями. Звичайно, це породжувало прагнення людей усіяло приховати свою етнічну належність. Оскільки соціальних інститутів для підтримки й розвитку окремих культур не залишається, відбувається значна асиміляція, яка виявляється, наприклад, у появі подвійної ідентифікації: гагауз-болгарин, молдаван-румун, болгарин-українець. Така транскультурність дає змогу створити більш гнучку, універсальну ідентичність, що має великий запас толерантності до інших культур. А для сучасних умов саме толерантність є політичною необхідністю зберегти ті добросусідські відносини в регіоні, що складалися століттями в умовах постійних соціокультурних трансформацій.

У філософсько-антропологічному аспекті процес ідентифікації, крім географічних, історичних, економічних, соціально-політичних і культурних чинників, пов'язаний безпосередньо з внутрішніми екзистенційними аспектами людського буття, які виражаються в особливостях світогляду, системі цінностей, переконаннях, емоційних переживаннях. Саме ці екзистенційні чинники об'єднують національну спільноту в цілісність, яка й формує почуття ідентичності, що виражається у знанні й повазі своєї історії, своєї національної культури, мови, традицій, розумінні своєї причетності до національних ідей, ідеалів, цілей, цінностей, потреб тощо.

У сучасному суспільстві людина водночас взаємодіє з великою кількістю розрізнених соціальних груп і агентів соціалізації, які пропонують абсолютно різні, суперечливі вимоги, безсистемний масив різномірної інформації, що призводить до дезорієнтації людини, робить її світогляд фрагментованим, суперечливим, що може навіть зумовити втрату ціннісних орієнтирів. Природно, що така ситуація викликає

почуття відчуженості, безпорадності, самотності й людина прагне знайти втрачений внутрішній мир і стабільність шляхом звернення до своїх коренів, тих етнічних цінностей, які були сформовані предками протягом історії та відображають глибинні прагнення певного етносу і його «вкоріненість» у буття [4, с. 168]. Чим більше стає розрив між можливостями людини освоювати інформацію, що надходить, і органічно інтегрувати її у свій світогляд і складність, хаотичність й відчуженість інформаційного середовища, у якій доводиться жити людині, тим більше зростає потреба в пошуку своєї етнічної ідентичності, розвитку етнічного компонента самосвідомості, яке виражається, як уже було зазначено раніше, у формуванні почуття належності до свого народу, свого коріння, відродженні традиційних моральних цінностей, традицій, моделей поведінки, мови.

Одним із найважливіших чинників становлення особистості є етнічна та національно-культурна ідентифікація. Це і є той механізм, який забезпечує формування тієї аксіологічної бази, без якої складно увітати гармонійно розвинену особистість. Утрата ідентичності неминуче призводить до розпаду системи цінностей, аномії, яка в кінцевому підсумку зумовлює й розпад суспільства.

Література

1. Козловець М.А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації : [монографія] / М.А. Козловець. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.
2. Киссе А.И. Межэтнические связи и опыт взаимоотношений / А.И. Киссе, С.В. Коч // Буджак: историко-этнографические очерки народов юго-западных районов Одесщины. Книга для чтения / ред.: А.И. Киссе, А.А. Пригарин, В.Н. Станко. – Одесса : PostScriptUm. – СМІЛ, 2014. – С. 637–660.
3. Киссе А.И. Практика межэтнических взаимодействий / А.И. Киссе, С.В. Коч // Буджак: историко-этнографические очерки народов юго-западных районов Одесщины. Книга для чтения / ред.: А.И. Киссе, А.А. Пригарин, В.Н. Станко. – Одесса : PostScriptUm. – СМІЛ, 2014. – С. 661–685.
4. Цимбал Т. Людина у пошуках ґрунту : [монографія] / Т. Цимбал. – К. Кривий Ріг : Видавничий дім, 2010. – 284 с.
5. Верховцева І.Г. Етноконфесійні аспекти формування регіональної ідентичності населення Українського Подунав'я / І.Г. Верховцева // Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти: збірник наукових праць. – Ч. 1. – Луганськ : Вид-во СНУ ім. В. Дала, 2011. – С. 148–151.
6. Кирчанів М. Регіональні дискурси української історії / М. Кирчанів // Регіональна історія України : збірник наукових статей. – Вип. 1. – К., 2007. – С. 79–88.

Анотація

Запорожченко О. В. Соціокультурні аспекти соціальної взаємодії й ідентифікації в мультикультурному регіоні. – Стаття.

Стаття присвячена вивченню особливостей міжетнічного соціальної взаємодії й формування ідентичності в багатонаціональному регіоні. Останнім часом активізувався пошук людьми своєї ідентичності, що робить цю проблему актуальною. Коротко розглядаються становлення сучасного поняття ідентичності, об'єктивні соціально-історичні чинники, які мають істотний вплив на формування різних типів ідентичності, називаються й суб'єктивні соціально-психологічні чинники ідентичності. Особливу увагу приділено етнічній ідентичності, яка відображає відчуття належності до певної етнічної групи. Етнічна ідентифікація розуміється як суттєвий чинник розвитку в багатонаціональному регіоні, оскільки вона визначає особливості соціальної взаємодії між представниками різних етносів, можливості й формат спільної економічної та господарської діяльності, ступінь співробітництва, спілкування, толерантності тощо. Розглядається взаємодія кількох ідентичностей, що характерно для багатонаціонального регіону: етнічної, надетнічної й національної, показано структурні елементи національної ідентичності. Особливості формування регіональної ідентичності показано на прикладі Бессарабії (регіон на півдні України), для якої

характерні багатонаціональний склад, взаємодія безлічі багатьох традиціями етнічних культур. Також розглядаються особливості міжетнічної взаємодії жителів регіону протягом історії, що дає змогу зрозуміти особливості формування регіональної ідентичності, феномен подвійної етнічної ідентичності, характерний для Бессарабії.

Ключові слова: етнос, соціальна взаємодія, ідентичність, ідентифікація, етнічна ідентичність, регіональна ідентичність, самосвідомість, ментальність, асиміляція.

Аннотация

Запорожченко А. В. Социокультурные аспекты социального взаимодействия и идентификации в мультикультурном регионе. – Статья.

Статья посвящена изучению особенностей межэтнического социального взаимодействия и формирования идентичности в многонациональном регионе. В последнее время активизировался поиск людьми своей идентичности, что делает данную проблему актуальной. Кратко рассматриваются становление современного понятия идентичности, объективные социально-исторические факторы, которые оказывают существенное влияние на формирование различных типов идентичности, называются и субъективные социально-психологические факторы идентичности. Особое внимание уделено этнической идентичности, которая отражает ощущение принадлежности к определённой этнической группе. Этническая идентификация понимается как существенный фактор развития в многонациональном регионе, поскольку она определяет особенности социального взаимодействия между представителями различных этносов, возможности и формат совместной экономической и хозяйственной деятельности, степень сотрудничества, общения, толерантности и т. д. Рассматривается взаимодействие нескольких идентичностей, что характерно для многонационального региона: этнической, надэтнической и национальной, указаны структурные элементы национальной идентичности. Особенности формирования региональной идентичности показаны на примере Бессарабии (регион на юге Украины), для которой характерны многонациональный состав, взаимодействие множества богатых традициями этнических культур. Также рассматриваются особенности межэтнического взаимодействия жителей региона на протяжении истории, что позволяет понять особенности формирования региональной идентичности, феномен двойной этнической идентичности, характерный для Бессарабии.

Ключевые слова: этнос, социальное взаимодействие, идентичность, идентификация, этническая идентичность, региональная идентичность, самосознание, ментальность, ассимиляция.

Summary

Zaporozhtcheinko O. V. Socio-cultural aspects of social interaction and identity in a multicultural region. – Article.

The article examines the characteristics of inter-ethnic social interaction and the formation of identity in a multicultural region. People's search of their identity has increased recently, which makes the issue relevant. The article briefly describes the formation of the modern concept of identity, the objective socio-historical factors that have a significant influence on the forming of various types of identity; the article also mentions subjective and socio-psychological factors of identity. Special attention is paid to the ethnic identity that reflects the sense of belonging to a particular ethnic group. Ethnic identity is understood as a significant factor in the development of a multicultural region, because it determines the characteristics of social interaction between members of different ethnic groups, the opportunities and the type of common economic and business activities, the degree of cooperation, dialogue, tolerance, etc. The article studies the interaction of multiple identities, ethnic, national and supra-ethnic, which is typical of multinational region, and also, gives the structural elements of national identity. The peculiarities of the regional identity forming are shown by the example of Bessarabia (a region in the south of Ukraine), which is characterized by multi-ethnic structure, interaction of many ethnic cultures, being rich of traditions. Also, the article examines the phenomenon of double ethnic identity, typical of Bessarabia.

Key words: ethnicity, social interaction, identity, ethnic identity, regional identity, self-consciousness, mentality, assimilation.

УДК 141.7 316.75

В. О. Зубов

доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії
Запорізького національного університету

Л. Д. Кривега

доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії
Запорізького національного університету

СОЦІАЛЬНА ТУРБУЛЕНТНІСТЬ ЯК ПІДҐРУНТЯ ЗМІН У СВІТОГЛЯДНИХ НАСТАНОВАХ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Сьогодні актуалізує проблему дослідження змін у світоглядних настановах сучасної людини, яка стикається під час осмислення себе, власної життєвої стратегії з кризовими явищами, потрясіннями й новими негативними деструктивними процесами в життєдіяльності суспільства. Серед останніх розробок світоглядної проблеми варто відзначити роботи О. Буканової [1] – аналіз еволюції світогляду; О. Дмитренко [2] – вивчення світогляду як соціокультурного феномена; О. Наседкіної [3] – дослідження світоглядних настановки; І. Семенюка [5] – аналіз світоглядних настанов як чинника розвитку східно-азійської соціальності; М. Халіман [6] – з'ясування сутності й форм світоглядного протистояння; М. Фоменко [7] – світоглядний аналіз витоків формування сучасної есхатологічної свідомості як фактора, що впливає на визначення історичної перспективи людської цивілізації. Ґрунтовним є дослідження З. Самчука [4], у якому змістовно проаналізовано феномен ідеології як об'єкт ідейно-світоглядної артикуляції. Виходячи з необхідності вдосконалення світоглядної навігації як вимоги сучасної соціально-філософської теорії, метою статті є осмислення новацій у світоглядному горизонті сучасної людини під впливом бурхливих соціальних подій сьогодення.

Зауважимо, що світоглядний вибір сучасної людини здійснюється насамперед, по-перше, у релігійних чи світських межах, по-друге, на традиціоналістському чи модерністському підґрунті [8].

Сучасний стан світової спільноти можна охарактеризувати як турбулентний. Термін «турбулентність» (від лат. *turbulentus* – бурхливий, безладний) позначає виникнення випадкових, непередбачуваних впливів, що спричинює розгойдування матеріальної системи, утрату стабільності й контролю за ситуацією, можливість виникнення значних пошкоджень і навіть руйнувань системи. Стосовно суспільства це зумовлено кризовими явищами у світовій фінансово-економічній системі та їхніми виявами в окремих регіонах, процесами переформатування світової архітекτονіки, що спричинили геополітичні конфлікти й протистояння світових центрів сили. Міжнародна фінансова криза 2008–2009 років призвела до першого великого після Другої світової війни спаду у світовому виробництві та кинула світу новий виклик. Над з'ясуванням того, яка суміш фіскальної й монетарної політики необхідна, щоб відновити зростання та робочі місця, водночас утримати інфляцію й не допустити зростання заборгованості, сьогодні міркують постійно уряди всіх країн. Фінансова стабілізація та програми стимулювання призвели багато національних економік до значного зростання державного боргу, й уряди нині стикаються з важким завданням забезпечити поточне зростання і зайнятість, не навантажуючи свої економіки подальшим зростанням боргу, що веде до стану «замороженого зростання». Прагнення до жорсткої бюджетної економії й урізання соціальних програм притаманне більшості сучасних країн світу. В умовах сучасного глобального спаду світ стикається й із низкою старих соціально-економічних проблем. Додавання 80 мільйонів чоловік щороку до вже переповненому світу посилює проблеми забруднення, утилізації відходів, епідемії, нестачі водних ресурсів, голоду, надмірного вилову риби в океанах, збезлісення, опустелювання та виснаження невідновлюваних ресурсів. Нація-держава як основоположна економіко-політична установа поступово втрачає контроль над міжнародними потоками людей, товарів, послуг, засо-

бів і технологій. Уведення євро як єдиної валюти в більшій частині Західної Європи в січні 1999 року для створення механізму просування до інтегрованого соціального простору породило економічні ризики, оскільки країни-учасниці мають різні рівні доходів і темпів зростання, отже, вимагають різного поєднання грошово-кредитної й податково-бюджетної складових у політиці. Країни стикаються з важкою політичною проблемою виділення ресурсів від соціальних програм з метою підвищення інвестицій і зміцнення стимулів до пошуку роботи. Через свої внутрішні проблеми і пріоритети промислово розвинені країни не в змозі виділити достатні ресурси для ефективного вирішення проблем у бідних районах світу, де посилюються процеси турбулентності. Терористичні атаки на США 11 вересня 2001 року й Париж 13 листопада 2015 року підкреслюють зростаючий ризик для витoku ресурсів від капітальних вкладень у програми щодо боротьби з тероризмом. Варто зазначити, що сучасна техніка й технологія уможливають подальше просування в широкому діапазоні областей, від сільського господарства, медицини, альтернативної енергетики, металургії та транспорту. Але все ж світову економіку найближчими роками чекає не прискорення, а «заморожене» зростання та ризик нових загроз. Кризові явища в розвитку сучасного соціуму зумовили поширення, з одного боку, прагматичних настанов і посилення впливу логіки здорового глузду, а з іншого – сплеск соціальної активності людини в перетворенні навколишнього соціального простору. Глобалізаційні процеси, завдяки новітнім технологіям, створили майже безмежний соціальний простір, принаймні, у віртуальному вимірі. Загальноприйнято цінністю в європейській культурі є ідентичність як «різноманіття в єдності», але нові національні держави більше тяжіють до культурницького унітаризму своїх «титульних націй, спільнот», окреслюючи також межі та кордони проти небажаної різноманітності й полікультурності в країні. Але сучасна людина не може мислити й бачити світ тільки локально: глобалізація вимагає розширення світоглядного горизонту людини, постійного «оновлення» картини світу для досягнення результативності своїх соціальних практик. Обізнаність, особливо професійна, і «глобалістський світоглядний горизонт» є передумовою життєвого ділового успіху людини. Масштабні міграційні потоки зі Сходу в європейські країни викликали появу кроскультурного пастишу – утворення, що має еkleктичний і гібридний характер і виникнення якого зумовлено існуванням сучасної людини на перехресті культур. Кроскультурний є мейнстримом для сучасного соціального розвитку, для якого характерна багатобарвистість стилів соціального буття, соціокультурна неоднорідність і витіснення корінних культур і поява нових культурних комплексів. Кроскультурний пастиш стає елементом культурного простору XXI століття. Так, у Франції проживає близько п'яти мільйонів мусульман, у Німеччині – близько чотирьох мільйонів. Різке зростання міграційних потоків, зміна звичайних декорацій повсякденного життя й виникнення різноманітних обмежень спричинює поширення у світоглядних орієнтаціях сучасної людини еґоїстично-націоналістичних і радикальних настанов. І це стосується як корінного населення, так і новоприбульців. Масштаб міграційного потоку зумовлений як зруйнуванням місць постійного проживання переселенців, так і прагненням людини до безпеки життя, до наявності в бажаному місці проживання

розвиненої та безпечної соціальної інфраструктури. Усе це вносить зміни в світоглядну картину й соціальні практики сучасної людини.

Супільна криза відбувається завжди разом із крахом ідейної системи координат. Людина залишається без точки опори, без твердих переконань, і вона губиться у світі. Кризові періоди насичені пошуками ідей-орієнтирів: множаться політичні програми, моделі національних ідей, містичні течії. Світоглядна свідомість є невід'ємною складовою процесу соціалізації людини. «Універсальний принцип взаємодії – подібне радіє (тяжкіє, притягується, упізнає, любить, сприймає та таке інше) подібному – не є виключенням для людських взаємин. Тож людина дивиться на світ, в якому впізнає або може чи хоче впізнати себе саму, отже, на споріднений за душевним порухом і духом її устремлень світ. Вона бачить вічне у тлінному, безкінечне у кінченому, бачить дух буття й дух життя навіть за умови, коли та чи інша предметна її форма втрачає будь-які ознаки життя-буття власних предметних форм. Але не просто бачить, а визначає ним (ними) свою власну поведінку, що є світо-відповідною змісту того світу, що наповнює її душу як тотожну йому в співмірних і співставимих чинниках. Ось чому світоглядна свідомість завжди є формою самосвідомості, рівень і щабель якої залежить від способу, яким вона наповнюється» [8, с. 3]. На сучасному етапі висувається питання про специфіку творчого самопроєктування особистості як рефлексивного й відповідального акту, сполученого з виробленням стратегії творення життєвого шляху – стилю життя.

У сучасних умовах людина самостійно обирає для себе особливу комбінацію самобутніх культурних рис, вона йде від суворой прихильності до національно-етнічної зумовленості, прагне досягти рис культур, носіями яких можуть бути аж ніяк не її родичі або сусіди. У цьому плані поняття вродженої національно-етнічної самобутності зазнає суттєвих змін. Свобода культурного самовизначення індивіда розширює його соціально-економічні можливості, роблячи цього суб'єкта «громадянином світу», здатним правильно зрозуміти ті культурні артефакти, із якими він стикається, але які не належать до його культури.

У світоглядних орієнтаціях сучасної людини відбивається її прагнення до різноманітних форм реалізації власного творчого потенціалу. Зазначимо, що за доби індустріального суспільства творчий потенціал особистості не був загребуваним в умовах домінування уніфікованої промисловості в суспільстві. У постіндустріальному суспільстві починає актуалізуватися ідея можливості гармонійного поєднання людини та природи, інтелектуального прогресу світової цивілізації, коли особистість у виявах її творчого потенціалу виступає як самоціль суспільного розвитку, а високий ступінь самостійності кожної людини надає праці справжній творчий характер. Підкреслимо, що творчий потенціал особистості в глобалізованому, інформаційно-інноваційному суспільстві виходить за межі його актуалізації в трудовій діяльності, наближуючись до необхідності безперервної творчості як самотворення й життєтворчості в умовах швидких соціальних змін. Задовольнивши зовнішні потреби, що залежать від навколишнього середовища, творчо орієнтована особистість у глобалізованому суспільстві може виходити на рівень «життєвої творчості», коли індивід розв'язує перманентну суперечність між тиском зовнішнього середовища та власним прагненням до самоактуалізації. Інноваційна активність особистості стає невід'ємною характеристикою розвитку сучасного суспільства: здатність мислити й діяти творчо та почувати себе впевнено й свідомо постає категоричною вимогою під час вирішення будь-яких завдань в умовах глобалізації. Треба зазначити, що реалізація творчого потенціалу особистості зумовлюється насамперед прагненням до самовдосконалення за рахунок безперервної освіти. Серед основних напрямів стратегії розвитку творчого потенціалу особистості можна визначити таке: формування професійної творчості, соціальної орієнтації й життєвої позиції особистості, політичних, комунікаційно-міжкультурних,

інформаційних та інших компетенцій, а також компетентності щодо власної творчої діяльності.

Усе зростаюча точність й об'єктивність картини світу, яку людині дає сучасна наука й передові технічні засоби, спричинює, як не парадоксально, усе більший її інтерес до містичних предметів, подій, процесів. «Усе з'ясовано» в навколишньому світі – ця установка викликає протест у світовідчутті й світорозумінні навіть інтелектуала, не кажучи вже про широкі маси населення в усіх сучасних соціокультурних системах. Відкритість світу в аспекті наукового пояснення викликає розчарування в індивіда і провокує його на пошуки загадкових, не пізнаних поки ще людьми речей. Це відображено навіть у містичних сюжетах у різноманітних формах сучасних арт-практик. Актуалізується пророчий вираз із Біблії – «у великій мудрості багато печалі; і хто примножує пізнання, примножує скорботу» [9]. У ХХІ столітті бажання людини знайти ненаукові, містичні обґрунтування природних і соціальних явищ має значне поширення як у світському, так і релігійному ареалі. Як відомо, містицизм наявний у всіх релігіях. Містичний досвід часто ґрунтується на аскетизмі й може включати бачення, транс та екстази. Соціальне життя з давніх часів заповнювали містерії – таїнства, які раніше пов'язувалися з таємними ритуалами релігійних обрядів. Містерії були поширені в Давній Греції й у Римі, але в них могли брати участь тільки посвячені особи. Обряди в містеріях в основному зводилися до драматичних уявлень змісту того чи іншого міфу, серед яких страждання, смерть і відродження Діоніса; викрадення Персефони тощо. Містерії найчастіше відбувалися вночі. У сучасних арт-практиках містерії відображають як класичні сюжети, так і постмодерністські мотиви в осмисленні багатьох проблем екзистенції сучасної людини. Містицизм є однією з форм усвідомлення й пошуком способів єднання з вищою дійсністю, сакральним, Богом. Він оснований на безпосередньому досвіді переживання, інтуїції, інсайті або інстинкті.

Повсякденне життя людини також має безліч точок дотику з діяльною містиккою. Поширена в багатьох країнах світу практика ясновидіння, ворожіння, запрошення екстрасенсів, яка прагне виробляти різні містичні явища, а саме: впливати на об'єкти на відстані, зупиняти й викликати життєві процеси одним владним навіюванням, матеріалізувати духовні сутності й дематеріалізувати тілесні – визначає містичну наповненість світоглядного горизонту людини. Людина завжди спрямована до зовнішнього для неї, надособистого сакрального пріоритету й часто ці орієнтації пофарбовані містичними покривалами.

Звернення сучасної людини до нерелігійної містики – ворожіння, окультизму – набуло також значних масштабів. Цьому сприяє комерційна складова функціонування засобів масової інформації, Інтернету, зростання обсягу та впливу реклами. У світоглядних орієнтаціях сучасної людини безгромадське місце і для окультизму – містичного вчення, що визнає існування надприродних (окултичних) сил і можливість спілкування з ними за допомогою ритуалів і магії.

Додатковим фактором життєздатності містики є також довіра значної частини населення до діяльності, що навмисно або помилково імітує науку, але по суті такою не є. Це – псевдонаука, паранаука, квазінаука. Головна відмінність псевдонауки від науки – використання не перевірених практикою й науковими методами помилкових даних і відомостей. Аналіз свідчить, що вони є однією з форм прибуткового бізнесу. Список псевдонаукових тем, які популярні й на сучасному етапі, містить такі напрями: астрологія, хіромантия, знахарство, магія (біла, чорна, сіра), парапсихологія (телепатія, левітація), нейролінгвістичне програмування, нетрадиційна медицина. Звернення до містики та псевдонауки сприяє й кризовий стан сучасного соціуму. Невизначеність, ризикованість, зростання масштабів протестної активності в багатьох регіонах світу, поширення мережевої організації сучасного соціуму, віртуалізація суспільного й індивідуального життя,

зростання індивідуального регулювання життєдіяльності та управління суспільними процесами з боку релігійних інститутів і харизматичних особистостей призводить до актуалізації містичного компонента у світоглядній карті сучасної людини. Посилення містичних фарб у сприйнятті світу й життєвих стратегіях людини зумовлено також ослабленням соціального контролю та державного регулювання суспільного життя, руйнуванням історично сформованих економічних зв'язків; криміналізацією політичних і економічних відносин; процесами національно-територіальної трансформації, правовим нігілізмом; розбуканням, бюрократизацією й корупцією державного апарату; кризою науки, освіти й культури; соціальною міфотворчістю та ідеологічною невизначеністю.

Треба підкреслити, що зміна політичної влади часто призводить до зміни деяких аспектів світоглядних настанов людини. Але сила традицій і сила інерції мислення заперечує таку необхідність. Під впливом пропаганди людина переходить до адаптивних і компенсаторних дій, які б узгодили її світогляд із поточною дійсністю. Цілеспрямований вплив держави на формування світогляду людини виражається у створенні різноманітних програм розвитку суспільства, які, зрештою, направлені на формування в людини певного ставлення і, як наслідок, певної моделі світогляду та соціальної активності. Діяльність держави щодо розширення або звуження спектру прав і свобод людини-громадянина, а також суттєві зміни в соціальних стандартах життя формують відповідні світоглядні настанови.

У хаотичних змінах сучасного суспільства потенційно можливими стають незвичайні комбінації світоглядних елементів, відбувається модифікація норм, моделей соціальної активності, посилюється світоглядний і поведінковий плюралізм.

Підсумовуючи, зазначимо, що у світоглядному комплексі сучасної людини посилюлися прагматичні нотки щодо конструювання власної стратегії життя в умовах обмеження можливостей у задоволенні своїх матеріальних і духовних потреб. Актуалізувалось прагнення людини до безпеки життєдіяльності, посилюється її прагнення досягти простору з розвинутою та безпечною соціальною інфраструктурою. Посилився також інтерес сучасної людини до містичного забарвлення картини світу.

Література

1. Буканова О.В. Етапи еволюції світогляду людини / О.В. Буканова // *Культурологічний вісник : науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряниці*. – Запоріжжя : Просвіта, 2009. – Вип. 23. – С. 201–205.
2. Дмитренко О.А. Світогляд як соціокультурний феномен / О.А. Дмитренко // *Вісник ЛНУ ім. Т.Г. Шевченка*. – 2011. – № 15 (226). – С. 293–300.
3. Наседкіна О. Світоглядні настанови казки: філософська рефлексія / О. Наседкіна // *Гілея: науковий вісник : збірник наукових праць*. – К., 2015. – Вип. 98. – С. 278–283.
4. Самчук З.Ф. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору : [монографія] : у 2 т. / З.Ф. Самчук. – Д. : АРТ-ПРЕС, 2009.
5. Семенюк І.В. Світоглядні настанови як чинник розвитку східно-азіатської соціальності : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 / І.В. Семенюк ; Класичний приватний університет. – Запоріжжя, 2011. – 15 с.
6. Халіман М.А. Світоглядне протистояння: атрибути та форми / М.А. Халіман // *Гілея: науковий вісник*. – 2015. – Вип. 98. – С. 261–265.
7. Фоменко М.В. Світоглядні витоки сучасної есхатологічної свідомості : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.03 / М.В. Фоменко ; Донец. нац. техн. ун-т. – Донецьк, 2007. – 20 с.

8. Зубов В.О. Світоглядні пошуки сучасної людини / В.О. Зубов // *Культурологічний вісник : науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряниці*. – Запоріжжя, 2013. – Вип. 30. – С. 119–123.

9. Жадько В. Соціально-духовні виміри світоглядної свідомості / В. Жадько – Запоріжжя : РА «Тандем», 1997. – 166 с.

10. Біблія на українській мові / переклад Івана Хоменка [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ukrbible.at.ua/>.

Анотація

Зубов В. О., Кривега Л. Д. Соціальна турбулентність як підґрунтя змін у світоглядних настановах сучасної людини. – Стаття.

У статті розглядаються зміни у світоглядних орієнтаціях сучасної людини під впливом соціальної турбулентності. Зазначається, що осмислення новацій у світоглядному горизонті сучасної людини під впливом бурхливих соціальних подій сьогодення набуває все більшої ваги в сучасному філософському дискурсі. У світоглядному комплексі сучасної людини в умовах обмеження можливостей у задоволенні своїх матеріальних і духовних потреб посилюлися прагматичні нотки в конструюванні стратегії життя. Зростання масштабів тероризму актуалізувало прагнення людини до безпеки життєдіяльності, підсилило її прагнення досягти соціального простору з розвинутою й безпечною соціальною інфраструктурою. Посилився інтерес у сучасної людини й до містичного забарвлення світоглядної картини світу.

Ключові слова: людина, світогляд, соціальна турбулентність, суспільство, криза.

Аннотация

Зубов В. А., Кривега Л. Д. Социальная турбулентность как основа изменений в мировоззренческих установках современного человека. – Стаття.

В статье рассматриваются изменения в мировоззренческих ориентациях современного человека под влиянием социальной турбулентности. Отмечается, что осмысление новаций в мировоззренческом горизонте современного человека под влиянием бурных социальных событий приобретает все большее внимание в современном философском дискурсе. В мировоззренческом комплексе современного человека в условиях ограничения возможностей в удовлетворении своих материальных и духовных потребностей усилились прагматические нотки в конструировании стратегии жизни. Рост масштабов терроризма актуализировал стремление человека к безопасности жизнедеятельности, усилил его стремление достичь социального пространства с развитой и безопасной социальной инфраструктурой. Усилился интерес у современного человека и к мистической окраске мировоззренческой картины мира.

Ключевые слова: человек, мировоззрение, социальная турбулентность, общество, кризис.

Summary

Zubov V. O., Krivega L. D. Social turbulence as the basis of changes in the world outlook of modern man. – Article.

The article examines changes in the ideological orientations of modern man under the influence of social turbulence. It is noted that the understanding of innovations in the world outlook horizon of modern man under the influence of turbulent social events gaining attention in the contemporary philosophical discourse. The author believes that the complex worldview of modern man with limited capacity to meet their material and spiritual needs increased the pragmatic tone in the design of strategies of life. The rise of terrorism actualized human desire for life safety, stressed his desire to reach the social space with a developed and secure social infrastructure. Increased interest in modern man and the mystical world view color picture of the world.

Key words: man, world, social turbulence, society, crisis.

УДК 316.334.2

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

СОЦІАЛЬНИЙ КАПІТАЛ У ПОСТКАПІТАЛІСТИЧНИХ СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИНАХ

Актуальність дослідження зумовлюється недостатньою розробленістю цієї проблеми в соціально-філософській думці та потребує нового осмислення. У зв'язку з цим виникає необхідність у виявленні специфіки соціального капіталу в посткапіталістичних суспільних відносинах.

Дослідження соціального капіталу на сьогодні набуло широкої популярності в наукових колах, оскільки він є умовою розвитку не лише економічної сфери, а й політичної та соціальної. Соціальний капітал є досить складним феноменом, від якого залежать темпи економічного зростання країни, розвиток демократичних цінностей і норм, діючих мереж людських взаємовідносин так чи інакше інституційно оформлених зв'язків, які характеризуються наявністю визнання, довіри, рейтингу, статусу тощо. Нарощується соціальний капітал із розвитком громадянського суспільства, коли довіра до суспільних інституцій збільшується. Як відомо, у практичній площині найбільш високий рівень громадянського суспільства, а отже, і соціального капіталу спостерігається в таких країнах, як Австралія, Нідерланди, Канада, Данія, Фінляндія, Великобританія, США, Норвегія, Швейцарія, а особливо Швеція. Це країни з високим економічним розвитком, із розвинутим інституціональним середовищем, високим рівнем довіри до влади (президента, кабінету міністрів, політичних партій, поліції, судів, органів місцевого самоврядування, громадських організацій, ЗМІ, церкви, армії), значним обсягом ВВП на душу населення, реальним «діалогом» між владою та громадянами, політичною стабільністю, соціальною безпекою, тривалою історією розвитку громадянства. Відтак соціальний капітал створюється в результаті дії всієї системи суспільних зв'язків, характеризує сукупне суспільне благо.

Базові теоретичні підходи до визначення поняття «соціального капіталу», його сутності, структури, основних компонентів подано в концепціях західних мислителів: П. Бурд'є, Дж. Коулмана, Р. Патнема, Ф. Фукуями, Г. Беккера, У. Бейкера, Р. Берта, А. Поргеса, А. Селігмена й ін. Соціальний капітал як нематеріальний актив, що сприяє розвитку та вирішенню економічних, політичних і соціальних проблем, досить детально досліджується у працях російських і вітчизняних науковців: А. Котаркова, А. Ланцмана, Д. Меркулова, В. Радаєва, А. Татарки, Н. Лебедева, Є. Грیشнової, М. Дороніної, Ю. Зайцева, О. Турецького, Ю. Савко, М. Лесечка, А. Колодій, О. Сидорчука, А. Нечипуренка, П. Штомпки, Є. Головахи, Н. Костенко, С. Макеєва.

Метою статті є філософський аналіз феномена соціального капіталу в посткапіталістичних суспільних відносинах, що розглядається автором як специфічний виробничий ресурс, зумовлений розвитком розширеного виробництва, який ґрунтується на морально-етичних імперативах довіри, надійності, підтримки, солідарності й взаємодопомоги.

Теоретико-концептуальним підґрунтям досліджень соціального капіталу постали соціально-економічні та соціологічні теорії. Витоки теорії соціального капіталу зазвичай убачають у класичному політекономічному вченні, зокрема в теорії капіталу як основному виробничому ресурсі в царині економічної діяльності (А. Сміт, Д. Рікардо, В. Петті, Л. фон Мізес). Відомий шотландський економіст, філософ та етик А. Сміт виглумачує капітал, по-перше, як вартість, що приносить прибуток, а по-друге, як запас засобів виробництва. Щодо засобів виробництва, то, за А. Смітом, вони діляться на основний і оборотний капітал. При чому, на глибоке переконання розробника класичної політекономії, накопичення капіталу є найважливішим джерелом збага-

чення нації, а її основним чинником – заощадливість. На думку, представників класичної політичної економії капіталу притаманна низка найістотніших властивостей. Він виступає як *обмежений ресурс* і водночас як *здатність до накопичення*, отже, цей ресурс не тільки зберігається, а й поповнюється. Капітал як *господарський ресурс* володіє *певною ліквідністю*, тобто може безпосередньо або опосередковано, незалежно від своїх предметних форм, перетворюватися в грошову форму. Постаючи *динамічним ресурсом*, капітал є спроможним до постійної зміни власних форм, що в економічній теорії має назву *конвертації*. Більше того, він відтворюється саме завдяки зміні власних форм, їхньому взаємному перетворенню. Як *самозростаюча вартість* капітал у процесі свого обігу не лише відтворює свою вартість, а й приносить «*додану вартість*» або прибуток. Усі вище зазначені базові властивості капіталу пізніше в тій чи іншій формі набувають додаткових трактувань у контексті феномена соціального капіталу.

Свій подальший розвиток поняття «капітал» отримує в діяльності відомого німецького економіста К. Маркса. Загалом К. Маркс визначає капітал як приріст або надлишок над початковою вартістю. До того ж він розглядається ним як створений людиною ресурс, що задовольняє її потреби, і внаслідок впливу певних процесів може трансформуватися з однієї форми в іншу (грошовий капітал перетворюється на виробничий, останній на товарний, який знову набуває грошової форми). За К. Марксом, капітал є не постійною величиною, частиною суспільного багатства, постійно змінюється, залежно від того чи іншого розподілу доданої вартості, на дохід і додатковий капітал. Однак класик політекономії зауважує, що «володіння грошима, машинами та іншими життєвими засобами виробництва не робить людину капіталістом, якщо відсутня інша людина ... капітал не річ, а суспільне відношення між людьми, опосередковане речами» [3, с. 775].

Уважається, що К. Маркс заклав потужний ідейно-теоретичний фундамент для створення концепції соціального капіталу, оскільки пізніше, у другій половині ХХ ст. капітал вийде за власні економічні межі, відірветься від вартісної основи в її безпосередньому економічному сенсі, зможе набувати не тільки уречевлених, а й інкорпорованих форм, утілюватися в окремих людях і стосунках між ними.

Найважливішою передумовою поширення терміна «соціальний капітал» є соціологічні теорії Е. Дюркгейма та М. Вебера. Як відомо, вагомим положенням соціологічної концепції французького соціолога Е. Дюркгейма є *ідея соціальної солідарності*, яку покладено в основу аналізу зв'язків і об'єднань. Соціолог розглядає суспільство як сферу солідарності, згуртованості, обопільної згоди. Спеціалізація праці, що зростає, розподіл виробничих ролей змушують людей обмінюватися своєю діяльністю та її продуктами, а це породжує свідому чи неусвідомлену взаємозалежність. У процесі еволюції людського суспільства відбувається перехід від суспільств із механічною солідарністю до суспільств із органічною солідарністю. Солідарність є вищим моральним принципом і такою цінністю в суспільстві, поза якою успішна та прибуткова економічна діяльність є сумнівною.

Німецький соціолог М. Вебер змінює уявлення про суспільство як цілісний організм на розуміння його як атомізований соціум, що складається із *соціальних дій* індивідів. Сенс людської діяльності й сутність особистості людини розкривається через *цілераціональну дію*, яка визначається очікуванням певної поведінки інших людей і використанням цього очікування як засобу для досягнення раціональ-

но-регульованих цілей з метою досягнення успіху в житті. Соціальна дія завжди є осмисленою й пов'язана із «суб'єктивно передбачуваним смыслом». Отже, людська поведінка має певний суб'єктивний зміст для її суб'єкта, орієнтована на інших суб'єктів і *взаємодію* з ними. Відтак вище окреслені теорії основний акцент роблять на соціальних зв'язках, взаємодіях, які є джерелом розвитку та функціонування суспільного виробництва.

Уперше термін «соціальний капітал» буде використаний у 20-х рр. ХХ ст. в системі освіти. Авторство цього поняття приписують американському освітянинуві Л.Дж. Ганіфану, який у 1916 р. написав працю «Сільська школа як центр общини». У цій роботі розглядається сільська школа як загальний освітній соціальний центр. Зазначається, що в процесі соціальної взаємодії між членами освітнього осередку акумулюється соціальний капітал, який задовольняє їхні соціальні потреби та спонукає до суттєвого покращення умов життя всього суспільства. Для розкриття сутності «соціального капіталу» Л.Дж. Ганіфан використовує такі категорії: «доброзичливість», «співчуття», «добра воля», «взаємна допомога», «дружні стосунки», «спілкування». Однак на той час цій дефініції не надали належної уваги в наукових колах, унаслідок чого вона втратила свою значимість аж до 60–70-х рр. ХХ ст.

Уперше системний аналіз соціального капіталу як синтезу його економічних, соціальних і культурних аспектів буде здійснено французьким соціальним філософом та соціологом П. Бурдьє. Він виокремлює три основні форми капіталу: *економічний капітал*, який безпосередньо конвертується в гроші та інституалізується у формі прав власності; *культурний капітал*, який конвертується в економічний капітал і інституалізується у формі освітніх кваліфікацій; *соціальний капітал*, що утворюється соціальними зобов'язаннями-зв'язками (від англ. connections), який за певних умов конвертується в економічний капітал, а також інституалізується у формі аристократичного титулу. На думку французького соціолога, людина водночас існує в кількох соціальних просторах: політичному, економічному, культурному, науковому, що суперечить усталеному в марксизмі зведенню людської життєдіяльності виключно до економічної площини, а соціальної структури – до антагонізму двох класів: найманих працівників і власників на засоби виробництва.

Натомість П. Бурдьє застосовує поняття «соціальний капітал» з метою окреслення соціальних зв'язків, які формуються під час взаємодії індивідів і можуть бути реальним та потенційним ресурсом для отримання прибутку. Ураховуючи класичне розуміння соціального капіталу, він поділяє думку щодо його спадковості. До соціального капіталу дослідник зараховує й манери в сенсі здатності до самоконтролю, культуру мовлення, бездоганну поведінку тощо, оскільки, на його переконання, володіння мистецтвом комільфо свідчить про причетність до більш або менш престижної статусної групи. Оскільки соціальний капітал виробляється й функціонує в суспільстві, П. Бурдьє вважає його *груповим ресурсом, механізмом досягнення групової солідарності*.

Французький дослідник не схильний розглядати соціальний капітал у контексті його виняткової важливості в отриманні економічних вигод, натомість наголошує на безпосередньому взаємозв'язку між рівнями економічного розвитку й соціальним капіталом у суспільстві. При цьому визнає той факт, що наявність його дає суб'єктам економічної діяльності змогу отримати прямий доступ до економічних ресурсів та інтегруватися у відповідні інститути.

Значний внесок у розробку концепту соціального капіталу належить американському економістові й соціологу Дж. Коулману. За його власним висловом, він спробує «в соціальну теорію запровадити концепцію соціального капіталу поряд із концепціями фінансового, фізичного та людського капіталів, але ґрунтуючись на відносинах між людьми. Це частина теоретичної стратегії, яка включає використання парадигми раціональної поведінки, але без урахування значної кількості дрібних елементів, позбавле-

них соціальних відносин» [2, с. 138]. Отже, використавши економічні принципи раціональної поведінки для аналізу соціальних систем, Дж. Коулман визнає, по-перше, *продуктивність соціального капіталу*, адже останній сприяє досягненню певних цілей; по-друге, *соціальний капітал здатен полегшувати виробничу діяльність*, група, у середині якої існує цілковита надійність і абсолютна довіра, спроможна здійснити значно більше, порівняно з групою, яка не володіє такими властивостями; по-третє, *соціальний капітал слугує ресурсом для людини*, завдяки йому створюються необхідні умови для спрощення трансакцій на ринку.

На відміну від фізичного та людського капіталів, соціальний капітал найменш помітний. Якщо *фізичний капітал* утілений у матеріальних формах, *людський капітал* має вияв у навичках і знаннях, набутих людиною, то *соціальний капітал* існує лише у взаємовідносинах індивідів. Відмінність між соціальним, фізичним і людським капіталом криється в такому: два останні не відчувають дефіциту інвестування. Натомість сутність соціального капіталу полягає у вираженні його як суспільного блага: особи – «актори», які створюють його, зазвичай отримують від нього лише незначну частку.

Резонансною в дослідженні соціального капіталу стала робота відомого американського політолога та соціолога Р. Патнема «Боулінг із самим собою: крах і відродження американського суспільства» (2000). У зазначеній праці політичний діяч фіксує факт зменшення ролі соціального капіталу в США за останню чверть ХХ ст. Зокрема, автор підкреслює, що впродовж кількох останніх десятиліть американці демонструють стабільність у своєму небажанні брати участь як у будь-яких суспільних об'єднаннях (громадських організаціях, добровільних асоціаціях, клубах за інтересами тощо), так і у спільних справах (родинних, сусідських, батьківських, товариських). Усе це створює «сприятливий ґрунт» для прогресу соціальної ізоляції, руйнації соціальних зв'язків, дезінтеграції американського суспільства.

Дослідник сформулював низку положень, які справедливо зараховують до здобутків сучасної теорії соціального капіталу. Зокрема, соціальний капітал тлумачиться ним як ресурс, виникнення якого є результатом зв'язків між людьми, що ґрунтуються на *нормах і довірі*. Останні є саме тими елементами організації соціуму, які сприяють координації й співпраці людей, націлених на отримання взаємовигоди. Р. Патнем вважає, що соціальний капітал має місце лише в «мережах громадських зобов'язань», які мають переважно «горизонтальний характер» і сприяють подоланню «соціальних бар'єрів». Науковець наголошує, що чим вища щільність таких мереж у суспільстві, тим сприятливіші умови для формування «ефективного та відповідального демократичного режиму».

Американський політолог переконаний у тому, що найбільших успіхів досягає таке суспільство, у якому соціальний капітал успадковується у вигляді норм взаємності й структур громадянської залученості. Інакше кажучи, стверджується безпосередній зв'язок між соціальним капіталом і модернізацією. Основані на взаємній довірі норми та структури є водночас і результатом модернізації, і запорукою успішного існування. Соціальний капітал – це надбання цивілізованого, модернізованого соціуму. Накопичення соціального капіталу в суспільстві зумовлює стійкість і ефективність демократичної організації в найважливіших сферах життєдіяльності. Науковець заперечує наявність соціального капіталу в традиційних і немодерних співтовариствах, оскільки тип соціальних зв'язків, що домінує в них, перешкоджає процесу його становлення.

Американський філософ, політолог і футуролог Ф. Фукуяма, як і Р. Патнем, у своїй праці «Довіра. Соціальні чесноти та шлях до розквіту» (1996) констатує факт занепаду соціалізованого американського суспільства. Останніми роками США переживають спад у накопиченні й відновленні соціального капіталу. Останній тлумачиться вченим як *«певний потенціал суспільства або його частини, що вини-*

кає як *результат наявності довіри між його членами*» [4, с. 52]. Соціальний капітал створюється та передається засобом культурних механізмів (релігія, традиції, звичаї). «Соціальний капітал ..., на відміну від інших форм людського капіталу, неможливо отримати як віддачу від того чи іншого раціонального внеску ..., набуття соціального капіталу вимагає адаптації до моральних норм певного співтовариства й засвоєння в його межах таких чеснот, як відданість, чесність і надійність» [4, с. 55].

Соціальний капітал є результатом багатьох складових: колективної діяльності індивідів, а не окремої людини; пріоритету суспільних чеснот над індивідуальними. Спираючись на те, що він є наслідком довіри між членами спільноти, Ф. Фукуяма зазначає про його істотний вплив на економічний розвиток суспільства. Довіра символізує «*очікування, яке виникає в членів спільноти, стосовно того, що інші його члени будуть поводитися більш чи менш передбачувано, чесно й із розумінням потреб оточення, згідно з деякими спільними нормами*» [4, с. 52].

Відтак взаємна довіра як спільність норм і цінностей має свою значну та доволі конкретну економічну величину. Цю позицію американський філософ пояснює так: високий рівень довіри між співробітниками компанії зменшує видатки виробництва, тоді як відсутність довіри між ними провокує появу «юридичного апарату» – заміни довіри, що призводить до збільшення «операційних видатків». Натомість, як зазначає науковець, недовіра, поширена в суспільстві, накладає на всю його економічну діяльність щось на кшталт додаткового мита, яке суспільствам із високим рівнем довіри сплачувати не доводиться. Соціальний капітал сприяє появі різноманітних форм організацій, від потужних корпорацій до дрібних компаній. Достаток соціального капіталу дає змогу швидше засвоювати нові організаційні форми, потреба в яких виникає з розвитком технології та ринків; нестача, навпаки, сповільнює таке засвоєння.

Фактично Ф. Фукуяма порушив питання про культурний вимір економічного життя й тим самим піддав сумніву безумовність «першого принципу науки економіки», згідно з яким рушійною силою кожного суб'єкта визнається виключно егоїстичний інтерес. Стверджуючи, що найбільша економічна ефективність не обов'язково досягається раціональними та егоїстично налаштованими індивідами, дослідник тим самим викрив «уразливі місця» неокласичної економіки. Науковець не відкидає ані егоїстичність людини, ані її раціональність, засобом якої досягається максимальна користь. Проте він наголошує на моральнісному боці людини, котрий «змушує відчувати зобов'язання перед собою подібними, бік, який часто конфліктує з її егоїстичним інстинктом» [4, с. 78].

Американський соціолог наголошує на нерівномірності в розподілі соціального капіталу серед різних суспільств. Деякі з них демонструють більшу схильність до об'єднання, інші – меншу, крім того різні суспільства надають перевагу різним формам асоціацій. Зокрема, є суспільства, для яких провідним інструментом інтеграції є сімейно-родинні зв'язки, для інших – добровільні асоціації неродинних зв'язків. Існують й індивідуалістичні суспільства, які майже не здатні до об'єднання. У подібних соціумах, зауважує філософ, слабкими є і сім'я, і добровільні об'єднання, при цьому значну міцність і згуртованість демонструють злочинні угруповання. Такими суспільствами, на думку дослідника, вирізняються Росія та деякі інші посткомуністичні країни. Крім цього, Ф. Фукуяма виокремлює суспільства з низьким і високим ступенем довіри. До перших він зараховує так звані «фамілістичні» суспільства Китаю, Південної Кореї, Італії, Франції та деяких інших. Спільним для них є ускладнений процес створення корпоративного бізнесу, базовою одиницею економічної організації є сім'я. Суспільствами з природною схильністю до суспільної поведінки й високим ступенем довіри Ф. Фукуяма вважає Японію, Німеччину та США. Саме в цих країнах суспільства є найбільш забезпеченими у світі. Об'єднує соціуми цих країн таке: розгалужена мережа проміжних

форм об'єднань; незначний ступінь державного втручання в економічну сферу; наявність великих і потужних компаній, котрі основані не на родинних зв'язках.

Отже, Ф. Фукуяма звертає увагу на те, що в економічній діяльності – важливій складовій соціального життя – функціонують різноманітні норми, правила, морально-етичні зобов'язання й інші «суспільні навички» людини, які, зрештою, і становлять соціальне життя. «Добробут країни, – наголошує дослідник, – а також її змагальна спроможність на фоні інших країн визначається однією універсальною культурною характеристикою – притаманним її суспільству рівнем довіри» [4, с. 20–21].

Відтак провідні західні дослідники – П. Бурдье, Дж. Коулмен, Р. Патнем і Ф. Фукуяма – у сфері дослідження соціального капіталу схильні визначати його в системі потрібної єдності: у сукупності норм поведінки, довіри та мережевої діяльності.

Натомість концепція соціального капіталу на сьогодні є досить дискусійною в межах сучасних соціальних теорій. Поява протягом останніх кількох десятиліть нових форм капіталу, як-то: фізичний, людський, культурний, символічний і, безумовно, соціальний тощо – є свідченням того, що в межах пізнього капіталізму триває процес розгортання *новітніх суспільних відносин*, котрі, як відзначає сучасний учений-економіст О. Бузгалін, «не вписуються в «класику» капіталізму» і тих теорій, для яких він є висхідним. Ці відносини за своїм змістом не є капіталом, вони «лише створюють симулякри капіталу, перетворені форми базових соціальних в посткапіталістичних відносин» [1, с. 30–31], оскільки в соціальному капіталі відсутня сутність капіталістичних відносин, а виробництво «соціального капіталу» не є капіталістичним виробництвом. Відтак капіталістичні відносини є не лише процесом самозбільшення вартості (адекватно всезагальною формою якої є гроші), а й процесом взаємодії особисто вільного та найманого працівника, який не має капіталу, із власником капіталу.

Наголошуючи на некоректності, а подекуди й абсурдності застосування терміна «капітал» до соціальних відносин, що мають неринкову природу й зв'язки між людьми, О. Бузгалін разом із тим указує на деякі моменти, що можуть розглядатися «як нібито капітал», «нехай лише удаваний». Отже, в умовах сучасної економіки відносини солідарності, добровільного асоціювання громадян тощо, так звані посткапіталістичні (постринкові) відносини у своїй сукупності можна розглядати як один із засобів для збільшення прибутку та як мультиплікатор процесу накопичення капіталу. Винятком, за О. Бузгаліном, є «базові соціальні зв'язки», наприклад, сім'я, яка не є дотичною ні до постринкових, ні до капіталістичних відносин. Такі соціальні зв'язки «у своїй більшості належать до неекономічних сфер життя суспільства й лише абсорбуються (підпорядковуються) ринком або капіталом» [1, с. 17]. Належність феномена довіри до соціального капіталу економіст вважає не випадковою. Довіра, безумовно, є моральнісним гарантом дотримання контрактів і ринкових зобов'язань, утім вона має не лише ринковий зміст. Саме тому, що довіра є «загальногуманістичною нормою», її можна зарахувати до соціального капіталу.

Специфічними засадами соціального капіталу, згідно з цим дослідником, є посткапіталістичні відносини, які, окрім усього іншого, дають змогу «компенсувати провали не лише ринку, а й держави». У свою чергу, окреслений капітал до певної міри надає можливість «знімати, у гегельському сенсі, ключові антагонізми ринку та капіталу – егоїзм, конкуренцію, протистояння найманої праці й капіталу та інші форми відчуження, сприяючи кооперації й стійкості суспільних зв'язків» [1, с. 32]. Отже, ставлення до соціального капіталу більшості науковців в аспекті посткапіталістичних відносин досить скептичне.

Підводячи підсумки, варто зазначити, що, починаючи з 80–90-х рр. ХХ ст. по перше десятиліття ХХІ ст., соціальний капітал усе частіше розглядається як самостійна

та цілісна концепція, що є досить популярною в міждисциплінарних теоріях. Примітно, що всі позитивні зміни, переваги й нові можливості в людському розвитку, зумовлені соціальним капіталом, є прогресивним виявом фактично некапіталістичних відносин (довіра, соціальні зв'язки, традиції, норми, цінності). При цьому сучасні суспільства не втратили свого «капіталістичного» характеру, тобто капіталістична система «не канула в Лету». Нові соціальні процеси та явища впливають на трансформацію, модифікацію цих відносин, створюючи потужні передумови й імпульси для переходу до іншої, посткапіталістичної, системи. Соціальний капітал як нематеріальний актив, феномен, відтворений динамікою соціальної інтеграції, нівелює неокласичний підхід до суспільства як до простої суми індивідів з одночасним піднесенням людини, яка зведена неокласиками до знеособленого чинника виробництва, людини-споживача, котра має на меті лише власну користь. Соціальний капітал є тим своєрідним ресурсом, котрий уможливує ситуацію вільного, без зовнішнього тиску, вибору людиною.

Література

1. Бузгалін А.В. «Соціальний капітал» як превратна форма генезису посткапіталістических відносин / А.В. Бузгалін // Альтернативи. – 2010. – № 4. – С. 4–32.
2. Коулман Дж. Капітал соціальний і людський / Дж. Коулман // ОНС: Общественные науки и современность. – 2001. – № 3. – С. 121–139.
3. Маркс К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Гос. издат. полит. л-ры, 1955–1981. – Т. 23. – 1960. – 907 с.
4. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. Д. Павловой, В. Кирющенко, М. Колопотина. – М. : ООО «Издательство АСТ» : ЗАО НИП «Ермак», 2004. – 730 с.

Анотація

Ищенко О. М. Соціальний капітал у посткапіталістичних суспільних відносинах. – Стаття.

У статті досить детально аналізується концепція соціального капіталу. Під час дослідження автор послуговується теоретичними та практичними опрацюваннями відомих західних мислителів ХХ ст. – П. Бурдьє, Дж. Коулмена, Р. Патнема й Ф. Фукуями. Найчастіше соціальний капітал зводять до феномена довіри, а також до некомерційних зв'язків і контактів різного роду – сімейних, дружніх, релігійних, суспільних аж до членства в добровільних організаціях, структурах громадянського суспільства. У посткапіталізмі соціальний капітал розглядається як некомерційний (неринковий) соціальний зв'язок індивідів. Специфічною основою соціального капіталу є посткапіталістичні суспільні відносини (солідарність, взаємодопомога, партнерство, добровільна діяльність). Ці відносини в більшо-

сті своїй дають змогу компенсувати провали не лише ринку, а й держави. Отже, позаринкові за своєю природою відносини та зв'язки людей є засобом для збільшення прибутку й одним із мультиплікаторів процесу накопичення капіталу.

Ключові слова: капітал, соціальний капітал, довіра, посткапіталістичні суспільні відносини.

Аннотация

Ищенко Е. Н. Социальный капитал в посткапиталистических общественных отношениях. – Статья.

В статье очень детально анализируется концепция социального капитала. При исследовании автор пользуется теоретическими и практическими проработками известных западных мыслителей ХХ ст. – П. Бурдьё, Дж. Коулмена, Р. Патнема и Ф. Фукуямы. Чаще всего социальный капитал сводят к феномену доверия, а также к некоммерческим связям и контактам разного рода – семейным, дружественным, религиозным, общественным вплоть до членства в добровольных организациях, структурах гражданского общества. У посткапитализма социальный капитал рассматривается как некоммерческая (нерыночная) социальная связь индивидов. Специфическим основанием социального капитала являются посткапиталистические общественные отношения (солідарность, взаимопомощь, партнерство, добровольная деятельность). Данные отношения в большинстве своем позволяют компенсировать провалы не только рынка, но и государства. Таким образом, вне рыночные по своей природе отношения и связи людей выступают средством для увеличения прибыли и одним из мультипликаторов процесса накопления капитала.

Ключевые слова: капитал, социальный капитал, доверие, посткапиталистические общественные отношения.

Summary

Ishchenko O. M. A social capital is in post-capitalist public relations. – Article.

In the article conception of social capital is analysed very in detail. At research an author uses the theoretical and practical working of well-known western thinkers of XX of item – P. Bourdieu, J. Coleman, R. Putnam and F. Fukuyama. Mostly a social capital is taken to the phenomenon trust, and also to noncommercial connections and contacts of different family domestic, friendly, religious, public up to membership in voluntarily organizations, structures of civil society. At postcapitalism a social capital is examined as noncommercial (unmarket) social connection of individuals. The specific founding of social capital are post-capitalist public relations (solidarity, mutual help, partnership, voluntarily activity). These relations in most allow to compensate the failures of not only market but also state. Thus, outside market on the nature relations and connections of people come forward means for the increase of profit and one of cartoonists of process of stock accumulation.

Key words: capital, social capital, trust, post-capitalist public relations.

УДК 008.001.76:[001.5+130.2]

К. М. Кириленко
кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри філософії

Київського національного університету культури і мистецтв

СИНЕРГЕТИЧНИЙ ПІДХІД ЯК СВИТОГЛЯДНО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП ВИВЧЕННЯ Й ФОРМУВАННЯ ІННОВАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

Синергетика – досить нова галузь наукових досліджень, яка виникла в другій половині ХХ ст. Її засновником по праву вважають Германа Хакена, з 1960 р. професора Інституту теоретичної фізики в Штутгарті, він увів це поняття в 1977 р. у своїй книзі «Синергетика» [6] (етимологічно слово «синергетика» походить від грец. $\Sigma\nu\nu$ – «сумісність, спільність» і $\epsilon\rho\omega\nu$ – «дія», автором терміна є американський дизайнер і винахідник Річард Бакмінстер). Головним завданням синергетики є пізнання загальних закономірностей і принципів, що лежать в основі процесів самоорганізації в найрізноманітніших системах: фізичних, хімічних, біологічних, технічних, економічних, соціальних тощо. Якщо спочатку говорили про синергетичні принципи в природничих науках, то нині все частіше дослідники демонструють продуктивність застосування цих ідей у гуманітарних науках з метою більш адекватного вивчення предмета пізнання цих наук, який динамічно змінюється в сучасну епоху.

Під терміном «інноваційна культура» більшість науковців розуміє не просто всебічне застосування нововведень у найрізноманітніших сферах, а особливу форму сучасної культури, яка пошла внаслідок трансформації інноваційного суспільства в напрямі до інформаційного та постіндустріального, а також у зв'язку з особливою роллю, яку в ній відіграють інновації; терміном «інноваційна культура» позначають також певний методологічний підхід, що сформувався в контексті продукування й упровадження інновацій, певний стиль життя сучасної людини; людини, яка постійно потребує все нових і нових інновацій. Визначень інноваційної культури в науковому обігу є досить багато. Утім важливішим за визначення сутності терміна є розуміння світоглядних принципів, на яких постає інноваційна культура, застосування яких є ключем до усвідомлення сутності тих процесів, що в ній відбуваються, і шляхом стимулювання цього процесу. Подібні дослідження є актуальними, але, на жаль, практично відсутніми.

Така постановка проблеми про співвіднесення понять «синергетика» й «інноваційна культура», що виникає синхронно як у лоні досліджень із синергетики (їхні автори, як правило, еволюціонують від пошуків у галузі природничих наук до досліджень гуманітарної сфери), так і в соціокультурному дискурсі (культурологи, як теоретики, так і практики, усе більше цікавляться вивченням інновацій, зокрема не лише технологічним і практичним аспектами їх здійснення, а методологічною основою, яка могла б стимулювати інноваційний пошук і його творчо-креативний потенціал), є **вкрай важливим як теоретичним напрямом дослідження, так і практичним завданням**: сучасність потребує результативних пошуків нових змістів і нових творчих ідей, здатних подолати як світоглядну кризу, так і кризу економічну, наблизити сучасну людину до розв'язання глобальних проблем. Сучасна глобальна криза чи не насамперед зумовлена тим, що до цих пір не подолано спадок класичної методології, а принципи «нелінійного мислення» ще не отримали адекватного застосування в різних галузях наукового знання.

Мега статті – з'ясування головних положень синергетики й обґрунтування того, що її принципи є шляхом до розуміння сутності інноваційних процесів (які, у свою чергу, є стрижнем сучасної культури), до усвідомлення принципів інноваційної культури, є інструментом формування її інноваційних артефактів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій із цієї теми засвідчує, що ідеї синергетики висвітлені в працях О.А. Самарського й С.П. Курдюмова, М.В. Волькенштейна й Д.С. Чернавського, Г.Г. Малинецького, С.П. Капіци, П.В. Турчина [1]. Показово, що ці науковці є докторами фізико-математичних наук, але ідеї синергетики, які вони досліджують, екстраполюються ними ж у соціокультурний контекст. Серед гуманітаріїв, котрі відстоюють ідеї синергетики, варто, серед інших, згадати Л.Й. Бородкіна, А.В. Коротаєва, А.П. Назаретяна. Світоглядно-філософське осмислення синергетичних ідей здійснене в працях І.С. Добронравової, соціального контекст із погляду синергетики висвітлюють Л.Д. Бевенко, М.О. Нестерова, М.А. Ожеван. Особливе місце в контексті вивчення зазначеної в статті проблеми посідає фундаментальний доробок українського науковця А.В. Світзінського, зокрема його праця «Синергетична концепція культури» [5].

Науковою базою синергетики стали дослідження з галузі теоретичної фізики, термодинаміки, статистичної фізики, математичного моделювання, штучного інтелекту, біофізики, а також тензорного аналізу, «теорії особливостей» (Пуанкаре, Андронов, Уїтні) і «теорії катастроф» (Том, Зіман, Арнольд). Ключовими термінами, що використовуються в цих теоріях, є такі: «біфуркація» – процес якісної перебудови й розгалуження еволюційних паттернів системи; «катастрофи» – стрибкоподібні зміни властивостей системи, які виникають на фоні плавної зміни параметрів; «аттрактор» – «притягуючий» стан, у якому за рахунок негативних зворотних зв'язків пригнічуються малі збурення.

У природничих науках існує кілька синергетичних шкіл. Одну з них, яку називають школою нелінійної оптики, квантової механіки та статистичної фізики, очолює вже згаданий Герман Хакен [2]. Науковий доробок її представників є досить вражаючим – близько 70 томів наукових праць. Інша школа представлена Іллею Пригожином, цю школу називають Брюссельською школою (фізико-хімічною та математично-фізичною). Її представники надають перевагу терміну «теорія дисипативних структур», що використовується як альтернатива терміна «синергетика».

Стаття присвячується проблемам, які раніше не розглядалися, а саме: застосування ідей синергетики до розуміння інноваційної культури, пошуку дієвого наукового інструментарію для вивчення глибинної сутності інноваційної культури з метою формування інноваційного простору у сфері культури, стимулювання інноваційних процесів у ній.

Базовим контентом синергетики є вивчення динаміки незворотних процесів будь-якої етиології та самоорганізації найрізноманітніших систем. Культура також може бути представлена як система, та ще й така, що має принципово нелінійний характер. Під самоорганізацією розуміються процеси виникнення макроскопічно впорядкованих просторово-часових структур у складних нелінійних системах, що далекі від стану рівноваги, бо знаходяться поряд із критичними точками – точками біфуркації, біля яких поведінка системи стає нестійкою, вона може змінювати свій стан. Синергетика будуватиме картину світу, яка принципово відрізняється від класичної квантальної, так і від неklasичної квантово-релятивістської. Згідно з її баченням, світ існує не як конструкція з елементарних частинок чи матерії, а як сукупність різних нелінійних про-

цесів. Картина світу постає інтегральною, але при цьому плуралістичною [5].

Згідно з ідеями синергетики, бачення світу реальних речей і подій не є строго детермінованим. Закони природи, сформульовані в межах класичної науки, утілюють визначеність. Реальний же Всесвіт мало схожий на цей образ. Для нього характерні стохастичність, нелінійність, невизначеність, незворотність. Такий світ називають нелінійним. У нелінійному Всесвіті закони природи фіксують не «визначеність», а «можливість», «імовірність». Випадковості в цьому Всесвіті відіграють фундаментальну роль, а його найбільш характерною особливістю є процеси самоорганізації, у яких і сам хаос відіграє конструктивну роль. Базовими принципами нелінійного образу світу є такі: «принцип відкритості» (коли система має можливість як притоку, так і витоку речовини, енергії й інформації), «принцип нелінійності» – «принцип когерентності», тобто узгодженості протікання складних процесів.

Спираючись на ці принципи, розрізняють основні характерні властивості світу, який підкоряється нелінійним закономірностям:

1. Необоротність еволюційних процесів, що мають нелінійний характер.

2. Біфуркаційний характер еволюції. Принципова відмінна особливість розвитку нелінійних систем – чергування періодів щодо монотонного саморуку в режимі аттракції й зон біфуркації, де система втрачає стійкість стосовно малих збурень. У результаті за зоною біфуркації відкривається діапазон альтернативних еволюційних сценаріїв. Це означає перехід від жорсткого лапласівського принципу детермінізму до біфуркаційного ймовірнісного принципу причинно-наслідкових зв'язків.

3. Динамізм структури систем, що розвиваються самі по собі. Існує два типи кризи еволюційної системи – структурний і системний. У першому випадку після зони біфуркації така система може зберегти стійкість за рахунок перебудови своєї структури, у другому – переходить на якісно новий рівень.

4. Нове трактування (розуміння) майбутнього. До зони біфуркації примикає спектр альтернативних віртуальних сценаріїв еволюції, а отже, паттерни прийдешнього існують уже сьогодні, майбутнє виявляє вплив на процес, що протікає, цей висновок повністю протилежний класичному.

Нелінійна наука веде до еволюційної синергетичної парадигми [6]. Ця парадигма означає, по-перше, відмову від базових постулатів класичних наук: принципів існування абсолютної достовірної істини й абсолютно достовірного знання; принципу класичної причинності; редукціонізму; концепції лінійності; гіпотези апостеріорності, тобто набуття знань виключно на основі минулого досвіду; по-друге, прийняття синергетичних принципів конструювання картини світу, основними з яких є такі:

1. Принцип становлення: головна (основна) форма буття – не спокій, а рух, становлення. Еволюційний процес має два «полюси»: один – хаос і порядок; другий – деконструкція.

2. Принцип складності: можливість узагальнення, ускладнення структури системи в процесі еволюції.

3. Принцип віртуальності майбутнього: наявність діапазону альтернативних паттернів у постбіфуркаційному просторі-часі.

4. Принцип підлеглості: мінімальна кількість ключових параметрів, які регулюють процес протікання біфуркації.

5. Фундаментальна роль випадковостей у зоні біфуркації.

6. Принцип фрактальності: головними у становленні є не елементи, а цілісна структура.

7. Принцип темпоральності: суперпозиція різних темпоритмів елементів системи.

8. Принцип доповнюваності: можливість моделювання еволюції системи за допомогою застосування кількох теоретичних підходів [1].

Методи нелінійної науки, які зародилися у сфері природничо-наукового знання, виявилися також перспективними під час дослідження проблем соціально-культурної динаміки [5].

Із позиції синергетичної парадигми культури й науки інноваційна культура може розглядатися як комплексний соціальний феномен, який органічно об'єднує питання науки та культури з соціальною й насамперед професійною практикою в різних сферах життєдіяльності [2]. Як наслідок, формування інноваційної культури значною мірою визначається інтеграційними процесами. Під інтеграцією в науці розуміється поєднання в єдине ціле окремих диференційованих частин і функцій системи, а також процес, який веде до такого стану. Чим цілісніша система, чим більш динамічно здійснюються в ній інтеграційні процеси, тим вона досконаліша.

Дослідники вважають, що вибір системоутворювального чинника є важливою умовою інтеграції, оскільки він здатний об'єднати в цілісну єдність компоненти системи, цілеспрямувати їх, стимулювати цілісно діяльнісний напрям, зберегти певну та необхідну міру свободи компонентів, забезпечити саморегуляцію нової системи і її саморозвиток.

Таким системоутворювальним чинником інноваційної культури є інтеграція гуманітарного та природничо-наукового знання, що дає нову синергію [3]. Детермінантом розвитку інноваційної культури нині є сучасна наука, яка забезпечує чітке бачення не тільки цілей, завдань, методів і механізмів інноваційної культури, а й точний емпіричний аналіз її складових, їхнього стану та взаємодії.

Відзначимо, що під час теоретичного аналізу інноваційної культури й раціоналізації її функціонування необхідно уникати такої логічної підміни: використання системного підходу в її вивченні не означає, що вона сама є в усіх випадках власне системою, тим паче в її завершеному вигляді. Згідно з фундаментальним системно-синергетичним принципом, у будь-яку інноваційну систему входять лише ті елементи, зв'язки між якими всередині цієї системи є істотно необхідними, а також принципово стійкими та більш взаємозалежними, ніж зв'язки між цими елементами й позасистемними утвореннями. Це мають бути такі елементи, що забезпечують необхідну цілісність системи.

Культура є складно організована цілісність, яка формується двома типами різноспрямованих процесів: креативності й структуризації. У конкретних історичних і соціальних умовах співвідношення векторів структуризації й креативності дає змогу розрізнити культури «інноваційного» і «традиційного» типів. Ступінь актуалізації нововведення залежить не тільки від його значущості, а й від стану «готовності» соціокультурного середовища сприйняти і структурно-інституційно закріпити це нововведення. Значною мірою ступінь «готовності» визначається рівнем інноваційної культури суб'єктів, від яких залежить успішність актуалізації нововведення в соціокультурну систему [4].

Інновації як упроваджені, реалізовані нововведення є стрижневою рисою інноваційної культури. Нововведення стає тим більш успішним, чим більшу сферу застосування охоплює собою. Отже, інноваційний розвиток повинен мати комплексний характер.

Попри те, що в самих інноваціях у силу високого науково-технологічно потенціалу сучасності технологічно-виробничий складник є досить важливим, домінуючу роль відіграє інвенція – ідея, що становить сутність певної інновації. Саме ідеї цінуються понад усе. Знання для сучасності стають чи не найбільш важливим і сировинним ресурсом і потенціалом. Тому виникає нагальне питання про пошук цих ідей, а також про можливість їх генерування. Через особливості проблем, що потребують свого вирішення нині як запорука ймовірності майбутнього для людини та всього живого на планеті, які називають глобальними проблемами, джерелом нових ідей, яких потребує людство на сучасному етапі, є культура. Про пріоритетну роль культури

в розв'язанні глобальних проблем сучасності не раз зазначалося в різноманітних публікаціях діячів Римського клубу – неурядової громадської організації, що обіймає у своїх лавах провідних інтелектуалів світу, згуртованих навколо вивчення можливостей розв'язання глобальних проблем. Культура потрактовується в цьому контексті не просто як сукупність цінностей, що створюються людством, а як сукупність духовних світоглядних основоположень гуманістичного спрямування, якими вмотивовується людина. Інноваційна культура в такому потрактуванні є не просто культурою, що орієнтується на нововведення й тиражує їх. Це насамперед культура, яка шукає підвалин нового світогляду, що буде спроможним розв'язати проблеми сучасного людства і стати основою нового стилю мислення, який прийнято позначати як екологічне мислення чи глобальне мислення. Основою інноваційної культури є інтеграція природничо-наукової картини світу, побудованої з урахуванням сучасних наукових теорій, насамперед синергетики, та гуманітарної картини світу [2]. Саме це поєднання становить основу інноваційної культури сучасності й має бути представлене в різноманітних видах інноваційної діяльності, через які воно себе реалізовує. Формування інноваційної культури значною мірою визначається інтеграційними процесами, інтеграція є однією з провідних тенденцій у сучасній науці.

Сучасний інноваційний процес відрізняє велика свобода вибору та різноманітність видів інноваційної діяльності. Значна інноваційна свобода призводить, з одного боку, до поглиблення й накопичення знань, з іншого – до посилення творчості, урізноманітнення інноваційної діяльності [4].

Розглядаючи інноваційну культуру як істотний чинник покращення ефективності інноваційної діяльності, логічно припустити, що дефіцит сформованості інноваційної культури є однією з причин низки проблем, що існують сьогодні в культурологічній інноваційній практиці, а саме:

1. Проблеми, пов'язані з недостатнім рівнем сформованості інноваційно-культурних цінностей: недостатність знань про сучасні концепції, підходи, ідеї й технології в галузі культури; неприйняття сучасних пріоритетів культурологічної діяльності; відсутність чітких уявлень про сучасні вимоги суспільства до культури; небажання щонайменше змінювати як у стилі роботи, так і в стереотипах мислення.

2. Проблеми, зумовлені недостатнім володінням сучасною людиною інноваційними прийомами і технологіями: системним аналізом ситуації, самоаналізом професійної діяльності; плануванням нововведень, прогнозуванням інновацій змін; організацією професійної діяльності й взаємодією в умовах інноваційних змін; об'єктивним оцінюванням ходу та результатів інноваційної діяльності; корекцією інноваційної діяльності, усуненням суперечностей, недоліків, допущених помилок.

3. Проблеми участі в інформаційному обміні: недооцінювання ролі інформації в інноваційному процесі; недостатнє використання нових джерел інформації в пошуку й реалізації інноваційних ідей; недооцінювання традиційних джерел; некритичне ставлення до нової інформації; надмірно скептичне ставлення до нової інформації; невміння розмежувати в новому досвіді головне та другорядне, ігнорування прикладних аспектів інновацій, запозичення ключових інноваційних ідей без їх детального технологічного опрацювання, великий розрив між теорією і практикою інновацій.

4. Проблеми інтерпретації нововведень в індивідуальній діяльності: копіювання чужого інноваційного досвіду без якої-небудь адаптації його до цих умов; невміння зіставляти свої можливості з кваліфікаційними вимогами до фахівця, що об'єктивно існують для цього нововведення; прорахунки під час упровадження нововведення в традиційний досвід роботи, поєднання у своїй діяльності тради-

цій і інновацій; надмірне захоплення «творчою» стороною інновації тощо.

На основі дослідження, поданого автором у цій та інших публікаціях, можна зробити такий висновок. Синергетичний підхід є визначальним чинником побудови моделі сучасної культури, методологічною основою існування системи сучасного гуманітарного знання. Поза сумнівом, формування інноваційної культури потребує вивчення й застосування ідей синергетики з метою усунення негативних факторів, що перешкоджають упровадженню інновацій, стимулювання творчого інноваційного потенціалу в царині культури.

Предметом подальшого вивчення можуть і мають стати дослідження в напрямі пошуку механізмів стимулювання нелінійних процесів у культурі, які могли б дати нову синергію; а також висвітлення стереотипів лінійності в сучасній культурі, далеко не всі представники якої готові до нелінійного мислення; розвінчування міфів про те, що сучасна культура – це лише певний, нехай навіть і ультрамодний продукт. Сучасна культура – це апіорі динамічна неієрархізована система, що перебуває в стані розвитку. Виявити й стимулювати його можна шляхом застосування ідей синергетики. «Людство – відкрита система, воно є частиною Всесвіту, який перебуває в динаміці, відповідно, і культура має зв'язок із глобальними процесами самоорганізації світу» [5, с. 48].

Література

- Капица С.П. Синергетика и прогнозы будущего / С.П. Капица, С.П. Курдюмов, Г.Г. Малинецкий. – М.: Наука, 1997. – 285 с.
- Кириленко К.М. Теоретичні та методичні основи формування інноваційної культури майбутніх культурологів у вищому навчальному закладі: [монографія] / К.М. Кириленко. – К.: ТОВ Агентство «Україна», 2014. – 300 с.
- Кириленко К.М. Інтеграційні процеси в сучасному природничо-науковому і науково-гуманітарному знанні та шляхи їх відображення у змісті університетської освіти / К.М. Кириленко // Рідна школа. – 2014. – № 4/5. – С. 41–46.
- Кокурин Д.И. Инновационная деятельность / Д.И. Кокурин. – М.: Экзамен, 2001. – 576 с.
- Світзінський А.В. Синергетична концепція культури / А.В. Світзінський. – Луцьк, 2008. – 698 с.
- Хакен Г. Синергетика / Г. Хакен. – М.: Мир, 1980. – 406 с.

Анотація

Кириленко К. М. Синергетичний підхід як світоглядно-методологічний принцип розуміння й вивчення інноваційної культури. – Стаття.

У статті розглядаються філософські засади синергетики, базовим контентом якої є вивчення динаміки незворотних процесів будь-якої етіології та самоорганізації найрізноманітніших систем. Головним завданням синергетики є пізнання загальних закономірностей і принципів, що лежать в основі процесів самоорганізації в найрізноманітніших системах. Висвітлюються особливості інноваційної культури сучасності, існування артефактів якої може бути осмислене на основі застосування ідей синергетики. Інноваційна культура є широким полем співіснування найрізноманітніших культурних форм, що існують нині як відкриті нелінійні системи, їх поєднання здатне породити нову синергію. Подано результати пошуку світоглядних принципів, на яких постає інноваційна культура, застосування яких є ключем до усвідомлення сутності тих процесів, що в ній відбуваються. Формування інноваційної культури потребує вивчення й застосування ідей синергетики з метою усунення негативних факторів, що перешкоджають упровадженню інновацій, стимулювання творчого інноваційного потенціалу в царині культури.

Ключові слова: синергетика, інноваційна культура, інтенція, сучасний інноваційний процес, культурологічна інноваційна практика.

Аннотация

Кириленко К. М. Синергетический подход как мировоззренческо-методологический принцип понимания и изучения инновационной культуры. – Статья.

В статье рассматриваются философские основы синергетики, базовым контентом которой является изучение динамики необратимых процессов любой этиологии и самоорганизации самых различных систем. Главной задачей синергетики является познание общих закономерностей и принципов, лежащих в основе процессов самоорганизации в самых разнообразных системах. Освещаются особенности инновационной культуры современности, существование артефактов которой может быть осознано на основе применения идей синергетики. Инновационная культура является широким полем сосуществования самых разнообразных культурных форм, которые в настоящее время существуют как открытые нелинейные системы, их сочетание способно породить новую синергию. Представлены результаты поиска мировоззренческих принципов, на которых возникает инновационная культура, применение которых является ключом к пониманию сути тех процессов, что в ней происходят. Формирование инновационной культуры требует изучения и применения идей синергетики с целью устранения негативных факторов, препятствующих внедрению инноваций, стимулирования творческого инновационного потенциала в области культуры.

Ключевые слова: синергетика, инновационная культура, интенция, современный инновационный процесс, культурологическая инновационная практика.

Summary

Kyrylenko K. M. Synergetic approach as ideological and methodological principles of understanding and studying of innovative culture. – Article.

The article reviews the philosophical principles of synergy, the basic content of which is the study of the dynamics of irreversible processes of any etiology and self-organization of wide variety of systems. The main objective of synergy is the cognition of general laws and principles that underlie the processes of self-organization in various systems. The author highlights the features of contemporary innovative culture, existence of artifacts of which can be understood on the basis of synergy's ideas. Innovation culture is a broad field of co-existence of a variety of cultural forms, which exist as open nonlinear systems, their combination is able to generate new synergy. The article presents the search results of ideological principles on which appears an innovative culture, the use of which is the key to understanding of the essence of the processes that occur in it. Formation of innovative culture requires study and application of synergy's ideas to eliminate the negative factors hindering the implementation of innovations, to stimulate artistic innovation potential in the field of culture.

Key words: synergy, innovative culture, intention, modern innovative process, culturological innovative practice.

УДК 340.126

Д. Л. Клименко
аспірант кафедри політології
Львівського національного університету імені Івана Франка

АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ В ПЕРЕДВИБОРЧИХ ПРОГРАМАХ УКРАЇНСЬКИХ ПАРТІЙ

Теорія й політика мультикультуралізму зароджуються в другій половині ХХ ст., а особливої важливості набувають із початком нового століття. Проблема міграції та мирного співжиття представників різних культур наразі є основною для урядів держав заходу. Важливість питань, пов'язаних із багатокультурністю, підтвердилася у 2011 р., коли лідери конфлікту між партіями правого й лівого спрямування, значні фінансові витрати, пов'язані з реєстрацією та устаткуванням мігрантів. Також варто зауважити, що діяльність «ісламської держави» й теракти, що здійснюються її прихильниками, становлять загрозу для безпеки держав західної Європи та побудови позитивного ставлення до прихильників ісламу з боку жителів держав західної Європи.

У 2015 р. врегулювання мультикультурних аспектів виходить на новий рівень. Військовий конфлікт у Сирії та неконтрольована міграція (більше ніж 800 тис.) прихильників ісламу в країни західної Європи створили нові проблеми, серед яких конфлікти між партіями правого й лівого спрямування, значні фінансові витрати, пов'язані з реєстрацією та устаткуванням мігрантів. Також варто зауважити, що діяльність «ісламської держави» й теракти, що здійснюються її прихильниками, становлять загрозу для безпеки держав західної Європи та побудови позитивного ставлення до прихильників ісламу з боку жителів держав західної Європи.

Визначити поняття мультикультуралізму можна як концепцію й побудовану на її основі державну політику, направлену на визнання, розвиток і збереження культурної різноманітності.

До основних характеристик мультикультуралізму можна зарахувати такі:

- основною цінністю є культурний плюралізм і визнання того, що нація є більше «культурною мозаїкою», аніж «плавильним котлом»;
- являє собою соціальну справедливість, культурну демократію та рівність;
- визначає реальні внески й досягнення різних культур. [20, с. 7].

Серед українських науковців цю проблему досліджують А.А. Попок, О.М. Рудакевич, І.О. Стадник та інші.

Україна знаходиться на межі між гетерогенністю й гомогенністю, що стосується національного складу населення держави (77,8%, згідно з переписом населення 2001 р., – це українці, решту 22,2% становлять представники більше ніж 100 національних і етнічних меншин [4]). Також через територію країни пролягають міграційні шляхи на захід і частина мігрантів осідає в Україні.

Політичні партії як виразники інтересів народу, певного класу або групи людей у своїх маніфестах визначають основні ідеологічні положення, уявлення про державу, суспільство тощо й описують дії, які допоможуть досягнути поставлених ними завдань.

У принципі ідеологічна направленість партії визначає загальні риси її ставлення до культурних меншин (праві партії більше виступають за збереження єдиної та чистої нації, партії, які мають ліве направлення, вітають культурну різноманітність, уважаючи її основою сучасної держави). Більшість політичних партій України тяжіють до центру (в ідеологічному спектрі), тому чітко визначити їхнє ставлення до зазначеного питання доволі важко.

Політичні партії України не приділяють уваги культурній різноманітності. Усі питання, які можна зарахувати до мультикультурності, стосуються мовної політики (надання російської статусу другої державної) й загальних висловів про рівність і справедливість для всіх.

Для аналізу в статті використовуються всі аспекти політичних програм, що беруть за основу характеристики і стосуються таких проблем, як расизм, ксенофобія, вияви нетолерантності тощо.

Для порівняння було обрано передвиборчі програми політичних партій під час парламентських виборів 1998 та 2002 рр. і з 2006 по 2014 рр.

На виборах 1998 р. перемогла Комуністична партія України (далі – КПУ) (ліва за ідеологічним спектром) і партія Народний Рух України (правоцентристська й популістська). Тільки в передвиборчій програмі КПУ зазначається важливість забезпечення рівності прав громадян усіх національностей [12], але це стандартне положення комуністичної ідеології, що не має нічого спільного з положеннями політики мультикультуралізму.

На виборах 2002 р. в парламент проходять партія «Наша Україна», КПУ та партія «За єдину Україну» (партії, які набрали найбільшу кількість голосів). Питання мультикультурності в програмах не порушувалися, лише в програмі партії «За єдину Україну» зазначалася їхня позиція проти екстремізму й нетерпимості [2].

За парламентськими виборами 2006, 2007, 2012, 2014 рр. ми можемо побачити, що в програмних документах увага частіше, яка присвячується мультикультурним питанням, незначна (расизм і ксенофобія є неприпустимі).

У межах зазначеного періоду в парламенті України була одна ліва партія (КПУ) й одна права партія (точніше національно-радикальна – ВО «Свобода»), після 2007 р., відповідно до політичної програми, можна визначити, що Блок Юлії Тимошенко (далі – БЮТ) тяжіє до правих.

У передвиборчій програмі КПУ 2006 р. в розділі «У духовній сфері» зазначається: «проти будь-яких проявів й пропаганди націоналізму, шовінізму, сіонізму та антисемітизму» і будуть «всюляко сприяти задоволенню духовних потреб, розквіту культури і мови українського народу, усіх національностей, що проживають на території України ...» [3], виступають за надання російській мові статусу другої національної.

У програмі 2007 р. в розділі «Реально захищені громадянські права» наголошується: «Будуть забезпечені соціально-економічні і мовно-культурні потреби людей усіх національностей, що проживають в Україні» [10]. Надання російській мові статусу другої національної.

У передвиборчій програмі 2012 р. в розділі «Моральне оздоровлення суспільства» побіжно згадується про расизм, ксенофобію та національну ворожнечу, зазначається, що вони є недопустимими й мають бути заборонені.

Можна побачити, що КПУ в плані культурної різноманітності не відходила від своєї класичної ідеологічної направленості й виступала за співжиття різних національностей у межах однієї. Але реально порушується питання лише російської мови.

ВО «Свобода» (права партія) у 2012 р. проходить у парламент.

У своїй передвиборчій програмі пропонувала ухвалити закон «Про захист української мови». Із цього приводу вони пропонують підтримувати україномовне книговидання, збільшити регламент уживання української мови у засобах масової інформації (не менше ніж 78%). Також запровадження іспиту з української мови для державних службовців і обов'язкове використання української мови на роботі й під час виступів. Пропонують увести в паспорті графу «національність».

На ґрунті расизму та ксенофобії з ВО «Свобода» пов'язано кілька скандалів. Лідер О. Тягнибок був виключений із фракції «Наша Україна» через висловлювання, які розцінили як расизм і антисемітизм (назвав росіян – москалями, а євреїв – жидами).

У 2010 р. О. Тягнибок висловив негативне ставлення до мігрантів: «... Вони принесуть етнічну злочинність, бо їм на щось треба жити... Вони принесуть сюди і новий виток наркоманії ... Європа вже цього наїлася досхочу, і через це вона їх із задоволенням відкидає в Україну, бо будьте певні, що краці з них в Європі залишаться – ті, які можуть робити науку, хто є багатшими, які мають якісь таланти, авторитет

і таке інше. А нам прищлюють таких, які вчиняють не тільки те, про що я зараз говорив, а й будуть витіснені українців з робочих місць...» [18].

Самі представники партії не визнають, що їхні дії та вислови мають расистське підґрунтя.

У передвиборчій кампанії Партії регіонів у 2006 р. говориться про об'єднання Сходу та Заходу, Півдня й Півночі як основи процвітання: «Культура і духовність повинні стати базовими і системоутворюючими чинниками утвердження солідарного громадянського суспільства та інтеграції регіонів, представників усіх народів і етнорегіональних груп, що живуть в Україні, в єдину політичну націю». Партія виступає за «... сприяння культурній рівноправності всіх національностей і регіонів з урахуванням їхньої історичної, географічної та мовної різноманітності, ... послідовне формування єдиної політичної нації в Україні» [5]. Наголошуючи, що вони проти нав'язування моноетнічної формули громадянського й державного розвитку, мовної та культурної уніфікації, пропонують надати російській мові статус другої національної.

У програмі до дострокових парламентських виборів 2007 р. національні меншини навіть не згадуються і знов порушується питання про надання російській мові статусу другої національної: «Ми – різні: на Півночі та Півдні, Заході та Сході, але ми – громадяни єдиної країни. У цьому – запорука нашої сили і процвітання. Регіони з їх особливостями і традиціями становлять духовну скарбницю України та її самобутність, яку необхідно зберігати та розвивати спільними зусиллями Ми – за надання російській мові статусу державної мови» [15].

Програма 2012 р. навіть не зачіпає питання про формування української політичної нації, як зазначалося в попередніх програмах. Вона обмежується лише законодавчим забезпеченням права громадян на рідну мову й наданням російській мові статусу другої державної.

У 2014 році Партія Регіонів (після втечі Президента та лідера партії) реорганізовується в Опозиційний блок, передвиборча програма якого на позачергових парламентських виборах містила в собі найбільшу кількість пунктів, що стосувалися питань культурної, релігійної, світоглядної тощо толерантності, а саме: «Мешканці всіх областей України мають почуватися затишно в єдиній країні незалежно від політичних, релігійних, світоглядних позицій». Але так само акцентується увага на регіональних мовах (із виділенням російської): «Забезпечити всебічний розвиток української мови як державної. Надати можливість громадам визначати статус російської та інших мов як регіональних мов у місцях компактного проживання національних меншин. Законодавчо закріпити гарантії розвитку регіональних мов у сферах судочинства, культури, освіти, надання адміністративних послуг» [13].

Із цього можна зробити висновок, що Партія регіонів/Опозиційний блок з усіх питань, які можуть порушуватися в мультикультурному суспільстві, робить ставку тільки на російську мову й регіональну різноманітність (і то вона використовується як різноманітність між етнічними українцями, інші національні меншини (окрім російської) не згадуються).

БЮТ (на виборах 2006 і 2007 рр., у 2012 і 2014 рр. бере участь як «Об'єднана опозиція «Батьківщина») у своїй передвиборчій програмі за 2006 р. у розділі «Мета і першочергові завдання партії» зазначають: «... вся політика повинна бути підпорядкована духовному розвитку людської особистості, вихованню підрастаючого покоління в душі патріотизму кращих морально-культурних надбань українського народу та всього людства» [16]. Для цього потрібно забезпечити розвиток національної культури та мови не тільки українців, а й усіх національних меншин, які проживають в Україні. Це має стати основним чинником консолідації громадян України.

У передвиборчій програмі до дострокових парламентських виборів 2007 р. національні меншини не згадуються, уся увага зосереджена на відродженні української нації: «... насамперед зміцнення духовності нації: духовна освіта, повернення церкви насильно відібраної власності, відродження української мови та культури, відновлення національних світоглядних традицій і чесної національної історії» [8].

У передвиборчій кампанії 2012 р. в розділі «Українська самобутність – європейський вибір» партія не відходить від своєї ідеї створити українську політичну націю й не забуває порушувати питання про права і свободи національних меншин: «Пріоритетним завданням стане формування сучасної української політичної нації із неповторною національною ідентичністю, власною історією та спільним європейським майбутнім.

Наповнимо реальним змістом статус української мови як єдиної державної. Сприятимемо її повноцінному застосуванню в усіх сферах суспільного життя, зокрема на телебаченні, радіо, у книговидавництві, кінематографі та шоу-бізнесі. Створимо умови для вільного розвитку усіх мов, гарантуємо права національних меншин згідно з європейськими стандартами» [9].

У програмі 2014 р. питання мультикультурності не порушуються.

У передвиборчій програмі партії «УДАР» відсутні положення про права та свободи національних меншин. Але ставлення партії до національних меншин, расизму й ксенофобії ми можемо побачити з виступу лідера партії Віталія Кличка, який засудив ВО «Свободу» в расизмі й ксенофобії. Зокрема, В. Кличко зазначив: «Націоналізм нетерпимість, ксенофобія, заяви, які можна трактувати як відвертий расизм, не відповідають європейським прагненням України, не сприяють утвердженню демократії і мають бути жорстко й публічно засуджені» [19].

Партія «УДАР» пропагує європейські цінності, тому Україна як мультикультурна держава має запобігати розповсюдженню расизму та ксенофобії: «Україна для українців» – це не наша ідеологія, і ми її ніколи не сприймемо». Лідер партії поставив за приклад демократичні країни, де не ділять громадян за кольором шкіри, прізвищем тощо. Нетерпимість і расизм не сумісні з розвитком сучасної держави, і вислови на ґрунті нетерпимості, расизму та ксенофобії мають засуджуватися.

Основним завданням для України є формування здорової та цілісної політичної нації, де процвітає толерантність: «... не важливо, яка у тебе національність, в яку церкву ти ходиш, якою мовою ти спілкуєшся, – головне, чи любиш ти цю країну, чи ні» [6].

На думку В. Кличка, чиновникам, які виявляють нетерпимість і нетолерантність до представників національних, етнічних, релігійних та інших меншин, не місце при владі, демократична країна не може собі такого дозволити (останнє було спровоковано керівником Волочиської райдержадміністрації, який дозволив собі антисемітські вислови стосовно представників партії УДАР).

На позачергових парламентських виборах 2014 р. в парламент проходять нові партії, такі як Народний фронт (раніше був у складі Об'єднаної опозиції Батьківщини), Блок Петра Порошенка, Самопоміч і Радикальна партія Ляшка.

Тільки в передвиборчій програмі Блоку Петра Порошенка порушується важливість дотримання прав усіх національних меншин із приділенням особливої уваги кримським татарам (які, відповідно, постраждали від дій Російської Федерації) [14].

Варто зазначити, що політичні партії не умисно уникали питання мультикультурності. Україна на той період уже перебувала у військовому конфлікті із Російською Федерацією, тому основним для держави та суспільства було отримати не план розбудови мультикультурного суспільства, а варіанти виходу із війни.

Отже, можна визначити, що за проаналізований період єдина діяльність, яка здійснювалася партіями, була направлена на Закон України «Про засади державної мовної політики» (набув чинності 10 серпня 2012 р.). Сутність закону в тому, що розширюється використання регіональних мов (якщо приблизно 10% населення в області вважає ту чи іншу мову рідною, вона може бути офіційно визнана як регіональна). Прийняття Закону розцінили неоднозначно: східні регіони – позитивно й відразу ж зробили російську регіональною мовою, західні виступили категорично проти. Стосовно партій, то проти Закону виступили опозиційні сили, які визначили це як наступ на українську культуру й догодження Російській Федерації. Такі висловлювання, як важливість дотримання прав і свобод представників національних меншин, запобігання расизму, ксенофобії та нето-

лерантності, не підкріплювалися реальними діями/заходами політичних партій, що приходили до влади.

Відповідно до вище зазначених індикаторів, які визначають мультикультурне суспільство, ми не можемо враховувати дії й положення політичних партій України такими, що відповідають політиці мультикультуралізму. Усі вислови щодо толерантності, проти расизму та ксенофобії є доволі формальними, вони визначають толерантність і ліберальність партій, а не реальну готовність вирішувати проблеми, пов'язані з мультикультурністю.

Література

1. Выборчий блок політичних партій «Блок Віктора Ющенка «Наша Україна» // ЦВК. – 2002. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.cvk.gov.ua/pls/vd2002/webproc12v?kodvib=400&pf7171=194>.

2. Выборчий блок політичних партій «За єдину Україну» // ЦВК. – 2002. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.cvk.gov.ua/pls/vd2002/webproc12v?kodvib=400&pf7171=195>.

3. Владу і власність – трудовому народу України! : Передвиборна програма Комуністичної партії України // Комуніст. – 2005. – № 97. – С. 2.

4. Всеукраїнський перепис населення 2001 року / Державний комітет статистики України. – 2001. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://2001.ukrcensus.gov.ua>.

5. Добробут – народу! Владу – регіонам! : Передвиборна програма Партії регіонів // Голос України. – 2006. – № 31. – С. 4.

6. Кличко: Ксенофобам і порушникам виборчого закону у владі не місце // УДАР. – 2012. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://klichko.org/ua/news/news/klichko-ksenofobam-i-porushnikam-viborchogo-zakonu-u-vladi-nemistse>.

7. Новый шлях України : Выборча програма Народного Руху України // Час. Time. – 1997. – 25–31 грудня. – С. 5–6.

8. Передвиборна програма Блоку Юлії Тимошенко // ДАТА Центр Политической Информации. – 2007. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://da-ta.com.ua/election_programs/2871.htm.

9. Передвиборча програма ВО «Батьківщина» // Владометр. – 2012. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://vladometr.org/post/55/>.

10. Передвиборна програма КПУ // Новинар. – 2007. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://novynar.com.ua/files/bloki_party/kommunist_party/1515.

11. Передвиборна програма КПУ // ЦВК. – 2002. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.cvk.gov.ua/pls/vd2002/webproc12v?kodvib=400&pf7171=140>.

12. Передвиборча програма Комуністичної партії України // Віче. – 1998. – № 2. – С. 46–50.

13. Передвиборча програма Опозиційного Блоку // ЦВК. – 2014. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.cvk.gov.ua/pls/vnd2014/WP502?pt001f01=910&pf7171=199>.

14. Передвиборна програма партії «Блок Петра Порошенка» // ЦВК. – 2014. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.cvk.gov.ua/pls/vnd2014/WP502?pt001f01=910&pf7171=202>.

15. Передвиборча програма Партії Регіонів // УНІАН. – 2007. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.unian.ua/news/206282-peredviborcha-programa-partiji-regioniv.html>.

16. Програма Виборчого блоку політичних партій «Блок Юлії Тимошенко» // Голос України. – 2006. – № 26. – С. 4.

17. Попок А.А. Етнополітична складова програм парламентських партій України / А.А. Попок // Електронний журнал «Державне будівництво». – 2007. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.nbu.gov.ua/e-journals/Debu/2007-1/index.html>.

18. Права людини в Україні 2009–2010 : узагальнена доповідь правозахисних організацій «Запобігання дискримінації». – 2009–2010. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://khpg.org/pda/index.php?do=print&id=1298355452>.

19. У Кличка обурились расизмом «Свободи» і задумались про єдність опозиції // ТСН. – 2012. – [Електронний ресурс]. –

Режим доступу : <http://tsn.ua/politika/u-klichka-oburilis-rasizmom-svobodi-i-zadumalis-pro-yednist-opoziciji.html>.

20. Kymlicka W. Multiculturalism: success, Failure, and the Future / W. Kymlicka // Transatlantic Council on Migration. – 2012. – P. 12.

Анотація

Клименко Д. Л. Аналіз проблеми мультикультуралізму в передвиборчих програмах українських партій. – Стаття.

У статті проаналізовано події, які вивели питання мультикультуралізму на перші позиції для лідерів світових держав. Визначено характеристики та індикатори мультикультуралізму як теорії й політики. Досліджено особливості національного складу населення України, основні шляхи міграції в держави заходу та групи мігрантів, які осідають на території України. На основі індикаторів мультикультуралізму досліджено передвиборчі програми політичних партій України й заяви представників політичних партій щодо мультикультуралізму, мігрантів, расизму та ксенофобії. Визначено ставлення політичних партій до представників культурних/національних/етнічних меншин, проблем, пов'язаних із нетолерантністю й особливостям співжиття представників різних культур у межах одного суспільства, та основні напрямки їхньої діяльності в мультикультурній сфері. Проаналізовано дослідження вітчизняних учених із цієї теми.

Ключові слова: мультикультуралізм, культурна меншина, національна меншина, етнічна меншина, політична партія, передвиборча програма.

Аннотация

Клименко Д. Л. Анализ проблемы мультикультурализма в предвыборных программах украинских партий. – Статья.

В статье проанализированы события, которые вывели проблему мультикультурализма на первые позиции для лидеров мировых держав. Определены характеристики и индикаторы мультикультурализма как теории и политики. Исследованы особенности национального состава населения Украины, основные пути миграции в европейские страны и группы мигрантов, которые оседают на территории Украины. На основе индикаторов мультикультурализма исследованы предвыборные программы политических партий Украины и заявления представителей политических партий относительно мультикультурализма, мигрантов, расизма и ксенофобии. Определено отношение политических партий к представителям культурных/национальных/этнических меньшинств, проблем, связанных с нетолерантностью и особенностям сожительства представителей разных культур в пределах одного общества, и основные направления их деятельности в мультикультурной сфере. Проанализированы исследования отечественных ученых по данной теме.

Ключевые слова: мультикультурализм, культурное меньшинство, национальное меньшинство, этническое меньшинство, политическая партия, предвыборная программа.

Summary

Klymenko D. L. Analysis of the problem of multiculturalism in the manifestos of Ukrainian parties. – Article.

Events that brought the problem of multiculturalism on the first positions for the international policy were analyzed. Characteristics and indicators of multiculturalism as a theory and policy were defined. Features of the national composition of the population of Ukraine, the main migration routes to European countries and groups of migrants who settle in the territory of Ukraine were examined. Using multicultural indicators manifestos of political parties of Ukraine and statements made by representatives of political parties about multiculturalism, immigrants, racism and xenophobia were analyzed. Attitude of political parties to representatives of cultural/national/ethnic minorities, problems connected with non-tolerance features and cohabitation of people with different cultures/beliefs within a society and basic directions of their activity in a multicultural area were determined. Research papers of Ukrainian scholar's were examined.

Key words: multiculturalism, cultural minority, minority, ethnic minority, political party, manifesto.

УДК 101. 37. 923

В. І. Коновальчук
кандидат психологічних наук, доцент,
завідувач кафедри психології
Черкаського обласного інституту післядипломної
освіти педагогічних працівників

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ТВОРЧОГО ПОТЕНЦІАЛУ ОСОБИСТОСТІ

Глибокі соціально-економічні трансформації всіх галузей життєдіяльності людини, напруження перехідних процесів визначають актуальність вивчення ресурсів людини, які спроможні забезпечувати збереження стабільності її буття й визначати динаміку психічних процесів з метою адаптації до змін, що відбуваються. Культурно-історичні труднощі сучасного життя, динаміка невизначеності й різноманіття соціально-економічних умов зумовлюють необхідність здібностей нестандартного, оригінального вирішення проблем адаптації, саморозвитку та самореалізації.

Особистісним феноменом і універсальною характеристикою людини, джерелом її саморозвитку й функцією, яка забезпечує варіативність форм самовираження та самофункціонування, є творчість. Реалізація творчого потенціалу людей є основним джерелом соціально-економічного, культурного вдосконалення й розвитку як суспільства, так і цивілізації загалом. Проблема дослідження творчого потенціалу людини має культурно-історичний характер, однак її актуальність визначається невичерпністю теми та підвищенням дослідницької уваги особливо в кризові періоди буття людини. Важливе науково-практичне значення має розробка проблеми творчого потенціалу особистості в руслі філософії освіти, зважаючи на фундаментальність її функцій у забезпеченні процесів повноцінного розвитку особистості в просторі освіти.

Тенденція вважати технічний прогрес, інтелект вищими цінностями супроводжується духовною деградацією суспільства, моральним занепадом, виявляючись у посиленні прихильності людей до всього неживого, штучного, технологічного, маніпулятивного. Аналізуючи орієнтації людей, Е. Фромм висловлює думку, що такі люди хочуть не жити, а контролювати життя, тому що бояться жити, бояться безконтрольності самодовільності життя [14]. Антропологічний підхід диктує необхідність розуміння людини цілісно як суб'єкта життя, що розвивається згідно із природою. «Творчість, – на думку Ю. Гусева, – це вища форма, універсально осягнутої креативності, іманентно властивої всім рівням ієрархій буття; що сприяє самозбереженню й відтворенню сущого за допомогою якісних трансформацій їхніх структур. Творчість у природі – сутність її оновлення, перехід від хаосу до порядку» [7]. Таке розуміння творчості перекликається з концепцією «філософії життя» А. Бергсона [6], у якій є творчість є безперервним народженням нового, що становить сутність життя.

Творчий потенціал необхідно розглядати лише в сукупності природних властивостей і здібностей людини, що виявляються через її актуалізовану потребу й готовність взаємодіяти із зовнішнім світом, здійснювати життєдіяльність у суспільстві. При цьому творчий потенціал людини є системотвірною якістю сукупних атрибутивних властивостей і здібностей людини, які за певних умов стають засобом її цілеспрямованої взаємодії з навколишнім світом, забезпечуючи її особистісне самовираження та самореалізацію. Таку систему умов надає освіта. Саме тому в руслі філософії освіти необхідно поглиблювати систему знань стосовно сутності творчого потенціалу й особливостей його розвитку.

Метою статті є висвітлення результатів науково-теоретичного аналізу процесів саморегуляції та саморозвитку творчого потенціалу особистості й психічних захистів як механізмів несвідомої регуляції творчого потенціалу.

Творчий потенціал людини не може розглядатися як статичне утворення, визначене генетично. Значення біологічного, культурно-історичного, архаїчного чинників ми

вважаємо у функції закладання необхідних структур для його виникнення, тобто успадковані структури визначають спектр можливого розгортання творчого потенціалу особистості. Для обґрунтування цього положення доцільно звернутися до розуміння людини як нескінченно складної сутності, яке традиційно обговорюється у філософії. Справедливо зауважує А. Арсенєв: «Ми ніяким чином не зможемо вийти з галузі розуміння людини й особистості як парадоксально нескінченного-кінченного створіння» [3, с. 274]. Цю особливість людини не раз підкреслював М. Бердяєв: «Людина є мікрокосм і мікротеос ...» [6, с. 20–21]. Це положення стосується природи та динаміки творчого потенціалу людини. Параметр «нескінченної складності» є основою творчого потенціалу й виражається в унікальності, непередбачуваності способів творити, здобувати нові знання, уміння, навички, вибудовувати зв'язки зі світом. Взаємодія із зовнішніми силами людини здатна на основі притаманної їй нескінченної варіативності, яка дає змогу набувати відповідності своїх виявів зовнішнім силам. Особливого значення така здатність набуває в критичних ситуаціях, ситуаціях проблемності й невизначеності, у випадках несподіваного виклику та необхідності спонтанно й швидко на нього відповідати. У звичних стабільних умовах життєдіяльність людини здійснюється за «генеративними планами культури» (традиціями законами, нормами, правилами, стандартами), що визначає буденну та передбачувану поведінку. Відносини й життєві обставини можуть створити умови для виникнення та реалізації людської нескінченної складності в будь-який момент життя. При цьому зростає психологічне й соціальне напруження, що змушує людину змінювати систему генеративних правил: вибирати інші правила (які існують у культурі й відомі їй) або створити для себе і своєї культури нові поведінкові стандарти. Вони можуть бути як прогресивного, так і деструктивного характеру. Варіативність наявних на сьогодні поведінкових стандартів людини розгортається на континуумі від активного включення її в нові відносини, вияву ініціативи, творчості до відсутності потреби в діяльності, залежності від уживання алкоголю та наркотиків, суїциди. Визначальним чинником на шляху реалізації дій людини є її внутрішні сили. Тільки завдяки своїй нескінченності, складності особистісного потенціалу, людина може протиставити себе зовнішньому тиску і стати законодавцем нового, значущого для себе порядку. Головним чинником, який актуалізує нескінченну складність людського потенціалу, є її постійна взаємодія зі світом. Саме вона вимагає постійного й послідовного розгортання нескінченної складності людини, не тільки в синергетичному сенсі, а й у більш традиційній багатозначності, поліваріантності.

Процес індивідуального розгортання творчого потенціалу пов'язаний із властивостями цілісної психіки як системи, що являє собою діалектичну єдність двох протилежних тенденцій: до самозбереження та саморозвитку. Протилежних у тому, що тенденція до самозбереження працює на запобігання й протидію змінам у системі психіки особи, прагне зберегти її рівновагу і стабільність, а тенденція до саморозвитку, навпаки, спонукає цю систему змінюватися. Водночас ці дві тенденції нерозривно пов'язані між собою, оскільки перша з них зберігає найбільш цінне, що було набуто в ході саморозвитку особистості, і створює передумови для реалізації другої тенденції – саморозвитку, що забезпечує прогресивну або регресивну динаміку. У наукових теоріях зазначені тенденції найбільш адекватно відображаються поняттями «саморегуляція» й «самоорганізація».

Поняття «саморегуляція», «саморегулювання» – похідні від поняття «регулювання». Під регулюванням розуміється процес приведення чогось до відповідності зі встановленими нормами, правилами. Процес регулювання розкривається як порівняння регульованого показника із заданим значенням, і в разі відхилення (неузгодженості) його заданого значення на об'єкт регулювання направляється дія, яка відновлює регульований показник. Отже, процес регулювання обов'язково передбачає наявність регульованого об'єкта та регулюючої системи або просто регулятора. Регулятор може бути або органічно «вбудованим» у сам процес, або відносно самостійним. У першому випадку впорядкованість об'єкта (системи) досягається мимовільно, за допомогою впливів між його елементами, які й здійснюють регуляцію, інакше кажучи, за допомогою саморегулювання. У другому випадку впорядкованість виступає як результат зовнішніх впливів, тобто регулювання. Саморегулювання, будучи історично першим типом регулювання, має тривалу історію вдосконалення. Сутність його полягає в тому, що відхилення від заданого режиму автоматично дає про себе знати за рахунок зворотного зв'язку, чим і викликає вплив, що усуває відхилення. Саморегулювання властиве як живим, так і неживим системам. Так, у фізико-хімічних науках існує «закон рівноваги», який свідчить, що системи, які знаходяться в певній рівновазі, виявляють тенденцію зберігати її, створюючи внутрішню протидію силам, які її змінюють. «Закон рівноваги», як показують спостереження, виявляє дієвість у біологічних, психічних і соціальних системах. У біологічних системах таке мимовільне регулювання носить назву гомеостазу. Французький фізіолог Клод Бернар у другій половині XIX ст. вперше чітко вказав, що внутрішнє середовище живого організму має зберігати стабільність за будь-яких коливань зовнішнього середовища, зокрема відносно постійну температуру тіла незалежно від різких температурних перепадів навколишнього середовища. Він виявив, що саме постійність внутрішнього середовища слугує умовою вільного та незалежного життя. Потому Уолтер Б. Кененон запропонував назву для координованих фізіологічних процесів, які підтримують більшість стійких станів організму. Він увів термін «гомеостазис», який означає рухливий урівноважений стан будь-якої системи, що досягається шляхом протидії зовнішнім і внутрішнім факторам, які зумовлюють порушення рівноваги. Принцип гомеостазу генералізувався із галузі фізіології в кібернетику та інші науки, у тому числі психологію, набувши більш загального значення у вигляді принципу системного підходу й саморегуляції на основі зворотних зв'язків. Отже, «саморегуляція» як загальнобіологічне поняття пов'язане із широким колом біокібернетичних проблем доцільного функціонування живих систем різного рівня організації та складності. Стосовно індивіда як різновиду живих систем вищевказаний принцип реалізований П. Анохіним у його теорії функціональних систем [2]. У межах цієї теорії розкриваються питання саморегуляції як «загального закону діяльності організму». Усі функціональні системи, уроджені або динамічні, що формуються в конкретній ситуації, мають, згідно із П. Анохіним, одну й ту саму «операційну архітектуру». Їхніми вузловими механізмами є аферентний синтез, прийняття рішення й акцептор дії. На це вказує й М. Шевандрін, котрий відзначає, що саморегуляція – це системна характеристика, яка відображає здатність особистості до сталого функціонування в різних умовах життєдіяльності. Значення цієї характеристики виявляється в навмисній регуляції особистістю параметрів свого функціонування (стану, поведінки, діяльності, взаємодії з оточенням), що оцінюються суб'єктом як бажані [15, с. 187].

Розкрити сутність динаміки творчого потенціалу як структурного феномена особистості дає змогу визначення його структури, що зумовлена структурою особистості. Як виявляє аналіз, визначити характерні риси, складові структуру особистості складно. «Структура особистості, – зазначав Б. Ананьєв, – поступово складається в процесі її соціального розвитку і є, отже, продуктом цього розвитку, усього життєвого шляху» [1, с. 256].

Структура особистості включає структуру індивіда у вигляді найбільш загальних і актуальних для життєдіяльності й поведінки комплексів органічних властивостей. У психоаналітичній теорії особистості під час дослідження взаємодії трьох інстанцій людської психіки («Воно», «Я» та «Над-я») формується концепція механізмів, які «Я» використовує для врегулювання внутрішньої нестабільності й конфліктів. Розглядаються конфлікти, що зумовлюються суперечливістю інстинктивних потреб, керованих принципом задоволення та вимогами суспільства на основі принципу реальності. Виникнення конфлікту супроводжується відчуттями страху, докорів сумління, тривоги. Засоби, які використовує особистість («Я») для подолання таких станів, З. Фрейд назвав «захисні механізми» [12].

Початково під захистом розумілась насамперед несвідомо діяльність психіки, спрямована на врегулювання дисбалансу психічних функцій і порушення цілісної психічної організації людини. Захист виникає як епізодична, ситуативна реакція, але у випадку результативності його вияву психіка виявляє тенденцію до фіксації на способі, який у попередній ситуації сприяв розрядці напруження, знімав тривожність, тобто оптимізував стан суб'єкта. Тоді ситуативна захисна реакція стає тенденційною й, закріплюючись, стабілізується на рівні механізму.

Основна функція психічних захистів у забезпеченні психічної рівноваги суб'єкта – зниження рівня тривоги, напруження. Це вдається, зокрема, у результаті витіснення конфліктогенного змісту за межі свідомості. Але витіснення – як різновид захистів – лише тимчасово може деактуалізувати внутрішню суперечність, утримуючи її у сфері несвідомого. Із часом витіснений зміст може актуалізуватися, але в реальності він має змогу представитись лише у вигляді заміщуючого утворення. Клінічна практика психоаналізу концентрувала увагу на такому різновиді заміщуючого утворення, як симптом.

У психоаналізі особлива увага приділялась виявленню природи перенесення. З. Фрейд визначав перенесення як повторення, нове «видавництво» старих об'єктних стосунків. Необхідним складовим цього явища є переміщення – нереалізовані імпульси, почуття стосовно особистості в минулому, що концентрують напруження і тривожність, відреаговуються, завдяки переміщенню на певну особистість у теперішньому.

У сучасних психологічних дослідженнях поняття психічного захисту знаходиться на стадії подальшого вивчення й обґрунтування. Деякі вчені захисну поведінку вважають зумовленою самою природою людини (І. Сельє, І. Павлов). На думку Ф. Бассіна, психічні захисти є нормальним, постійно діючим механізмом, який може широко спостерігатися не лише під час конфліктів свідомого та несвідомого, а й тоді, коли травмуючі суперечливі фактори усвідомлюються суб'єктом [4].

У наукових дослідженнях О. Петровського, М. Ярошевського механізми психічних захистів розглядаються як спеціальна регулятивна система стабілізації особистості, яка спрямовується на подолання чи зведення до мінімуму відчуття тривоги, що пов'язане з усвідомленням конфлікту [9].

Р. Грановська відзначає, що призначення психологічного захисту – не допустити глибинних порушень моделі світу, стабілізувати особистість, захистити її від деструктивних емоцій страху, тривоги, докорів сумління тощо.

З одного боку, психологічні захисти обороняють психіку від різного роду травм, а з іншого – стримують особистісне зростання людини. Психологічні захисти певною мірою пригнічують творчий потенціал людини, оскільки захищають її від усього нового та незвіданого [8].

Важливою є думка А. Фрейда щодо фіксованого використання певних способів психічного захисту, що спричиняє ригідність психіки [11]. Під ригідністю розуміють труднощі – аж до повної неспроможності – змін визначеної суб'єктом програми діяльності (свідомої чи несвідомої) в умовах, які вимагають перебудови діяльності. Отже, вплив на розвиток творчого потенціалу особистості психічні захисти

мають, оскільки вони є системним утворенням психіки, яке інтегрує її структурні компоненти, визначаючи їх функціональні особливості; починають формуватися в період вікового розвитку психіки, коли свідомість ще не розвинута, тому вони є переважно неусвідомлюваними. Раннє формування та неусвідомий характер механізмів психічного захисту зумовлює імперативність їхнього впливу на життєдіяльність людини і труднощі контролю їхніх функціональних виявів. Несвідомий характер захисної системи психіки відповідно до первинних життєвих потреб робить її регулятором розподілу психічної енергії з метою забезпечення енергетичного балансу. Внутрішній баланс досягається за рахунок зменшення невротичного стану, стану тривожності, напруження (так, витіснення дезактуалізує конфліктогенний зміст, механізм проєкції переносить на інший об'єкт тощо). Теорія психічних захистів завдячує своїм походженням і розвитком клінічному психоаналізу З. Фрейда. Клінічна практика ґрунтується на діагностиці й терапії гіперфункцій, ригідних функцій, механізмів, психічних захистів, енергетична сила яких виявляється спроможною детермінувати психосоматичні симптоми.

Гіперфункцією захисних функцій психіки чи фіксованим характером психічних захистів (ригідністю) можливо пояснити як психосоматичні особливості, так і своєрідність творчості багатьох видатних людей. Саме тому в науково-психологічній літературі досить актуальною темою є розгляд і виявлення особливостей взаємозв'язків між характером творчої діяльності й психіатричними показниками.

Наукові доробки дослідників, що стосуються проблеми самоактуалізації, свідчать про негативний вплив психологічних захистів на самоактуалізацію особистості. Еґо-захисти поряд із негативним впливом минулого досвіду та соціальним впливом розглядаються А. Маслоу як внутрішні перешкоди зростання й розвитку. Умовою успішної самоактуалізації є усвідомлення та розуміння механізму їхньої дії та мінімізація їхнього впливу. А. Маслоу відзначає, що необхідність боротьбою між «глибинними силами» й «силами оборони та контролю» є вагомим фактором, що сприяє відкритості людини до плідної діяльності, радості й творчості [10].

За влучним, хоча на перший погляд парадоксальним зауваженням Д. Ельконіна [16], особистість – це не регуляція, а, навпаки, подолання усіляких регуляцій. Усе це вказує на те, що поряд із процесом саморегуляції на поведінку особистості впливає й інший не менш важливий процес – процес самоорганізації. Сутність цього процесу виражається в тому, що така саморегульована система, як особистість, здатна набувати в процесі своєї діяльності нових властивостей і досягати нового, вищого, рівня взаємодії із середовищем. Більше того, сам процес соціалізації, тобто процес становлення, формування, особистості неможливий без самоорганізації, яка передбачає певне порушення набутої саморегуляції й вихід на інший, більш високий її рівень. Варто зазначити, що самоорганізація особистості зазвичай менш виражена, ніж саморегуляція. Так, за підрахунками А. Маслоу, самоактуалізовані особистості становлять незначну меншість (близько 1%) населення і являють собою зразок психологічно здорових і максимально виражають людську сутність людей.

Якщо процес саморегуляції спрямований на підвищення стійкості системи, то процес самоорганізації немисливий без порушення цієї стійкості. Як відзначають деякі вчені, у всьому різноманітті системних процесів – від складних фізичних явищ до людської творчості – усі без винятку процеси розвитку пов'язані з порушенням стійкості. На цій основі можливий висновок, що розвиток творчого потенціалу особистості має двоїстий характер: з одного боку, він має своєю кінцевою метою саморегуляцію особистісного потенціалу, а з іншого – подальший саморозвиток, тобто подальше нарощування потенціалу напруження та змін. Суперечність між мінливістю й стійкістю, яка виявляється в системах у формі боротьби двох взаємовиключних і взаємодоповнюючих протилежностей, має загальний харак-

тер. При цьому стійкість і мінливість слугують необхідною умовою відбору цінних якостей і переходів системи з одного стану в інший, переходів, із яких складається весь процес розвитку. Іншим атрибутом таких переходів є середовище. Система поза середовищем не може прогресувати, бо лише під час взаємодії із середовищем у ній виникають відхилення, суперечності, які створюють необхідні умови активності системи, її саморух у напрямі самозбереження й розвитку.

Творча діяльність людини як системи, яка спроможна до саморозвитку, характеризується двома принциповими моментами: системним характером і саморухом. Відомо, що система – це сукупність елементів, що знаходяться у відносинах і зв'язках один із одним і утворюють певну цілісність, єдність. Саморух як філософська категорія виражає зміни об'єкта під впливом внутрішньо властивих йому суперечностей, факторів і умов. Ідеться насамперед про суперечності, які притаманні всім об'єктам із системною структурою. Якщо взаємозв'язок «об'єкт – результат» постає як зовнішня характеристика саморуху творчості людини, то внутрішня його сутність полягає в джерелі самої творчості.

Отже, творчий потенціал людини – це якісна характеристика стану її здібностей і готовності здійснювати соціальне функціонування; показник рівня розвитку людини та внутрішня умова її саморозвитку. Людина з розвиненими здібностями взаємодії з навколишнім світом і психологічною готовністю її здійснювати відрізняє себе як діяч від процесу й результату діяльності, підноситься над ними, наповнює свою життєдіяльність сенсом життєтворчості. Людина з розвиненим творчим потенціалом здатна усвідомити себе організатором умов для свого розвитку й саморозвитку. Саме тому творчий потенціал людини визначає також її онтологічний статус у системі суспільних відносин. Це виражається у взаємозв'язку об'єктивних можливостей і суб'єктивних здібностей реалізувати особистісно-значущі та соціально зумовлені потреби, інтереси, цілі й завдання. Творчий потенціал дає людині змогу не лише успішно адаптуватися до мінливої економічної, політичної, соціальної та культурної ситуації в країні, виявляти соціальних суперечностей і соціальних ризиків, а й активно впливати на їх перетворення, тому вона відчуває потребу у вияві, самостійності й відповідальності в діяльності, соціальному функціонуванні та соціальній взаємодії. Вільна взаємодія з навколишнім світом є соціальною формою вираження творчості. На цій підставі можна стверджувати, що про стан творчого потенціалу людини можна скласти уявлення на основі аналізу характеру її взаємодії зі світом.

Перспективним напрямом подальших наукових пошуків є виявлення сутності й специфіки індивідуальних стратегій реалізації творчого потенціалу особистості.

Література

1. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания / Б.Г. Ананьев. – СПб. : Питер, 2001. – 288 с.
2. Анохин П.К. Очерки по физиологии функциональных систем / П.К. Анохин. – М. : Медицина, 1975. – 447 с.
3. Арсеньев А.С. Философские основания понимания личности: Цикл популярных лекций-очерков с приложениями : [учеб. пособ. для студ. высш. учеб. заведений] / А.С. Арсеньев. – М. : Издательский центр «Академия», 2001. – 592 с.
4. Бассин Ф.В. Сознание «бессознательное» и болезнь / Ф.В. Бассин // Вопросы философии. – 1971. – № 9. – С. 90–92.
5. Бердяев Н.А. О русской философии : сборник : в 2 ч. / Н.А. Бердяев ; вступ. ст. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 238 с.
6. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон. – М. : Канон-Пресс ; Кучково Поле, 1998. – 194 с.
7. Гусев Ю.А. Творчество / Ю.А. Гусев // Новейший философский словарь. – Минск : Книжный дом, 2003. – С. 1019.
8. Грановская Р.М. Психологическая защита / Р.М. Грановская. – СПб. : Речь, 2007. – 476 с.
9. Петровський А.В. Основи теоретичної психології / А.В. Петровський, М.Г. Ярошевський. – М. : Инфра-М, 1998. – 525 с.

10. Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики / А.Г. Маслоу ; перев. с англ. А.М. Татлыбаевой ; научн. ред., вступ. статья и коммент. Н.Н. Акулиной. – СПб. : Евразия, 1999. – 432 с.
11. Фрейд А. Психология «Я» и защитные механизмы / А. Фрейд. – М., 1993. – 141 с.
12. Фрейд З. Введение в психоанализ : [лекции] / З. Фрейд. – М. : Наука, 1989. – 456 с.
13. Фрейд З. Избранное / З. Фрейд. – М. : Московский рабочий, 1990. – Кн. 2. – 1990. – 176 с.
14. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М. : Республика, 1994. – 447 с.
15. Шевандрин Н.И. Социальная психология в образовании : [учебн. пособ.]. 4.1. Концептуальные и прикладные основы социальной психологии / Н.И. Шевандрин. – М. : ВЛАДОС, 1995. – 544 с.
16. Эльконин Д.Б. Избранные психологические труды / Д.Б. Эльконин. – М. : Педагогика, 1989. – 560 с.

Анотація

Коновальчук В. І. Особливості розвитку творчого потенціалу особистості. – Стаття.

Необхідність науково-практичного пошуку ресурсів людини для збереження стабільності її буття й разом із тим визначення динаміки здібностей нестандартного, оригінального вирішення проблем адаптації зумовлює актуальність досліджень творчого потенціалу людини. Процес індивідуального розгортання творчого потенціалу пов'язаний із властивостями цілісної психіки як системи, що являє собою діалектичну єдність двох протилежних тенденцій – до самозбереження та саморозвитку. У статті здійснюється аналіз захисних механізмів психіки як внутрішніх регуляторів динаміки творчого потенціалу особистості.

Ключові слова: творчий потенціал, саморегуляція, розвиток, саморозвиток захисні механізми психіки, особистість.

Аннотация

Коновальчук В. И. Особенности развития творческого потенциала личности. – Статья.

Необходимость научно-практического поиска ресурсов человека для сохранения стабильности его бытия и вместе с тем определения динамики способностей нестандартного, оригинального решения проблем адаптации обуславливает актуальность исследований творческого потенциала человека. Процесс индивидуального развертывания творческого потенциала связан со свойствами целостной психики как системы, представляет собой диалектическое единство двух противоположных тенденций – к самосохранению и саморазвитию. В статье проводится анализ защитных механизмов психики как внутренних регуляторов динамики творческого потенциала личности.

Ключевые слова: творческий потенциал, саморегуляция, развитие, саморазвитие, защитные механизмы психики, личность.

Summary

Konvalchuk V. I. The peculiarities of the personality's creative potential development. – Article.

The necessity for scientific and practical search for person's resources to preserve the stability of their being, along with, defining of abilities to solve the problems of adaptation in the original and non-standard way determines the topicality of person's creative potential study. The process of individual creative potential development is connected with the qualities of integral psyche as a system represented by dialectic unity of two confronting tendencies: to self-preservation and to self-development. The paper analyses the defensive mechanisms of psyche as the internal regulators of person's creative potential development.

Key words: creative potential, self-regulation, development, self-development, psyche defense mechanisms, personality.

УДК 101.1 316 (045)

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

ДІАЛЕКТИКА ВЗАЄМОДІЇ ФОРМАЛЬНИХ І НЕФОРМАЛЬНИХ СТРУКТУР У КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ОРГАНІЗАЦІЇ

Суттєвим чинником історичного розвитку на всіх етапах функціонування суспільства є організація. У різних формах діяльності певної спільноти, етносу чи нації вона виявляє себе як приклад колективного суб'єкта, що втілює зв'язки соціальної взаємодії й реалізує ту чи іншу програму або мету. Активна природа і соціотворчий вплив організації виявляється як на рівні функціонування певної спільноти, так і суспільства загалом. Різноманітні засоби соціальної організації охоплюють усі рівні та сфери відносин між людьми, між окремим індивідом і групою тощо. Завдяки притаманним соціальній організації засобам соціалізації, нормам і цінностям створюються необхідні умови для продуктивної, спільної, узгодженої діяльності людей. Розвиток соціальних організацій є об'єктивною необхідністю історичного й культурного процесу.

Метою статті є розгляд основних положень соціальної організації в контексті філософського аналізу. Отже, складність і багатовимірність проблеми впливу організації визначають особливості філософського дискурсу, частиною якого є як осмислення природи та сутності соціальної організації загалом, так і з'ясування конкретних історичних форм.

Найбільш суттєвий внесок у вивчення феномена організації, різних аспектів її діяльності зробили Д. Гвішіані [3] і його школа, а також Я. Зеленецький [4], А. Пригожин [10], Е. Смирнов [12], С. Фролов [13] та ін. Соціальна організація характеризується ними як необхідна складова суспільного життя й елемент суспільної структури. На думку А. Пригожина [10], соціальна організація є передусім цільовою спільнотою, а її функціональність реалізується через мету. Теоретичні й практичні аспекти діяльності соціальної організації аналізуються Е. Смирновим [12], С. Фроловим [13], Б. Мільнером [8]. Розділяючи організацію як процес і як явище, вони стверджують, що, з одного боку, вона являє собою сукупність дій, які зумовлюють виникнення взаємозв'язків між різними частинами цілого, а з іншого – організація – це об'єднання людей для виконання певних програм чи цілей.

У дослідженні І. Гавриленка та М. Недюхи [2] організація постає як колективний суб'єкт соціального розвитку й важливий засіб соціалізації. Організація також характеризується як необхідна сторона історичного процесу, вираження здатності людської спільноти до узгоджених і скоординованих дій, для досягнення певної мети.

Діалектика взаємодії формальних і неформальних структур у межах соціальної організації досліджується відомим американським соціологом П. Блау [1]. Аналізуючи інтегративні процеси в суспільстві, він з'ясовує роль формальної та неформальної організації у функціонуванні суспільства. Осмисленню організації як прикладу функціонування соціальної системи присвячена праця Н. Лумана [7].

Організація – це суспільний феномен, якому притаманна особлива структура, характер, цілі й соціальні функції. З'ясування їхньої природи та сутності можливе лише в контексті вивчення проблем, що стосуються загальної теорії організації. Термін «організація» означає дію, завдяки якій певному предметові, явищу чи процесу надається внутрішня впорядкованість, узгодженість частин чи елементів. Під організацією розуміється також сукупність процесів або дій, які зумовлюють установлення взаємних зв'язків між частинами цілого.

У контексті філософського аналізу поняття «організація» використовується для характеристики об'єднання

людей, які спільно реалізують певну програму або завдання й діють на основі єдиних правил і процедур поведінки, узгоджених і скоординованих дій [8; 11; 13]. Організація складається з людей або груп, що взаємодіють між собою, здійснюють спільну діяльність, виконують більш-менш чітко окреслені функції в суспільстві. Часто соціальна організація є посередником між суспільством, з одного боку, і конкретними індивідами – з іншого. Водночас організація є досить самостійним і стабільним утворенням у межах соціального цілого.

Цілі, які виконує організація, є досить чіткими та визначеними для її членів. Крім того, організація характеризується не лише цілеспрямованістю, своєрідним «баченням» мети, а й своїми завданнями та засобами їх реалізації. Завдяки цьому, організації, як правило, складаються свідомо й раціонально, а умовою збереження організації, її стійкості та ідентичності самій собі є стан постійного обміну і взаємодії зі своїм соціальним оточенням. В організації також відбувається свідоме й добровільне входження та вихід індивідів із неї.

Соціальна організація являє собою також сукупність зразків поведінки, настанов, соціальних ролей, засобів соціального контролю. Це забезпечує співжиття членів спільноти, гармонізує множини їхніх прагнень і дій у процесі задоволення потреб, а також сприяє розв'язанню проблем і конфліктів, які виникають під час спільного життя.

Як невід'ємний елемент соціальної структури й цілісний комплекс взаємопов'язаних елементів організація характеризується формальним розподілом функцій, наявністю ієрархії статусів, ролей і престижу, бюрократичною структурою, фіксованим членством і водночас певною свободою для її членів. На думку дослідників соціальної організації, вона являє собою досить складний організм, у якому переплітаються, поєднуються, координуються інтереси особистості й групи, примус і свобода, безумовна дисципліна та вільна творчість, нормативні вимоги й неформальні ініціативи. Вони постійно розвиваються, перебудовуються, коли не відповідають вибраним цілям, трансформуються в інші форми, коли виявляється, що вони не здатні виконувати свої завдання [6, с. 42, 47, 278].

Загалом організація характеризується через розподіл соціальних дій відповідно до статусів і ролей у групі, через взаємодоповнення цих диференційованих дій, а також стабільність і тривалість у часі статусної та ролівої структури, відносно незалежність соціальних дій від індивіда, що їх виконує.

Організація складається з індивідів і груп, які взаємодіють між собою. Соціальна взаємодія між членами організації є основним сутнісним визначенням сутності організації. При цьому можна говорити про різні типи такої взаємодії: або такі, що наперед визначені планом чи програмою, або ж неформальні, спонтанні, особистісні у своїй основі. Організаційні процеси об'єктивно містять у собі соціальну сутність, однак і особистість в організації не втрачає своєї окремішності. Як правило, в організації концентрується потужний особистісний потенціал, що є передумовою розвитку людського об'єднання.

Забезпечуючи умови для спільних узгоджених дій людей, кооперації та інтеграції їхніх зусиль у досягненні організаційних цілей, виступаючи важливим способом об'єднання зусиль окремих індивідів у ході спільної діяльності, соціальна організація демонструє потужні синергетичні

можливості. Так званий синергетичний ефект організації виявляє себе в природі додаткової енергії, що перевищує суму індивідуальних зусиль її учасників. Така перевага організації є однією з причин дуже частого звертання людства до різних організаційних форм [13, с. 41]. Крім того, синергетична парадигма або концепція самоорганізації нелінійних систем дає змогу бачити складність і неоднозначність процесів, у тому числі й організаційних, які відбуваються в суспільстві, визначити міру людської суб'єктивності в суспільних процесах.

Соціальна організація загалом є феноменом складним і багатомірним. Фіксуючи різні форми взаємодії між людьми, регламентуючи всі можливі зв'язки в суспільстві, організація постає як деяка єдність соціальних утворень, що діють відповідно до строго визначених програм, настанов і правил, з одного боку, і спонтанних сил суспільства, об'єднань і спільнот, що виникають незаплановано, поза програмою. Їхня спільна діяльність є вираженням сконцентрованого в людському об'єднанні потужного потенціалу соціальної інтеграції.

Перший тип організації виникає як результат узагальнення в нормах і санкціях більш або менш раціонального аналізу соціальної дійсності, умов вирішення життєво важливих для спільноти завдань. Другий тип створюється поступово й певною мірою несвідомо. Він містить у собі, як стрижень, такі норми та санкції, що певний час уже функціонували та визнавалися індивідами, але не були зафіксовані в кодексах, правилах чи загальних регламентах. Узагалі більшість таких норм не формулюється однозначно, хоча на практиці реалізується в діях індивідів – членів групи. Про це свідчать санкції, негативні для тих, хто відхиляється у своїй поведінці від визнаної більшості норми.

Межа між першим і другим типами організації не є однозначною й назавжди зафіксованою. Часто буває так, що організаційні норми, які спочатку були встановлені свідомо й ефективність яких була контрольованою, з часом настільки глибоко засвоюються індивідами, що реалізуються ними автоматично, без урахування можливості застосування санкцій. Це свідчить про високий ступінь соціалізації суспільства.

Феномен неформальної організації (спільноти) пов'язаний переважно з важливістю процесів самоорганізації та саморегуляції в суспільстві і є наслідком спонтанних, непередбачуваних, незапланованих, не визначених наперед дій. Як зазначає А. Пригожин, неформальне – це таке явище в соціальній організації, яке стоїть поза організаційною програмою [10, с. 92]. Суттєве значення під час виникнення неформальної організації мають також особистісні фактори (інтереси, мотиви, життєві цінності), особливості міжособистісного спілкування. Тому неформальну організацію можна характеризувати, по-перше, як вияв процесів самоорганізації, а по-друге, як безпосередню (тобто неопосередковану) спонтанну спільноту людей, побудовану на їхньому особистому виборі зв'язків і асоціацій між собою [10, с. 110–111]. Подібна природа неформальної організації зумовлює те, що вона упорядковує повсякденне життя поза межами формальних організацій або ж доповнює й компенсує кодифіковані зразки поведінки. У межах неформальної організації функціонують переважно моральні санкції.

Як зазначає Н. Петрук, неформальні зв'язки в організації виявляють великий запас тієї соціальної енергії, яку акумулює будь-яке людське об'єднання і яка виявляється в різних формах соціальної творчості. Взаємодії неформального характеру виявляються передусім у міжособистісному спілкуванні. Це спілкування не є формально-рольовим, воно не зводиться до формально й офіційно приписаних контактів, а реалізується поза програмою і є наслідком процесів самоорганізації. Міжособистісні взаємини не мають офіційного характеру, вони складаються спонтанно й є результатом взаємодії індивідів як особистостей [9, с. 59].

Отже, неформальна організація виникає й функціонує насамперед як соціальний простір дії міжособистісних зв'язків і норм, а неформальні зв'язки характеризують такі від-

носини між людьми, які ґрунтуються на взаємності, відкритості стосунків, переважно глибоко особистісних, на відміну від суто функціональних чи анонімних.

Передумовою виникнення неформальних структур, реалізації різнобічної соціальної активності й творчості є автономія та самоцінність особистості. Вільна й суверенна особистість є головною підставою для формування порядків людського співробітництва і товарищескості. Сприятливими для утворення та зміцнення неформальних відносин в організації є також духовна близькість, взаємні симпатії індивідів, дотримання однієї системи цінностей. На думку Я. Зеленецького, у кожній спільноті є групи людей, яких пов'язує між собою дружба, спільність переконань, спільна віра, готовність до взаємодопомоги. Такі групи виявляються високоефективними як у досягненні важливих цілей, так і у впливі на соціальне оточення [4, с. 85].

На відміну від неформальної, формальна організація породжується не спонтанними силами, а являє собою єдність установлених правил, стандартів, приписів, процедур, програм, які регулюють поведінку членів організації. Вона постає як інструментальне, свідомо сформульоване цільове утворення, що має чітко виражену організаційну структуру [1, с. 93]. Формалізація організації відбувається через свідомо задані сталі зразки функціональної поведінки (статус, режим, зв'язки тощо), які виступають як елементи організованості. Отже, головною ознакою формального є свого роду запрограмованість, попередня визначеність організаційних норм і дій [10, с. 90].

Наслідком формалізації, тобто задавання зразків, програмування дій в організації є звуження діапазону вибору, обмеження, навіть підкорення суб'єктивної волі учасника організації безособистісному порядку. Тому формальна організація будується переважно без урахування особистісних властивостей індивіда і не передбачає особливої прихильності індивіда до організаційних норм і вимог. Виходячи з цього, формальна організація наділяється авторитетом інституційної визначеності, узаконеності, як правило, з часом стає офіційною та інституційно визнаною.

Формальна організація – це передусім система формалізованих приписів, статусів, ролей, яка встановлює раціональний поділ праці, а також забезпечує координацію дій індивідів. Одним із критеріїв, за якими формальну організацію відрізняють від неформальної, є принцип легальності. Формальним є все, що легальне, установлене розпорядженнями чи за допомогою демократичних процедур вживлення. Інший критерій – незалежність організаційної структури від конкретних індивідів, які виконують регульовальні функції.

У межах формальної організації велике значення мають статус і функціональні позиції (обов'язки) індивіда. Індивід як член формальної організації є носієм певної функції, йому притаманні також стійкі норми відносин з іншими індивідами. Отже, «індивід виявляється включеним у складну мережу заданих априорно відносин, які являють собою офіційно встановлену структуру статусів, програму діяльності й сукупність норм і правил» [10, с. 92].

Орієнтація організації на формально встановлені правила та завдання має своїм наслідком те, що її діяльність стає одноманітною, у ній здійснюється жорсткий контроль за всіма рішеннями й діями людей. При цьому механізми контролю, що діють у формальній організації, часто є неефективним, оскільки нівелюють свободу індивіда і можуть призвести до виникнення соціального напруження.

Формальна організація є досить ефективною соціальною структурою, особливо в умовах необхідності координації діяльності великої кількості людей, що об'єднуються для досягнення спільних цілей. Правила та норми, за якими здійснюється організаційна діяльність, чітко регулюють відносини між людьми. Об'єктивною ознакою формальної організації є соціальний контроль, що є засобом організованості. Завдяки механізмам координації здійснюється вибір шляхів до поставленої цілі, зазначає С. Фролов [13, с. 78].

Необхідними ознаками формальної організації є раціональність, безособистісність, однозначність. Крім того, формальна організація ефективно використовує силу влади, зокрема державної, що нерідко спричиняє перетворення її в офіційну. Незважаючи на те що влада, як правило, упорядковує людську діяльність, контролює її, робить раціональною, вона часто обмежує свободу особистості, можливості вибору.

Складним є співвідношення особистості й формальної організації. На думку А. Пригожина, належність індивіда до формальної організації визначається передусім його роллю в ній [10, с. 116]. Водночас особистість здатна опиратися прагненню формальної організації до її повного підпорядкування та поглинання. Завдяки автономії особистості й відокремленню функції від особистості людина отримує можливість здійснення вибору того чи іншого типу поведінки. Тому, звісно, людина не може бути повністю запрограмованою у своїй діяльності й виконувати лише те, що передбачено програмою організації. Людина завжди виявляє себе та реалізує свої можливості як особистість, і ця обставина суттєво впливає на приписану людині роль.

Варто враховувати те, що формальними настановами, загальними довготривалими правилами й цілераціональними діями задаються досить стабільні координати людської діяльності, а формальні приписи до того ж часто не допускають свавілля. Крім того, формальні організаційні структури забезпечують стабільність зв'язків між людьми й передбачуваність людської поведінки.

З одного боку, формальна організація перешкоджає індивідуалізації людської діяльності, а з іншого – вона надає загальнозначущої форми поведінці особистості, значною мірою детермінує її. Формальні механізми пов'язують індивіда та організацію, а входження індивідів до організації мотивує процес формування групової свідомості. І хоча індивіди, які утворюють формальну організацію, відрізняються між собою за соціальним статусом, їх об'єднують спільні цілі і єдиний інтерес [10, с. 121].

Розвиток організації супроводжується, як правило, процесами інституалізації. Становлення соціальних інститутів – це закономірний процес суспільної та історичної еволюції людської спільноти. Соціальні інститути, як і організація, є суб'єктом культурно-історичних і державотворчих процесів. Від міри інституалізації залежить функціонування соціального організму загалом, його нормальний і стабільний розвиток. Соціальні інститути забезпечують успадкування суспільного й історичного досвіду, його засвоєння, розвиток у нових формах, соціалізацію індивідів, регулювання, координацію, організацію суспільних відносин, вартісних орієнтацій, звичаїв, традицій, моделей і норм поведінки. Соціальний інститут характеризується як стійка форма організації та регулювання суспільного життя, що включає сукупність закладів, соціальних норм і культурних зразків, які визначають стійкі форми соціальної поведінки й дій [2, с. 331].

Залежно від способів і ефективності функціонування соціальних інститутів та організації значною мірою здійснюється розвиток соціуму. Звісно, головним продуктивним чинником політичного життя й центральною ланкою організації суспільства є такий інститут, як держава. Вона уособлює владні функції, монопольно володіє правом їх застосування. Процес творення держави включає в себе різні процеси – політичні, економічні, правові, соціокультурні, духовні. Одним із суттєвих соціальних механізмів і чинників державотворення є організація.

Варто констатувати, що розвиток суспільства, його рух до стабільних інституалізованих утворень, передусім держави, супроводжується обов'язковою формалізацією неформальних відносин, що складаються в межах людської спільноти. Загалом діалектика взаємодії формальних і неформальних елементів у соціальній системі є дуже складною. Прерогативи формальної організації полягають насамперед у фіксуванні та закріпленні всього сталого й повторюваного у відносинах між людьми. Неформальні структури виражають міру організаційної лабільності, динамічності, гнучкості соціальної системи. Формальне та

неформальне в соціумі можуть, з одного боку, протистояти одне одному, а з іншого – можуть досить тривалий час співіснувати, функціонувати разом. За певних історичних умов неформальні зв'язки можуть досить швидко перетворюватися у формальні, тоді вільні асоціації чи спільноти одноподібні трансформуються в строго регламентовані об'єднання з чіткими умовами, статутами, умовами членства тощо. Можливі також ситуації, коли наявні вже неформальні об'єднання і структури включаються у функціонування формально-інституціональних організаційних структур і самі стають їхніми елементами. Отже, у ході історичного чи соціального розвитку може відбуватися легалізація неформальних відносин. Формалізація здійснюється також через надмірне розростання меж самої організації, збільшення її членів, що, у свою чергу, також вимагає більш чіткої регуляції та координації дій членів організації.

Формальна й неформальна організація не функціонують окремо, вони співіснують, взаємозамінюють одна одну, забезпечуючи тим самим нормальне функціонування соціуму. Категоричного протиставлення або розділення їх у суспільстві немає. Скоріше неодноразова констатація відмінностей між формальною та неформальною організаціями вказує на необхідність пристосування формальної організації до тих вимог життя, які пробили дорогу у вигляді неформальних зразків і еталонів поведінки.

Звісно, із позицій розвитку окремої особистості, задоволення її потреб та інтересів набагато ефективнішими є неформальні зв'язки й спонтанні порядки. Вони за своєю природою є особистісно зорієнтованими, а серед їхніх основних рис можна відзначити надзвичайну «своечасність», лабільність до характеру змін у суспільстві, спонтанність, тобто незапланованість виникнення, добровільність членства. Неформальні зв'язки виникають тоді, коли в цьому відчувається особлива потреба, необхідність в особистісних контактах і міжособистісному спілкуванні. Індивід як носій активності помітно впливає на соціальне оточення, і так відбувається своєрідна персоніфікація соціального середовища. У процесі утвердження комунікативних зв'язків виявляється взаємна зацікавленість учасників в об'єднанні та інтеграції навколо суспільно значущих цілей.

Загалом організація є досить суттєвим компонентом суспільного розвитку. Вона є носієм різних форм активності людей, впливає на формування системи цінностей у суспільстві, детермінує прояви культурного та політичного життя й постає невід'ємною частиною державотворчих процесів. Організація є також структурою, яка акумулює загальнолюдський досвід співіснування та спільної діяльності.

Отже, організація у своїх сутнісних визначеннях характеризується як необхідний компонент суспільного розвитку. Вона детермінує різні форми активності людей, впливає на спрямованість культурного й політичного життя, виконує відповідні історичній ситуації завдання та функції. У результаті організація стає протиположною дезорганізаційним процесам у суспільстві, сприяє раціоналізації людської діяльності, виконує важливі інтеграційні функції.

Зосереджуючи в собі важливі механізми й засоби соціальної, духовної та політичної консолідації людської спільноти, організація стимулює її рух до вищих форм культурно-історичного й суспільно-політичного існування.

Література

1. Блау Питер М. Исследование формальных организаций / М. Питер Блау; пер. с англ. В.В. Воронина и Е.В. Зиньковского // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы: сборник статей. – М.: Прогресс, 1972. – С. 93–105.
2. Гавриленко І.М. Соціальний розвиток / І.М. Гавриленко, П.В. Мельник, М.П. Недюха. – Ірпінь: Акад. ДПС України, 2001. – 485 с.
3. Гвишиани Д.М. Организация и управление / Д.М. Гвишиани. – М.: Наука, 1972. – 536 с.
4. Зеленовский Я. Организация трудовых коллективов / Я. Зеленовский. – М.: Прогресс, 1971. – 311 с.
5. Історія українського війська / [В. Гриневич та ін]; упоряд., передмова Я. Дашкевич. – Львів: Світ, 1996. – 840 с.

6. Лукашевич М.П. Соціологія праці / М.П. Лукашевич. – К. : Либідь, 2004. – 437 с.
7. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновского. – М. : Логос, 2004. – 231 с.
8. Мильнер Б.З. Теория организации / Б.З. Мильнер. – М. : ИНФРА-М, 2003. – 548 с.
9. Петрук Н.К. Українська духовна культура XVI–XVII ст.: соціальна організація і формування простору національного буття / Н.К. Петрук. – Хмельницький, 2007. – 288 с.
10. Пригожин А.И. Методы развития организаций / А.И. Пригожин. – М. : МЦФЭР, 2003. – 863 с.
11. Пригожин И. Время, хаос, квант / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : Прогресс, 1999. – 310 с.
12. Смирнов Э.А. Теория организации / Э.А. Смирнов. – М. : ЮНИТИ, 2002. – 548 с.
13. Фролов С.С. Социология организаций / С.С. Фролов. – М. : Гардарики, 2001. – 382 с.

Анотація

Левченко А. В. Діалектика взаємодії формальних і неформальних структур у контексті соціальної організації. – Стаття.

У статті розглядаються різні аспекти функціонування соціальної організації в системі суспільного буття. Відзначено, що через діяльність організації виявляє себе як приклад колективного суб'єкта, який реалізує певну програму чи мету. Виступаючи невід'ємним елементом соціальної структури, організація характеризується формальним розподілом функцій, наявністю ієрархії статусів, ролей і престижу, фіксованим членством і водночас певною свободою для своїх членів. Показано, що, забезпечуючи умови для спільних узгоджених дій людей та інтеграції їхніх зусиль у досягненні загальнозначущих цілей, соціальна організація демонструє потужні синергетичні можливості. Розглядаються особливості функціонування основних типів соціальної організації – формальної та неформальної. Установлено, що прерогативи формальної організації полягають у фіксуванні й закріпленні сталого та повторюваного у відносинах між людьми, а неформальні структури виражають міру організаційної лабільності, динамічності, гнучкості соціальної системи.

Ключові слова: соціальна організація, формальна організація, неформальна організація, синергетика, спільнота.

Аннотация

Левченко А. В. Диалектика взаимодействия формальных и неформальных структур в контексте социальной организации. – Статья.

В статье рассматриваются разные аспекты функционирования социальной организации в системе общественного бытия. Отмечено, что через деятельность организация проявляет себя как пример коллективного субъекта, который реализует определенную программу или цель. Выступая в качестве неотъемлемого элемента социальной структуры, организация характеризуется формальным распределением функций, наличием иерархии статусов, ролей и престижа, фиксированным членством и в то же время определенной свободой для своих членов. Показано, что, обеспечивая условия для общих согласованных действий людей и интеграции их усилий в достижении общезначимых целей, социальная организация демонстрирует мощные синергетические возможности. Рассматриваются особенности функционирования основных типов социальной организации – формальной и неформальной. Установлено, что прерогативы формальной организации заключаются в фиксировании и закреплении постоянного и повторяемого в отношениях между людьми, а неформальные структуры выражают меру организационной лабильности, динамичности, гибкости социальной системы.

Ключевые слова: социальная организация, формальная организация, неформальная организация, синергетика, общество.

Summary

Levchenko A. V. The dialectic interaction of formal and informal structures in the context of social organization. – Article.

In the article different aspects of social organization functioning in the system of public life are examined. It is marked that through activities organization proves itself as an example of collective subject, which will realize in the certain program or aim. Organization comes forward as an inalienable element of social structure, and is characterized by formal distribution of functions, presence of statuses hierarchy, roles and prestige, fixed retention and at the same time certain freedom for the members. It is shown that providing possibilities for the general concerted actions of people and integration of their efforts in main aims achievement, social organization demonstrates powerful synergistical possibilities. The features of social organization basic types functioning are examined – formal and informal. It is set that the prerogatives of formal organization consist in securing and fixing permanent and repeated values between people and that informal structure express the measure of organizational lability and dynamism, social system flexibility.

Key words: social organization, formal organization, informal organization, synergetic, association.

УДК 111.11 17.023.36

Т. В. Лисоколенко

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії образования

Днепропетровського областного інститута післядипломного педагогічного образования

ИГРА КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ В ОПИСАНИЯХ Й. ХЕЙЗИНГИ И Х. ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА

Сегодня общепризнанным является утверждение о том, что феном игры разнолик, ставя его во главу исследования, философия, психология, педагогика приходят в результате к различным выводам касательно самого значения игры в той или иной научной плоскости. Игра, являясь междисциплинарной категорией, имеет особенности собственной интерпретации в различных научных дисциплинах. В зависимости от того, какие проявления исследуемого феномена берутся за основу, выделяют различные подходы к анализу игры. Одним из них является культурологический подход, в пределах которого игра определяется как важнейший фактор развития культуры. С данной позиции актуальность дальнейшего исследования феномена игры очевидна, особенно в контексте поиска корреляции между философией и культурологией как отдельных научных дисциплин, так и в свете поиска новых граней осмысления феномена игры в философии культуры.

В центре исследовательского внимания находятся два крупнейших философа и культуролога XX ст., уделивших в своих работах значительное внимание исследованию феномена игры. Й. Хейзинга и Х. Ортега-и-Гассет исходили из положения, что игровые элементы присутствуют почти во всех областях культуры: "Homo ludens неотделим от homo faber и homo politicus" [9]. Однако каждый философ отстаивал данную позицию по-своему, их мнения и способы означивания феномена игры и сходны, и различны, с чем связан выбор для анализа игры как феномена культуры концепций Й. Хейзинги и Х. Ортега-и-Гассета.

Основными источниками статьи являются работа Й. Хейзинги "Homo ludens" [11], работы Х. Ортега-и-Гассета [3; 4; 5]. Методологическая основа статьи представлена несколькими группами исследований. Первая – это работы, посвященные анализу философии Й. Хейзинги. Так, Г. Тавризян пишет: «Став одним из «бестселлеров» последних десятилетий, сочинение Хейзинги, в котором дана масштабная картина всемирно-исторических процессов, представляет собой и уникальный в своем роде компендиум знаний, и гипотезу – <...> о природе генезиса человеческой культуры, социального человека как «человека играющего» [8, с. 432]. В другом исследовании читаем: «Хейзинга обосновывает сквозное значение игры в развитии основных культурных форм человечества: не только искусства, но и философии, науки, политики» [7, с. 110]. В целом необходимо отметить, что в центре внимания исследователей находятся различные положения работы "Homo ludens". Вторая группа – работы, посвященные анализу философского наследия Х. Ортега-и-Гассета. Так, Г. Фридлер акцентирует внимание на следующем: «Ортега не был философом-систематиком. Его увлекал скорее сам процесс философствования, чем создание цельной и законченной философской системы» [10, с. 10]. А. Зыкова [1] в своей работе останавливается на многих вопросах, интересовавших философа, среди которых необходимо выделить проблему возникновения массового сознания и массовой культуры, аспекты границ рационального, антропологии, культуры, аспект становления истории философии как науки. А. Руткевич, в свою очередь, пишет: «Учение Ортега неординарно и претерпело значительные изменения за 50 лет активной работы философа. Философия Ортега складывалась под воздействием многих идейных источников: на разных этапах своего творчества Ортега находился под влиянием Когена и Наторпа, Гуссерля, Шелера, Хайдеггера» [6, с. 16]. Созданная методологическая плоскость свидетельствует о сложности анализа феномена игры в творческом наследии испанского философа.

Проанализированные работы дают возможность предположить, что тема игры в явной форме присутствует в работе Й.

Хейзинги "Homo ludens", является частью культурологических разработок Х. Ортега-и-Гассета, однако смежных разработок в пределах культурологического подхода, посвященных компаративному анализу творчества двух известных философов не достаточно, чем и обусловлен выбор темы исследования.

Цель статьи – провести анализ сущности феномена игры в работах Й. Хейзинги и Х. Ортега-и-Гассета, выявить схожие и отличные интерпретации исследуемого феномена.

Начнем с Й. Хейзинги, поставившего игру в центр своей работы "Homo ludens". По мнению Й. Хейзинги, любая человеческая деятельность у своих истоков оказывается не более чем игрой, сама культура разворачивается в игре. Именно игра является культурообразующей основой. «Хейзинга создает универсальную концепцию культуры как свободной и честной игры» [7, с. 110].

Й. Хейзинга делает попытку понять игру в ее целостности, в контексте ее социального значения. Само понятие игры связано с определенной тотальностью, первичной жизненной категорией. Используя категорию игры, Й. Хейзинга пытался найти ответ на вопрос: насколько общество, социум носят игровой характер? Игровое пространство Й. Хейзинги широко – начиная от понимания игры как источника культуры, когда он заявляет о том, что «культура возникает в форме игры, культура первоначально разыгрывается» [11, с. 61], заканчивая наукой, бытом, юриспруденцией. Игра рассматривается «как специфический фактор всего, что окружает нас в мире» [11, с. 7], постае как «содержательная форма, несущая смысл» [11, с. 13].

Й. Хейзинга не предлагает готовой теории игры, а скорее преподносит читателям игру в историческом срезе и само бытие игры раскрывается через призму определенного исторического периода. Так, например, он отталкивается от того, что игровой элемент присутствует в эпохах различных культур, останавливаясь на игровых элементах Римского государства, который раскрывается в лозунге «хлеба и зрелищ», на игровых моментах Античности, останавливаясь на софистике. Но что бросается в глаза, так это четкое отделение игр старины от игр современности. Так, в анализируемой работе автор проводит детальный анализ «потлача» как игры ради славы и чести, «кулы» – церемониального плавания, постающего как игра «в обмен дарами», «агона» как игры, исполняемой во время различных празднеств [2].

Й. Хейзинга останавливается на том, что игра выполняет в обществе полезную функцию, несущую социально значимый характер. Еще в начале работы он задает вопрос: «Что значит игра для самих играющих?» [11], где грань между игровым и неигровым началом? Рефреном в его работе постае вопрос: что есть игра? основа нашего существования или один из видов деятельности, в который мы иногда включаемся? Объектом интереса автора является «игра как форма деятельности, как содержательная форма, несущая смысл, и как социальная функция» [11]. Он старается понять игру с различных позиций: прежде всего с позиции самого играющего, с позиции того, что игровой фактор являлся и продолжает являться значительным в жизни различных эпох, с позиции того, что игра – это самостоятельное нечто, константа нашего бытия [2].

Что важно в контексте данного исследования, так это обратить внимание на то, что Й. Хейзинга поднимает вопрос относительно того, чем же является игра – порождением культуры либо наоборот – сама культура – результат игры. Об этом свидетельствуют такие его утверждения: «Игра парит поверх всякой культуры или, во всяком случае, не привязана к ней» [11, с. 31];

«Без определенного поддержания игровой позиции культура вообще невозможна» [11, с. 119–120]; «культура начинается как игра и не из игры» [11, с. 92]. Также очевиден тот факт, что Й. Хейзинга считал, что по мере развития культуры роль игры ослабевает: «Культура становится все более и более серьезной и отводит игре только побочную роль» [11, с. 92]; «Игровой элемент в целом отстает по мере развития культуры на задний план» [11, с. 61]. Современная культура, по мнению Й. Хейзинги, теряет игровую традицию, игровой элемент в ней убывает, и подобные процессы содействуют разрушению культуры, теряющей свой эстетический момент, который напрямую связан с воспроизводством духовных ценностей культуры. Таким образом, ситуация с первичностью либо вторичностью игры отчасти оказывается решенной. Становится понятно, что скорее всего, исходя из позиции нидерландского философа, культуру и игру можно отождествить лишь на ранних стадиях цивилизационного развития, затем былой синкретизм со временем дифференциации культурных форм ослабевает. Доминирующей в современном культурном пространстве элемент пользы и прагматичной полезности характеризуется своей игрой, но она фальшива и представляет собой суррогат игровой деятельности, который сохранил в неизменном виде только физическую составляющую – спорт, соревнование. Именно отсюда выходит неприятие Й. Хейзингой спорта как полноценной игры, чего не наблюдаем в творчестве испанского философа. Тогда становится понятным утверждение автора относительно того, что «подлинная культура не может существовать без определенного игрового содержания <...>. Подлинная культура требует всегда и в любом аспекте *fair play* (четкой игры); а *fair play* есть не что иное, как выраженный в терминах игры эквивалент порядочности» [11, с. 238]. В современной культуре подлинной игры очень мало. Однозначной выступает позиция Й. Хейзинги относительно того, что игра постаёт как необходимый элемент социальной жизни, определяет сущность духовной культуры различных эпох.

Тема игры в творчестве испанского философа Хосе Ортеги-и-Гассета поднимается в контексте актуализации одной из центральных тем творчества философа – темы культуры. Можно говорить, что игра выполняет связующую роль многих тем, поднятых философом. Поэтому, чтобы определить значение и весомость игры в его творчестве, нам придется не углубляться в конкретное исследование, а скользить по проблеме, выхватывая интерпретации и значения игры из различных работ Хосе Ортеги-и-Гассета.

Х. Ортега-и-Гассет представляет перед читателем другую игру. Игра в работе «Размышления о «Дон Кихоте» – это способ построения модели изложения исследуемого материала. Используя выбранного персонажа – Дон Кихота, автор в игровой манере раскрывает перед нами все достоинства, недостатки и огрехи различных типов литературных жанров. Именно такой стиль изложения позволяет Ортеге продемонстрировать, что его герой – это трагический герой, представитель духовной элиты, наделенный способностью к созерцательной игре. Ибо игра и культура – элитарны, доступны немногим, о чем будет детально сказано Ортегой в работе «Восстание масс». А пока Х. Ортега-и-Гассет констатирует: «Культура – идеальная грань вещей – стремится образовать отдельный самодовлеющий мир, куда мы могли бы переместить себя. Но это иллюзия. Культура может быть расценена правильно только как иллюзия, как мираж, простертый над раскаленной землей» [5, с. 134–135]. Кажется, что испанский философ приветствует тенденцию культуры, вытесняющую «человеческое, слишком человеческое», поскольку должно подчиняться тому императиву, который диктует эпоха. «Каждая эпоха привносит с собой свое истолкование человека, принципиально отличное от предыдущего. Вернее, не привносит с собой, а сама есть такое истолкование. Вот почему у каждой эпохи – свой излюбленный жанр» [5, с. 115]. Вот только проблема заключается в том, что действительность выдается Ортеге инертной, суровой и неинтересной, так что определить довлеющий тип культуры и игры в ней не представляется возможным. «Одним словом, ущербность культуры, ущербность всего благородного; ясно-

го и возвышенного и составляет смысл поэтического реализма <...>. Печально, что она являет себя нам такой, – ничего не подлаешь, она реальна, она – здесь <...>. Сила и единственное значение этой действительности – в ее неустранимом присутствии. Культура – воспоминания и обещания, невозвратное прошлое и будущее мечты» [5, с. 136]. Таким образом, в данной работе прослеживаются различные ориентиры на игру. Прежде всего, игра – неотъемлемая часть культуры, в самом настоящем смысле данного слова – культуры прошлых «возвышенных эпох», далее игра – часть элитарной культуры современности, с высоким уровнем закрытости, также игра – это один из способов противостояния, возможно, высмеивания современной обыденности и пошлости человеческого бытия.

В «Восстании масс» игра выступает одним из художественных приемов, применяемых автором для характеристики самих масс и их роли в XX веке. Новые условия жизни, безграничные возможности комфорта обеспечили человеку чувство легкости жизни, лишив в то же время время нравственных требований к себе и чувства ответственности перед будущим. Этот исторический феномен Ортега называет «восстание масс» («*la rebelionde las masas*»). Именно в данном роде строится вся концепция массового общества испанского философа. «Людей, живущих инертно, мы называем массой не за их многочисленность, а за их инертность» [3, с. 63]. Рассуждая о массовом обществе, Хосе Ортега-и-Гассет вводит понятие «среднего/массового человека». В потоке критики масс автор делает акцент на том, что в любой исторический период существуют правила игры, без которых невозможно постичь истину: «Кто жаждет идей, должен прежде них домогаться истины и принимать те правила игры, которых она требует <...>, эти правила – основа культуры» [3, с. 69]. Из данного положения выходит, что Ортега полагал, если большая часть общества не приемлет правил игры, то нет и доминирующей культурной основы общества. Таким образом, игра в данном контексте, ее правила являются константой в некоторой определенной культурной плоскости.

Самая большая проблема заключается в том, что человек масс Ортеги не способен создать свою игру, со своими правилами, его деятельность направлена только на разрушение уже имеющегося. В работе «Восстание масс» основной постулат привязан к игре и культуре, к тем игровым формам, через которые массовая культура спускается к декадансу. Положение игры, ее место тесно связаны с тем, что «Восстание масс» является своеобразным отражением того социального и культурного кризиса, который <...> поразил не только Испанию» [6, с. 16]. Сквозь акценты на культуре и цивилизационных трансформациях есть возможность рассмотреть то, что игра в работе «Восстание масс» является механизмом, посредством которого возможно раскрыть сложность культурно-трансформационных проблем.

В работе «Дегуманизация искусства» [4] Х. Ортега-и-Гассет предлагает взглянуть на современное искусство как на игру: «Анализируя новый стиль (в искусстве) можно заметить в нем определенные тенденции <...> стремление понимать искусство как игру, и только» [4, с. 225]. Рассуждая о месте искусства в жизни человека, Ортега не без сожаления говорит о том, что современное искусство насыщено комизмом, оно «само становится игрой» [4, с. 260]. Здесь раскрывается двойная игра – игра в умолчание. Комизм современного Ортеги искусства заключается в том, что оно высмеивает само себя.

Общий смысл понятий «игры» Й. Хейзинги и «игры» Хосе Ортеги-и-Гассета совпадает. Об этом свидетельствует то общее, что их объединяет. Так, ни Й. Хейзинга, ни Ортега не предлагают готовой теории игры, а лишь демонстрируют читателю свое видение проблемы на то, чем является игра в культуре. Й. Хейзинга и Ортега, создавая свои работы в культурном пространстве XX ст., считали современную игру фальшивой, суррогатом, сохранившим в первоначальном виде только спортивный элемент соперничества, игры действительности – не интересны, они пусты и ограничены; философы исходили из того, что у каждой культурной эпохи свои излюбленные жанры. Общим является утверждение о том, что существующие

правила игры – это основа для постижения истины, именно они являются константой в определенной культурной плоскости. Также объединяющим элементом является взгляд на современную культуру как на декаданс. Оба философа считали, что в современной культуре игровой элемент убывает, что современное общество не способно создать качественной игры, что исчезновение игры в современной культуре ведет к ее разрушению. Однако это положение является объединяющим только в общих чертах. Й. Хейзинга в данном контексте пишет о том, что разрушение культуры – это потеря эстетического начала современностью, которая не сохранила яркости игры прошлых лет и создать свою достойную игру также не смогла. Ортега, в свою очередь, указывает на то, что игра и культура элитарны, доступны не многим. Поэтому в его текстах игра превращается в инструмент, при помощи которого автор в некоторых работах пытается высмеять современную ему обыденность массового человека.

Каждый философ «строит» свою игру. Й. Хейзинга одним из первых предложил понимание игры как разноликой категории, выступающей в роли некой культурной универсалии, тогда как у Ортеги игра представляет собой способ, механизм раскрытия сложности культурно-трансформационных процессов, принцип построения модели исследуемого материала, инструмент для работы с текстом. Й. Хейзинга, в отличие от Ортеги, анализирует феномен игры с различных ракурсов, демонстрируя игру в историческом срезе. Х. Ортега-и-Гассет делает акцент на современной игре искусства, месте и роли человека в современной культуре. Различными оказываются подходы философов к пониманию спортивной игры. Если Й. Хейзинга считает спортивную игру неполноценной, говорит, что такая физическая игра в современном мире – это вырождение высококультурной игры, сохранившейся только в низменном физическом виде, то Х. Ортега-и-Гассет утверждает, что спортивная игра – это своеобразный символ перерождения, проводя при этом аналогию между спортом и молодостью и будущим культурным возрождением.

Из проведенного анализа следует, что двух философов объединяет разноликость интерпретации феномена игры. Однако для Й. Хейзинги игра – это неотъемлемая часть жизни любого общества, общедоступная деятельность, а для Х. Ортега-и-Гассета игра – один из способов спасения культуры от пустоты, которую несут с собой массы.

Литература

1. Зыкова А.Б. Хосе Ортега-и-Гассет: поиски новой философии / А.Б. Зыкова // Что такое философия? : сборник трудов. – М. : Наука, 1991. – С. 353–382.
2. Лисоколенко Т.В. Экзистенциальное поле игры Й. Хейзинги / Т.В. Лисоколенко // Грані. – 2014. – № 10 (114). – С. 18–23.
3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. исп. // Восстание масс : сборник трудов. – М. : ОО АСТ, 2003. – С. 15–181.
4. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. исп. // Восстание масс : сборник трудов. – М. : ОО АСТ, 2003. – С. 213–268.
5. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте» / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. А.Б. Матвеева // Эстетика. Философия культуры. – М. : Искусство, 1991. – С. 113–151.
6. Руткевич А.М. Социальная философия Мадридской школы / А.М. Руткевич. – М. : Моск. ун-т, 1981. – 176 с.
7. Современная западная философия : [словарь] / сост. В.С. Малахов, В.П. Филатов. – М. : Политиздат, 1991. – 414 с.
8. Тавризян Г. Й. Хейзинга: Кредо историка / Г. Тавризян // Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга ; пер. с нидерл. Г. Тавризян. – М. : Прогресс; Прогресс-Академия, 1992. – С. 405–439.
9. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия / Э. Финк ; пер. с нем. А. Гараджи [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.Royallib.com>.
10. Фридендер Г.М. Философия искусства и искусство философа (эстетика Хосе Ортега-и-Гассета) / Х. Ортега-и-Гас-

сет // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Искусство, 1991. – С. 7–78.

11. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга ; пер. с нидерл. Г. Тавризян. – М. : Прогресс ; Прогресс-Академия, 1992. – С. 7–240.

Аннотация

Лисоколенко Т. В. Игра как феномен культуры в описаниях Й. Хейзинги и Х. Ортеги-и-Гассета. – Статья.

В статье проводится анализ сущности феномена игры в работах Й. Хейзинги и Х. Ортеги-и-Гассета, выявляются похожие и отличные интерпретации исследуемого феномена. Автор констатирует, что ни Й. Хейзинга, ни Х. Ортега-и-Гассет не предлагают готовой теории игры, а лишь демонстрируют читателю свое видение проблемы на то, чем является игра в культуре. Оба философа, создавая свои работы в культурном пространстве XX ст., считали, что в современной культуре игровой элемент убывает, исчезновение игры ведет к ее разрушению. Автор приходит к тому, что каждый философ «строит» свою игру. Й. Хейзинга одним из первых предложил понимание игры как разноликой категории, выступающей в роли некой культурной универсалии, тогда как у Х. Ортега-и-Гассета игра представляет собой механизм демонстрации сложности культурно-трансформационных процессов, принцип построения модели исследуемого материала, инструмент для работы с текстом. Из проведенного анализа следует, что двух философов объединяет разноликость интерпретации феномена игры.

Ключевые слова: игра, культура, концепция игры, философия, философия культуры.

Анотація

Лисоколенко Т. В. Гра як феномен культури в описах Й. Гейзінги та Х. Ортега-і-Гассета. – Стаття.

У статті аналізується сутність феномена гри в роботах Й. Гейзінги та Х. Ортега-і-Гассета, виявляються схожі й відмінні інтерпретації досліджуваного феномена. Автор констатує, що Й. Гейзінга і Х. Ортега-і-Гассет не пропонують готової теорії гри, вони лише демонструють читачеві своє бачення проблеми на те, чим є гра в культурі. Обидва філософа, створюючи власні роботи в культурному просторі XX ст., уважали, що в сучасній культурі роль ігрового елемента зменшується, зникнення гри призводить до її руйнування. Автор доходить того, що кожний філософ «будує» власну гру. Й. Гейзінга одним із перших запропонував розуміння гри як різномірної категорії, яка виступає в ролі певної культурної універсалиї, тоді як у Х. Ортега-і-Гассета гра являє собою механізм демонстрації складності культурно-трансформаційних процесів, принцип побудови моделі досліджуваного матеріалу, інструмент для роботи з текстом. З аналізу випливає, що двох філософів об'єднує різнобарвність інтерпретації феномена гри.

Ключові слова: гра, культура, концепція гри, філософія, філософія культури.

Summary

Lysokolenko T. V. Game as a cultural phenomenon in the descriptions of J. Huizinga and J. Ortega y Gasset. – Article.

The analysis of the essence of the game phenomenon in the works J. Huizinga and J. Ortega y Gasset is being held. The similar and different interpretations of the phenomenon are revealed under the study. The author states that neither J. Huizinga nor Ortega y Gasset offers a ready-made game theory, but only shows the reader his vision of the problem to what is a game in the culture. Both the philosopher, creating their works in the cultural space of the XX century, believed that in modern culture game element decreases, that the disappearance of the game in modern culture leads to its destruction. The author comes to the fact that every philosopher “builds” his game. J. Huizinga was one of the first to offer an understanding of the game as the differently viewed category, serving as a kind of cultural universals. While at J. Ortega y Gasset’s game there is a demonstration of the complexity of the mechanism of cultural transformation processes, the principle of constructing a model of the material, a tool for working with text. From the analysis it follows that the two philosophers are united by the differently viewed interpretation of the phenomenon of the game

Key words: game, culture, game concept, philosophy, philosophy of culture.

УДК 340.12 1/14 34

А. М. Мамедова
докторант кафедри філософії
Бакинського державного університету

ВОПРОС О СООТНОШЕНИИ ПРАВА И МОРАЛИ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

История соотношения права и морали уходит в древние времена. Еще в древнем рабовладельческом обществе право выполняло функцию культурной регуляции «в единстве с моралью» [7, с. 241].

В Азербайджане, где построение правового государства идет по пути демократических перемен, происходит духовное совершенствование общества, формирование рыночных отношений, а четкое соотношение права и морали становится более важным. Эффективность взаимодействия данных регуляторов зависит от состояния законности и верховенства закона в стране, а также правовой культуры и уровня правосознания общества и его граждан [1].

Рассматриваемая проблема достаточно актуальна. К примеру, лишь в российской науке различные стороны взаимоотношения права и морали затронули в своих работах О. Абросимова, Н. Рашева, Н. Гомонов, Т. Шиддовская и другие. В Азербайджане данный вопрос рассматривали в своих исследованиях И. Мамедзаде, Г. Аллахвердиев, многие другие исследователи [см. указанную литературу].

В современном Азербайджане в процессе переоценки ценностей, трансформации общественной жизни реализуется взаимодополнение права и морали, новые этические и правовые идеалы адаптируются к новым общественным отношениям. Многие нравственные требования были определены в законодательстве и конституции Азербайджана. Однако полностью проблема до конца не решена. Жизнь предъявляет все новые требования, а современный человек в процессе своей социализации не успевает к ним приспособиться, и ему в этом деле надо помочь.

Есть необходимость проанализировать проблему взаимного дополнения права и морали с социально-философской точки зрения. Потребность в социально-философском обобщении обусловлена новыми процессами, связанными с воздействием на мировоззрение и сознание людей современной цивилизации.

В современную эпоху для права в Азербайджане типичен процесс углубления духовного начала, в том числе и сближение права и морали на уровне демократического общества [5, с. 99]. Г. Аллахвердиев, связывая соотношение права и морали с равенством и свободой, пишет: «Вопрос баланса права и морали в своей сущности есть вечная философская проблема, отражающая отношения между равенством и свободой, которые уже существуют или должны существовать. Поэтому их отдельное определение абсурдно. Этот нюанс обусловлен тем, что в основе действий правительства каждого государства стоит единство его правовых и нравственных норм» [2, с. 279].

В Азербайджане, где делается все для создания демократического гражданского общества и правового государства, с 90-х годов XX века идет процесс сближения права и универсальной духовности, а также укрепления демократических ценностей, выражающих потребности и интересы в гуманизации права. Право стало не только юридическим, но и социально-этическим и культурным событием.

С ускорением развития рыночных отношений и демократии в нашей стране процесс взаимодополнения права и морали тоже расширялся. Право и мораль начали выступать не просто в качестве регуляторов отношений между людьми в стране, но также как и воспитательно-предупреждающее средство воздействия на граждан. «Моральное и правовое воспитание сегодня являются наиболее эффективными и необходимым средством социализации личности. Задача такого воспитания – это формирование социально активного гражданина и высоконравственного человека» [1, с. 7].

В средних и высших учебных заведениях Азербайджана изучаются основы азербайджанского права, курс включает в себе также тему взаимного дополнения права и морали, чтобы формировать данные качества у молодого поколения. Оттого, что нравственные устои общества в некоторых странах, в том числе в Российской Федерации, значительно распались, в Госдуме было предложено принятие закона о защите нравственности.

Растет значение права в нашем обществе, и это возможно с усилением взаимовлияния права и морали. Взаимовлияние права и морали играет роль цели и средств для обеспечения социально справедливых, прогрессивных норм и интересов социальной жизни и граждан. Взаимовлияние права и морали – это связь нравственных ценностей с правосудием. Такое мнение подтверждается Б. Мушинским [9, с. 53]. Н. Рашева и Х. Гомонов, развивая данную идею в статье «Ценность права в контексте системы ценностей в современном русском обществе», пишут, что «ценность права способна выразить идею правосудия» [11, с. 175].

Авторы даже отмечают, что слово «право и правосудие» произошло от латинского слова «jus», «justia», что означает подобное. Но они односторонне судят о ценностях права и его связи с правосудием. Хотя нравственность – тоже феномен, тесно связанный с понятиями доброты и справедливости, они также говорят, что право имеет гуманистический характер, и это считается одним из признаков взаимного дополнения права и морали: «Глубокая связь права и справедливости объясняется правовой природой последнего. Право по своему назначению выступает против несправедливости. Ценность права приводит к тому, что у него появляется гуманистическое начало... Гуманистический характер права не в том, что оно открывает путь благополучия для личности, но также действует как истинное средство, которое составляет социальную защиту» [11, с. 175].

Значит, взаимодополнение права и морали считается гарантией надежности населения страны. В системе социальных отношений то, что регулируется правом, регулируется и моралью. Как и в любом обществе, в азербайджанском обществе право и мораль взаимодействуют друг с другом и взаимодополняют друг друга. Нормы права закреплены в актах органов государственной власти Азербайджана, а моральные нормы и принципы – в сознании граждан, общественном мнении, литературе (художественных произведениях), средствах массовой информации. «Если право и правовая система отличаются от правового сознания (правовые мнения, идеи, оценки), то в морали нет четкой границы взглядов и норм: то, что для одного – норма поведения, для другого – это степень необязывающей оценки (подхода). В то же время есть и общественная мораль. В общественную мораль включены нормы и принципы, обязательно принятые в обществе на определенном этапе развития. Среди них есть принципы и нормы, выражающие социальные (нравственные – А. М.) особенности (гуманизм, милосердие, дружба, честность, чистота, благородство, добросовестность, трудолюбие, справедливость и т.д.) и отражающие отношение человека к другим людям, именно они являются самыми важными» [10].

Сторонники этической концепции права отмечают следующие его существенные черты: во-первых, они исходят из того факта, что право и свобода человека присущи его природе, отмечают, что моральные ценности были вынуждены совместно выражаться через эти идеи в законодательстве и были оценены там с этой точки зрения; во-вторых, данная концепция основывается на практике применения и толкования на основе максимального рассмотрения моральных

критериев или допущения в последний момент существенных противоречий между этими критериями и юридическими решениями; в-третьих, этическая концепция права, давая юридическую силу всем моральным ценностям, еще не имеющим юридической силы, не закрепленным законом в общественном мнении, и их уравниванию, помогает им усилению своего влияния [10]. Взаимодополнение права и морали, укрепление правового и нравственного уровней жизни общества приводит к укреплению верховенства закона, а также снижению случаев нарушений прав и нравственному ободрению права.

В науке существует понятие о том, что в странах с исторически низким уровнем правовой культуры мораль иногда выполняет функцию закона. В таких странах предпочтение отдается больше морали, чем закону, бросается вызов «осуждению не законом или правом, а моралью, добросовестностью».

В современном Азербайджане взаимодополнение права и морали идет в направлении теории и практики развития юриспруденции, морали и этики. В связи с этим, привлекает внимание мнение И. Мамедзаде о исследованиях по взаимному дополнению права и морали, путях влияния на правовое и нравственное сознание граждан: «... предмет исследования представляет большой интерес для ученых из Азербайджана и зарубежных стран... Мы основываемся на то, что вопрос о правах человека, прежде всего, относится к области связи и взаимодействия закона, индивидуального сознания и морали, и они должны быть рассмотрены не только юристами, но и философами, социологами и этиками...» [3, с. 3].

Автор отмечает, что вопрос о взаимодополнении права и морали стоит в центре внимания исследователей не только Азербайджана, но и мира в целом: «Они включает в себя процессы, называемые добавлением правовой культуры англосаксов, стандартов английского политического, правового и морального образования в различные среды» [3, с. 4]. Один из самых интересных аспектов речи И. Мамедзаде является то, что он выдвинул мысль о связи проблемы права и морали в Азербайджане с правовыми изменениями и модернизацией страны. Здесь отмечается, что «гражданин следует требованиям закона и нормам закона, создавая консенсус определенного морального или индивидуального сознания: без этого консенсуса он не осознает норм права как естественные, неизбежные, необходимые законы для жизни» [3, с. 4]. Значит, взаимное дополнение права и морали влияет на естественность, неизбежность и необходимость законов. На основе взаимного дополнения особенности обязательств и необходимости из права проникает внутрь морали. Мораль также повышает уровень обязательств права. Моральные нормы формируются в соответствии с законом истины, взаимное дополнение права и нравственности представляет истину и благополучие. Нравственность иногда может не соответствовать государственному праву, даже противостоять ему. Нравственные нормы путем взаимного дополнения с правом обеспечивает ее будущее, защищая существование человечества.

Большинство этических и правовых исследований рассматривают морально-правовые ценности как обусловленные социально-культурными требованиями.

«Во время анализа факторов, создающих благоприятные условия для взаимного дополнения права и морали, на наш взгляд, должны быть рассмотрены следующие две факта. Первый из них – это то, что общепринятые формы права принимают широкое участие в выполнении функций государства и других политических институтов. Эти формы по своей сущности и своему содержанию очень близки к общим моральным нормам, в принципе исходят из них. Второй аспект выражается в увеличении роли фактора культуры в формировании и развитии права. Это означает, что культурный уровень людей является очень важной частью их правового сознания и мышления. Но роль культуры не ограничивается только этим. В реальной жизни, в поведении и деятельности у культурных показателей индивида

первостепенное значение играет выполнение практической реализации требований и норм права. Речь, прежде всего, идет об уровне распространения правовых знаний среди населения и правовой культуре, которая выступает в качестве показателя правового образования. Вышеупомянутый пункт имеет большое значение в процессе взаимного дополнения права и нравственности потому, что правовая культура, наряду с рациональными теоретическими правовыми принципами, охватывает и правила сосуществования, которые применяются в повседневной жизни человека и укрепляются день за днем, многие из них неотделимы от нравственного мышления» [2, с. 286–287].

Автор показывает, что дополнение права и морали не идет на одинаковом уровне в индивидуальных и общественных формах правового сознания. Он объясняет, что причиной этому является отражение разнообразия видов в зависимости от их зрелости, знания, культурной информации. В нашей стране право и мораль дополняют друг друга, так как право делает обязательной нравственность для всех, доводит ее до уровня правовых требований; в законодательных актах Азербайджанской Республики были закреплены моральные принципы, такие как справедливость, равенство и гуманизм. Здесь дополнение права и морали видно тогда, когда оно влияет на правовое и моральное сознание граждан и приводит к реализации права и морали. Право защищает моральные требования юридическими санкциями, а также защищает необходимость национальной морали и духовности.

Права и мораль в Азербайджане имеют общую базу в виде политических, социально-экономических, социально-культурных условий общественной жизни. В нашей стране право и мораль, дополняя друг друга, служат построению правового государства и гражданского общества, гармонизации интересов личности и общественной жизни, повышению человеческого достоинства и обеспечению верховенства закона. И. Мамедзаде пишет, что «взаимное дополнение права и морали занимает значительное место в философии и праве. Если мы добавим к этой концепции понятие интереса, тогда проблема философии правового государства становится тесно связанной с ней» [8, с. 14].

Ученые при исследовании правового государства обоснованно доказывают, что нравственное начало и этика играют ключевую роль во всем его контексте, во всех подходах к нему. Этика в то же время помогает понять связь между правом и интересом. Взаимное дополнение права и морали проявляется в их взаимодействии и взаимовлиянии:

«– общность права и морали в том, что эти социальные учреждения служат общему экономическому базису, идеологии и политике;

– универсальность права и нравственности выражается в том, что они проникают во все сферы общественных отношений, распространяются, точнее, являются самым универсальным регулятором в системе социальных норм;

– взаимодействие права и морали приводит к тому, что они проявляются в качестве эталона и критериев оценивания поведения людей» [12].

Если право и мораль, которые отличаются друг от друга по происхождению, содержанию сферы влияния, методу обеспечения, оцениванию мотивов поведения, не дополняют друг друга, тогда даже противоречат друг другу. Данные противоречия происходят тогда, когда моральные и правовые принципы не совпадают с оцениванием. Причины противоречий могут быть как объективные, так и субъективные. Из-за того, что право консервативное, а мораль динамическая, между ними создается объективное противоречие. Что касается субъективных причин, может быть отмечено, что «право выражает интересы государства, а мораль – общества. В этом случае, государство иногда выступает из принципа целесообразности, а общество из принципа справедливости».

Неравномерное развитие права и морали создает противоречие между нормами права и морали... Когда молчит право, судят нравственные чувства. Отсутствие соответ-

ствия между правом и моралью портит право. Справедливое право (по существу моральное) иногда должно запретить то, что одобрено моралью, в противном случае люди могут действовать против правовых указаний, минуя правовые нормы» [12].

Когда право противоречит общественному мнению, моральным требованиям, обязанностям полномочных государственных органов, тогда правовые реформы и взаимное дополнение права и морали становятся необходимыми.

Право и мораль как составная часть культуры азербайджанского народа связаны друг с другом, укрепляют правовую систему нашего государства, жизненно важные моральные требования нашего общества и духовную культуру. Нравственная основа права в нашей стране – это составная часть его регулирующего потенциала. Наше право моральное, а закон справедливый и гуманистический. «Осознание аксиологического подхода к закону требует применения категорий справедливости и человечности к его содержанию. Закон может и не быть совместим с социально-философскими и этическими категориями. В этом случае закон не следует рассматривать как подлинное право. Однако не следует жестко ставить право и закон друг против друга. Имея доступ к такой правдоподобной гипотезе, можно сказать, что закон правовой. Он укрепляет власть закона, порядка и общественную мораль» [6].

Взаимное дополнение права и морали воспитает граждан в духе правового и нравственного сознания. С одной стороны, наши национально-общественные нравы превращаются в составную часть веры, самосознания и жизненной позиции каждого азербайджанца. Воспитание наших граждан в национальном духе, повышение духовной культуры и сознательности увеличивает эффективность правового регулирования общественных отношений. Наши граждане, выполняя требования правовых норм, одновременно с честью выполняют долг перед государством и обществом. Следовательно, взаимное дополнение права и морали в нашем обществе все больше расширяется и углубляется. Основной политико-идеологической задачей является развитие Азербайджана как независимого демократического государства. Действительно, дополнение права и морали в данном процессе занимает значительное место.

Не случайно в Гражданском кодексе Азербайджанской Республики недостойный наследник лишается права наследования. В статье 1137 Гражданского кодекса Азербайджанской Республики под названием «недостойное наследство» понимается «лицо, которое намеренно препятствовало в осуществлении воли завещателя, и этим путем помогало себе или лицам, близким к нему, чтобы назваться для вступления в наследство или увеличения доли наследства, или лицо (недостойный наследник), намеренно совершившее преступление или аморальный поступок против конечной воли наследодателя, указанной в завещании, не может быть наследником ни по закону, ни по завещанию, при условии, что эти случаи должны быть утверждены судом» [4].

Следовательно, аморальный поступок, недостойство может привести к лишению права на наследование: они могут быть лишены части или всей доли наследства.

Азербайджанское государство в обществе осуществляет верховенство закона, тесную взаимосвязь права и морали, их дополнение. Наша страна считает защиту прав и свободу человека, идеалов демократии и справедливости своими основными ценностями. Русский исследователь Т. Шидловская отмечает, что данные универсальные ценности права преобладают во взаимном дополнении права и нравственности: «... основные показатели единства права и морали можно показать следующим образом: они формируются в системе общих общественных отношений, имеют общие исторические корни; они есть духовные и культурные ценности человечества; право и мораль являются социальными регуляторами. По характеру нормативны, имеют общий объект регулирования – единую область общественной жизни; защищают те же социальные цен-

ности: самое главное, защищают общее благосостояние, справедливость, свободу, равенство, честь и долг; их цель общего регулирования – это создание порядка и согласия в обществе; они отражают средства активного влияния на поведение людей» [13].

Автор показывает, что основные регуляторные элементы права и морали состоят из того, что является нормативным, а также из ценностей ориентации, оценки и санкций, и правильно отмечает, что сближение (и взаимодополнение – А. М.) права и морали вовсе не значит, что право должно превратиться в саму мораль или наоборот.

Право проявляет важнейшие моральные нормы, составляющие «уникальную основу универсального общества. В истории развития человечества законодательные акты многих стран были богаты этическими нормами. Позитивное право основывается на принципах правосудия и свободы, взятых от морали, и на принципах уважения каждого человека как личности...»

Право, в свою очередь, влияет на формирование нравственных норм. Законы, устраняя устаревшие моральные нормы, могут быть в состоянии разработать духовные положения, заменяя предыдущие на более современные по этому вопросу» [13].

Автор показывает, что отношение людей к окружающей среде регулируется правом и моралью, и благодаря этому изменяются моральные и этические ценности общества.

Таким образом, изменения в социальных отношениях в каждой стране ведут к тому, чтобы вновь осознавать важность права и морали как средства социального контроля. Право и мораль являются взаимодополняющими понятиями. Регуляция права и морали в обществе иногда не совпадает. Правовая регуляция осуществляется там, где существует возможность реализации правовых отношений посредством правовых процессов. Их наличие и защита в обществе обеспечиваются при помощи принудительных и контролирующих средств государственных органов. Зона воздействия нравственности относительно шире, чем права. Если закон, основанный на этической концепции права, будет противоречить национально-духовным ценностям общества, тогда он никогда не сможет иметь правовой и моральный статус.

Литература

1. Абросимова О.К. Взаимодействие права и морали в современном Российском обществе : автореф. дисс. ... канд. юрид. наук / О.К. Абросимова. – Саратов, 2001. – 25 с.
2. Аллахвердиев Г. Свобода (социально-психологический анализ) / Г. Аллахвердиев. – Баку : Адильоглу, 2009. – 320 с. (на азербайджанском языке)
3. Мамедзаде И. Вступительное слово / И. Мамедзаде // Актуальные проблемы строительства правового государства в Азербайджане : материалы II Международной конференции. 23–24 октября 2014 года. – Баку : Текнур, 2014. – С. 3–4.
4. Гражданский Кодекс Азербайджанской Республики. – Баку : Ганун, 2012. – 432 с.
5. Байтин М.И. О современном нормативном понимании права / М.И. Байтин // Журнал российского права. – 1999. – № 1. – С. 99.
6. Взаимосвязь права и морали [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://psyera.ru/6984/vzaimosvyaz_pravo_i_morali/.
7. Крапивенский С.Э. Социальная философия / С.Э. Крапивенский. – М. : ВЛАДОС, 1998. – 411 с.
8. Мамедзаде И.Р. Мораль и право: об интересе и смысле связей / И.Р. Мамедзаде // Актуальные проблемы строительства правового государства в Азербайджане : материалы II Международной конференции. 23–24 октября 2014 года. – Баку : Текнур, 2014. – С. 14–19.
9. Мушинский В.О. Основы правопонимания / В.О. Мушинский. – М. : Высшая школа, 1996. – 212 с.
10. Пороховская Т.И. Право и мораль / Т.И. Пороховская [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://cuclobiwiki.org/wiki/pravo_u_moral.

11. Рашева Н.Ю. Ценность права в контексте системы ценностей современного российского общества / Н.Ю. Рашева, Н.Д. Гомонов // Вестник МТТУ. – 2006. – Т. 9. – № 1. – С. 172–181.

12. Соотношение норм права и норм морали [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://fan-5.ru/best-22624.php>.

13. Шиддовская Т.Ю. Соотношение права и морали в правовом процессе (на примере Российской Федерации) : автореф. дис. ... канд. юрид. наук / Т.Ю. Шиддовская. – М., 2005. – С. 23.

Аннотация

Мамедова А. М. Вопрос о соотношении права и морали в социальной философии. – Статья.

В статье проанализирована проблема взаимного дополнения права и морали с социально-философской точки зрения. Автор показал несовпадение морали и права в некоторых случаях, рассмотрел противоречия, имеющие место между правом и моралью, пути их устранения, исследовал роль взаимного дополнения права и морали в общественной жизни. Также проанализированы сущность этической концепции права и ее основные идеи.

Ключевые слова: право, мораль, правовое государство, гражданское общество, общественные отношения, демократические ценности, нравственно-правовое воспитание.

Анотація

Мамедова А. М. Питання про співвідношення права й моралі в соціальній філософії. – Стаття.

У статті проаналізовано проблему взаємного доповнення права й моралі з соціально-філософського погляду. Автор показав розбіжність моралі й права в деяких випадках, розглянув суперечності між правом і мораллю, шляхи їх усунення, досліджував роль взаємного доповнення права й моралі в суспільному житті. Також проаналізовано сутність етичної концепції права та її основні ідеї.

Ключові слова: право, мораль, правова держава, громадянське суспільство, суспільні відносини, демократичні цінності, морально-правове виховання.

Summary

Mamedova A. M. The relationship between law and morality in social philosophy. – Article.

The article analyzes the problem of complementarity of law and morality from the social and philosophical point of view. The author showed discrepancy between morality and law, in some cases, considered the conflict taking place between law and morality, the way to address them, investigated the role of complementarity of law and morality in public life. Also analyzed the essence of the ethical conception of law and its basic ideas.

Key words: law, morality, rule of law, civil society, public relations, democratic values, moral and legal education.

УДК 1(314/316)+308+316(93/94)

О. Г. Найдъонов
докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти
Інституту вищої освіти
Національної академії педагогічних наук України

ВНЕСОК ФРАНКЛІНА ГІДДІНГСА В ТЕОРІЮ СОЦІАЛЬНОЇ ЕВОЛЮЦІЇ Й СОЦІОГЕНЕТИКУ

Проблеми соціального розвитку постійно перебувають у полі зору дослідників соціальних наук, оскільки будь-яке суспільство прагне динамічно розвиватися. На сьогодні також усе більш актуальними стають дослідження соціального наслідування в найбільш широкому розумінні, уже об'єднані в соціогенетику, концептуальний зміст якої формувався в середовищі видатних представників соціально-філософської думки, серед яких одне з чільних місць посідає Франклін Генрі Гіддінгс (Franklin Henry Giddings) (1855–1931).

Цьому видатному представникові американської соціально-філософської думки в українській соціальній філософії й соціології приділено невідповідно мало уваги. Будучи одним із «чотирьох засновників» американської соціології, Ф. Гіддінгс уславився як провідний соціальний теоретик і творчий науковець початку ХХ ст. У його працях наявні як глибокий якісний філософський аналіз, так і соціологічні кількісні дослідження людського суспільства. Науковець сформулював кілька плідних понять та ідей, які пояснювали важливі суспільні процеси і стали основою подальших концептуалізацій соціальних наук. Праці Ф. Гіддінгса заклали фундамент для розвитку такого важливого етапу соціальних наук, як неопозитивізм. Своїми філософськими узагальненнями, соціологічними викладками й творчими прозріннями та здогадками науковець збагатив скарбницю знань про суспільство, які зберігають актуальність до сьогодні.

Найбільш важливою працею Франкліна Генрі Гіддінгса є «Принципи соціології: аналіз явищ суспільності й соціальної організації»¹ (1896 р.), яку перекладено сімома мовами [1]. Він також написав «Елементи соціології» (1898 р.) – один із найкращих ранніх американських підручників із соціології [2]. Праця Ф. Гіддінгса «Демократія та імперія: дослідження їх психологічних, економічних і моральних засад» (1900 р.) – соціально-філософське дослідження неминущої цінності, яке складається з огляду різних суспільних проблем. «Індуктивна соціологія» (1901 р.) розроблена вченим як основа для статистичних досліджень [4]. Огляд літератури й історичні ілюстрації до понять і концепцій, викладених в «Індуктивній соціології», Ф. Гіддінгс подав у наступній своїй роботі – «Описова та історична соціологія» (1906 р.) [5]. Проблеми політичної моралі, відповідальності політиків за військові дії направлені проти інших держав і народів, нищівна критика німецького милітаризму глибоко проаналізовані дослідником у його роботі «Підзвітна держава» (1918 р.) [6]. У 1922 р. Ф. Гіддінгс публікує свою другу з найбільш важливих праць – «Дослідження теорії людського суспільства» [7], де ґрунтовно переглядає й суттєво посилює свої попередні концептуальні та соціально-філософські напрацювання. Ф. Гіддінгс стверджує, що навколишнє середовище впливає на характер населення і його здатність долати життєві труднощі, творити технології, шукати методи рішення різного роду обмежень і проблем. Наступна його робота – «Наукове дослідження людського суспільства» (1924 р.) – стала, по суті, адаптацією до якості підручника попередньої праці Ф. Гіддінгса «Індуктивна соціологія»: у ній автор розглядає соціологію як науково-теоретичну основу статистики [8]. Її можна вважати ще одним удалим підручником із соціології. У праці «Дієва медицина: забобони і їх протитотута» (1929 р.) науковець робить заклик щодо важливості ролі осучасненої освіти для соціогенезу, фактично передбачає інформаційну сутність сучасних освіти й суспільства [9]. Ф. Гіддінгс також намагається задіяти в науковому обігу езотеричні знання (називаючи їх окультними), що ро-

бить йому честь, ураховуючи складність порушеної проблеми. Останню працю «Цивілізація й суспільство» (1932 р.) – збірку фундаментально наукових лекцій ученого, укладав Говард Одум (Howard W. Odum) уже після смерті вченого [10]. У ній Ф. Гіддінгс аналізує конфлікти між урядом, який підтримує порядок у суспільстві, і народними звичаями в періоди соціальних змін. Цей децю неповний перелік праць Ф. Гіддінгса та численні англомовні публікації про його творчий доробок свідчать принаймні про історичну значимість внеску цього видатного мислителя в соціальну філософію й соціологію.

У процесі теоретичного осягнення соціуму українська соціально-філософська думка недостатньо враховує творчі здобутки Ф. Гіддінгса. Так Л. Белова розглядає його наукові досягнення в контексті теорії й практики виховної системи вищого навчального закладу [11]. Теорії соціалізації людини Ф. Гіддінгса у своїх дослідженнях з якісного вдосконалення процесу соціалізації осіб з особливими потребами використала Н. Ашиток [12]. В. Харченко розглядає стратегії соціальної адаптації та рівні економіко-психологічної адаптації особистості [13].

Білоруська дослідниця О. Осипова розглядає творчість Ф. Гіддінгса доволі всебічно, пов'язуючи й указуючи на теоретичну спорідненість його творчості з творчістю іншого видатного американського вченого – Л. Уорда [14]. Російські дослідники В. Луков і Е. Лукова ґрунтовно аналізують теорію соціалізації Гіддінгса [15]. Серед тих, хто досліджував наукові здобутки чи використовував у своїх дослідженнях праці вченого, варто назвати таких дослідників, як Ф. Ганкінс, Г. Зборовський, Х. Хакімов, О. Мусієнко, В. Андрухов, О. Коларькова, В. Желтов, Е. Горшков, Е. Бобилев та ін. Але все ж, незважаючи на низку публікацій плідного аналізу творчості Ф. Гіддінгса, залишаються не достатньо дослідженими, особливо в україномовному науковому просторі, соціогенетичні аспекти соціально-філософських поглядів американського дослідника.

Метою статті є обґрунтування значущості й актуальності наукових надбань Ф.Г. Гіддінгса в контексті рушійних сил і спрямування соціальної еволюції та проблем соціального успадкування для становлення соціально-філософської думки.

Франклін Генрі Гіддінгс спирався й творчо розвивав насаперед ідеї О. Конта, А. Сміта, Дж.С. Міля, Г. Спенсера, Л. Уорда, Е. Дюркгайма й основоположника психологічного напрямку в соціології – французького дослідника Габрієля Тарда (1843–1904), який уважав, що соціальні явища за своєю природою є психічними. Ф. Гіддінгс зазначав, що «об'єктивне пояснення» соціального розвитку Г. Спенсера має бути доповнене «поясненням суб'єктивним». Він підкреслює: «Усі істинні соціальні факти по природі своїй психічні» [16, с. 291], оскільки слово «суспільство» першочергово означає співтовариство, спільне життя, спільність. Звідси Ф. Гіддінгс убачав головне завдання соціально-філософської думки в інтеграції суб'єктивного й об'єктивного суспільних процесів у поняттях і термінах психічної діяльності, органічного регулювання, природного відбору та збереження енергії [16, с. 312]. Тому наш аналіз його творчості буде зосереджено передусім на психологічних факторах розвитку суспільства, тобто на тих, які залежні від людей, оскільки, на думку американського науковця, психологія виділилася з біології, а соціологія – із психології. На думку Ф. Гіддінгса, психологія – це наука про елементи й походження емоційно-розумових явищ людини, а соціологія – учення про розумові явища в їх найбільш загаль-

¹ Назви всіх праць Ф. Гіддінгса дано в перекладі автора статті. Російською мовою назву цієї роботи перекладено як «Основания социологии: анализ явления ассоциации и социальной организации» [17].

них суспільних утвореннях і виявах, про свідому людиноспрямовану еволюцію соціального середовища.

У суспільстві нерозривно діють два процеси: суб'єктивний і об'єктивний. Об'єктивний процес пов'язаний із «упи-саністю» суспільства в космічний ритм, колообіг усесвіту, який існує незалежно від людини, поза її волею, але який людина може й повинна враховувати у своїй діяльності. Водночас суспільство не є пасивним спостерігачем, який мов той весляр, сидячи в човні, незворушно споглядає, куди винесе його вир всесвіту. Ф. Гіддінгс постійно підкреслює наявність суб'єктивного процесу в суспільстві – виявів соціальної волі. Тобто, людина, як і суспільство, здатна впливати на свою долю. «Уписаність» людства в життя космосу є не вироком, а лише напрямом, у межах якого людина може виявити свою соціальну волю. Саме наявність суб'єктивної волі є умовою того, що соціальний розвиток можливий і піддається науковому аналізу.

Для того щоб суспільство існувало, упорядковано функціонувало, розвивалося, необхідно виділити в суспільстві соціальний факт, який би слугував критерієм розвитку народу. Ф. Гіддінгс таким соціальним фактом убачав свідомість роду («consciousness of kind»). «Соціологічний постулат може бути тільки таким: первинний і елементарний суб'єктивний факт у суспільстві є свідомість роду», – наголошував учений [16, с. 301]. Свідомість роду диференціюється за класовою та расовою ознаками, і поведінка індивіда залежить від того, з членами якої групи він себе ідентифікує. Поведінка людини щодо тих, кого вона відчуває більш на неї схожими, інстинктивно і ґрунтовно відрізняється від поведінки щодо тих, кого вона вважає менш подібними собі. Виведення Ф. Гіддінгсом соціально-психологічного постулату про свідомість роду є безумовною його заслугою. «Під цим, – писав учений, – маю на увазі такий стан свідомості, у якому всяка істота, яке б місце вона не посідала в природі, визнає іншу свідому істоту як таку, що належить до одного роду із собою» [16, с. 301]. Усяке поведіння, будь-яка поведінка людини, яку можна назвати соціальною, визначається саме свідомістю роду, тому що вона «постійно втручається в дії» людей, впливає на зміст їхньої поведінки.

Свідомість роду, у розумінні Ф. Гіддінгса, – психологічний ключ до пізнання соціальної еволюції: «... В еволюції соціального вибору, соціальної волі або соціальної політики всі мотиви групуються навколо свідомості роду як визначального принципу» [16, с. 304]. Поняття свідомості роду продуктивно спрацьовує щодо концепції соціальної структури суспільства та соціальної політики. Ф. Гіддінгс виділяє три групи класів: життєві класи, класи особистостей і соціальні класи [17, с. 136–137]. «Життєві класи» розрізняються за якістю й тривалістю життя, рівнем смертності й народжуваності. «Класи особистостей» розрізняються за такими психологічними критеріями, як ступінь обдарованості; ним виділяються класи геніальних, талановитих, звичайних, бездарних людей. В основу класифікації «соціальних класів» покладено ступінь розвиненості почуття соціальної солідарності («свідомості роду»), яка скріплює людей у великі групи. Виходячи із цього критерію, Ф. Гіддінгс розрізняє такі класи: соціальний, не-соціальний, псевдосоціальний і антисоціальний. До першого Ф. Гіддінгс зараховує людей, котрі активно захищають своє суспільство, свій соціальний лад і прагнуть його поліпшити. Несоціальний клас становлять люди, які байдужі до справ суспільства і тяжіють до індивідуалістичних виявів життя. Псевдосоціальний клас становлять бідні люди, котрі прагнуть жити за рахунок суспільства. Нарешті, до антисоціального класу він зараховує злочинців – людей, які ненавидять це суспільство і його інститути.

Реалії українського сьогодення підтверджують соціально-філософські висновки Ф. Гіддінгса. Учасники Майдану 2013–2014 рр., добровольці українських збройних сил і добровольчих корпусів, а також волонтери, які забезпечили боєздатність українського війська в Україно-російській війні 2014–2015 рр., яку чомусь називають АТО, належать до соціального класу. На жаль, в Україні виявилось немало людей, які зі зброєю в руках стали на бік ворогів України. Такі люди належать до антисоціального класу суспільства в класифіка-

ції Ф. Гіддінгса. Несоціальний клас, мабуть, є найбільш численним в Україні хоча б тому, що явка виборців на місцевих виборах 2015 р. становила 46,62%. Значною мірою причиною такої жахливої ситуації стала «об'єктивістська» матеріалістична методологія української соціальної науки, яку сповідує за інерцією значна частина викладачів, науковців і політиків. Недооцінювання українськими можновладцями значимості людини, її культурного рівня, психології, ідеалу, цінностей, яких вона дотримується, обернулася для суспільства тяжкими людськими, моральними, фінансовими, територіальними та іншими втратами.

Отже, на думку Ф. Гіддінгса, суспільство розвивається за умови збільшення численності соціального класу суспільства, коли зростає єдність суспільства, а суспільні відносини є гармонійними, характеризуються розвинутою свідомістю роду. Деградувати суспільство починає за наявності значного збільшення частки громадян, яких за рівнем свідомості роду можна зарахувати до несоціального, псевдосоціального чи антисоціального класів. Такі суспільства рано чи пізно гинуть. Радянське суспільство спіткала саме така участь, тому що чинний на той час режим створив і виховав величезну кількість людей, які прагнули жити за рахунок суспільства. Наприклад, партійні діячі перетворили державні установи в місця працевлаштування своїх родичів, дітей і друзів, які часто не мали для такої праці відповідних здібностей. Були також штучно створені звання «народний», «заслужений», «відмінник» тощо для людей, відданих ідеям партії, з метою поліпшення за рахунок суспільства їхнього статусу й матеріального рівня. Не поодинокі випадки, коли під звільнених керівників партпарату створювалися суспільно непотрібні установи, що поглинали життєву силу суспільства. Радянське суспільство було свідомим рекордсменом із соціального підйому та корупції – така кількість і обсяг пільг існували тільки в ньому. Цих радянських соціальних «рудиментів і атавізмів» ще багато залишилося в українському суспільстві, які гальмують його розвиток і процвітання. Зокрема, український соціолог В. Ворона характеризує Україну як авторитарно-неопатичну (кумівську) державу [18, с. 3].

На думку Ф. Гіддінгса, соціальне життя є результатом взаємодії «первинних причин» – природних ресурсів і природного середовища – та «вторинних причин» – мотивів людської діяльності. Первинні причини визначають силу всіх соціальних енергій, які через фізичну енергію перетворюються за допомогою економічної діяльності в «соціальну композицію» або в численність, густоту й генетичну гетерогенність цієї популяції. Водночас освоєння продовольчих і енергетичних ресурсів збільшує соціальну динаміку, а отже, процеси диференціації та інтеграції, ускладнюючи в такий спосіб «соціальну конституцію», тобто функціональні соціальні угруповання, від соціальних клубів до суверенних держав. Соціальна еволюція людства спочатку відбувається під впливом зовнішніх умов (запасів їжі, температури, зіткнення з індивідами або племенами). Потім усередині агрегації в подібних один одному індивідів з'являється свідомість роду, агрегація розвивається в асоціацію. Індивіди намагаються розширити й поліпшити свої соціальні відносини. При цьому деякі соціальні відносини вони намагаються зберегти і посилити, а інші усунути як небажані. Так, із часом утвориться суспільство: агрегація переходить в складну та міцну організацію.

Відправним пунктом соціально-філософських теорій, уважає Ф. Гіддінгс, має стати поняття «людина», так як чим повніше є усвідомлення кожною людиною свідомості роду, тим краща соціальна організація народу. Ф. Гіддінгс, як і О. Конт, уважав суспільство подібним до людського організму, проте процес, як і в ньому відбуваються, мають не біологічний, а соціальний характер. Суспільство, на його думку, не просто система, організм, а організація: «Суспільство є щось більше, ніж організм, ... воно є щось більш високе і складне, ніж організм... Суспільство є організація» [16, с. 300], бо функція його полягає в розвитку суспільного життя на раціональних засадах і «творенні людської особистості» на моральних засадах. Він характеризує суспільство як співтовариство, певну спільноту людей, яких об'єднують психологічні узи, свідо-

мість роду. «Розумові й моральні елементи суспільства, поєднуючись у різноманітних комбінаціях, утворюють так зване спільне почуття, спільне бажання, моральне почуття, суспільну думку та спільну волю суспільства» [16, с. 292]. Поняття «суспільство» для Ф. Гіддінгса означає також сукупність індивідів, які живуть у спілкуванні та співробітництві, поєдналися чи організувалися для якоїсь спільної мети [16, с. 291]. Основна функція суспільства – розвиток моральної природи людини, а прискорення прогресу – органічне поєднання еволюцій особистості й соціального середовища: «Суспільство – це засіб удосконалення людської особистості» [16, с. 295].

Важливою основою соціогенезу, на думку Ф. Гіддінгса, є його енергетична основа. Людина черпає енергію з природи. Суспільство та навколишнє середовище перебувають у постійній взаємодії: «Населення перетворює засоби життя навколишнього середовища в життєву енергію, що є джерелом всієї соціальної діяльності». Енергія людини, згідно з Ф. Гіддінгсом, витрачається переважно на зростання народонаселення й освоєння нових територій. Учений виділяє два види енергії: фізичну та психічну. Прогрес бачиться йому як низка перетворень енергії: «Прогрес є зростаюче перетворення видів енергії, що не супроводжуються психічними виявами, у види енергії, що супроводжуються психічними явищами зростаючої складності» [17, с. 384]. Цінність енергетичного підходу Ф. Гіддінгса в соціальному розвитку полягає в тому, що людству потрібно розібратися з важливим питанням: звідки брати енергію для забезпечення постійно зростаючого населення.

Спроба розглядати суспільство як людину, як організм, подібний людському (тільки соціальний), виводить на важливі для суспільного розвитку висновки. Суспільство є ізоморфним щодо людини. Отже, правомірно застосовування аналізу, тогочасного з тим, який ми застосовуємо для аналізу людини. Тобто, слушно говорити про свідомість, характер, вдачу, розум, пам'ять народу (учений проводить також паралелі суспільної життєдіяльності й із анатомією та фізіологією людини). Тому правомірним є акцентування Ф. Гіддінгсом саме на тій частині суспільства, яку він називає «суб'єктивною». Саме вона свідчить як про успішність соціального розвитку того чи іншого суспільства, так і його невдачу. Успішність суспільства вчений пов'язує з умінням робити вибір на пряму розвитку й типу суспільства. На відміну від біологічного організму, суспільство може перетворити природний процес еволюції у свідомий процес: «Воно може довільно змінити свою долю» [16, с. 311]. У всьому цьому процесі особливості суспільного спілкування та взаємодії, соціальний вибір і соціальна воля визначаються свідомістю роду. Свідомість роду можна трактувати як колективну свідомість народу, як «соціальний розум». Продуктами соціального розуму (чи соціального інтелекту) є громадська думка, традиції, соціальні цінності, колективні настрої.

Соціальний вибір, на думку Ф. Гіддінгса, здійснюється на основі ідеалу й соціальних цінностей, найбільш концентрованим вираженням яких є уявлення людей про те, що є для них благом. Поняття блага перетворюється на ідеал, який люди намагаються втілити. Ідеал цей змінюється. Відповідно до рівня свого розвитку, люди правильно чи неправильно оцінюють засоби досягнення соціального блага. Соціологія повинна відстежувати, наскільки відповідають обрані засоби наміченим цілям у тій чи іншій конкретній ситуації. Отже, ідеальне благо регулює пошук засобів для досягнення поставленої суспільної мети. Оскільки сам ідеал видозмінюється, то повинні постійно модернізуватися й засоби його досягнення, а людина перебувати в стані безперервного вибору.

Ф. Гіддінгс намагався пояснити, чому ідеали можуть змінюватися, а суспільство вдосконалювало чинні порядки. Сучасною мовою поняття «порядок» у розумінні Ф. Гіддінгса – це сукупність норм, що забезпечують згуртованість, а значить, і силу суспільства. Тисячі різновидів соціального порядку зникли через те, що їхня користь для людини була тимчасовою й незначною. Зберігаються тільки ті, які надають силу суспільствам, «прямо або побічно ... сприяють поліпшенню соціальної людини, відточуючи її розум і роблячи її більш здібною в кооперації» [16, с. 310]. Вживання цін-

ностей відбувається в результаті соціального відбору як різновиду соціального вибору. Прикладом соціогенетики – соціального успадкування цінностей (знань, соціального досвіду тощо) – у Ф. Гіддінгса є родина. Він виокремлює три її форми: 1) сім'я безладних стосунків; 2) шлюб із розлученням; 3) шлюб, оснований на основі прихильності й обов'язку. Сильним і довговічним буде те суспільство, яке буде робити вибір і передавати у спадок нащадкам як найвищу цінність шлюб, що оснований на основі прихильності й обов'язку.

Цінності уточнюють і деталізують соціальний вибір та активізують чи, навпаки, пригнічують волю суспільства до соціального розвитку. Соціальний вибір і соціальна воля визначаються рівнем свідомості роду, від якої залежить якість відбору ідей і програм соціального розвитку та успадкування. «Щодо сили, розвитку й благополуччя суспільства вибір може бути безграмотним, нерозумним і шкідливим або освіченим, розумним і добродійним» [16, с. 302]. Соціальний вибір розповсюджується також на спадок, який суспільство хоче передати наступним поколінням. Починаючи з весни 2014 р., українське суспільство активно звільняється від більшовицького спадку: зносяться пам'ятники Леніну, іншим більшовицьким діячам, перейменовуються вулиці, площі, населені пункти тощо. Загалом цей позитивний процес варто доповнити пропозицією для суспільства іншого суспільного ідеалу, наприклад, християнського.

Через те що більшість людей мають дуже низькі ідеали, на його думку, на межі XIX і XX ст. розумово й морально розвинені люди становлять меншість. Ф. Гіддінгс, усвідомлюючи недосконалість оточуючих його людей, з оптимізмом дивиться в майбутнє. Адже за умови свідомого суспільного розвитку й накопичення свідомості роду все більше буде з'являтися морально досконалих особистостей із високими ідеалами. Такі люди уможливають ультраконсервативний й ультрарадикальні форми соціального вибору, утворюють тільки прогресивний (зважений, раціональний) тип вибору і успадкування. Прихід у XX ст. до влади комуністів і фашистів продемонстрував, наскільки слухними були думки американського соціолога. Жахи двох світових війн повинні нас остаточно переконати в необхідності першочергового розвитку саме людини, її розумового та морального рівня, а не, скажімо, економіки.

Ф. Гіддінгс, як і О. Конт та Г. Спенсер, сповнений віри в можливість удосконалення людського розуму, оскільки кожен індивід поєднує в собі як прогресивні, так і консервативні прагнення, характер його поведінки залежить від «духу суспільства», у якому він живе. Енергійні люди переважають у прогресивних суспільствах, непрогресивне суспільство сприяє зникненню підприємливих індивідів. Учений переконаний, що законодавча ініціатива повинна виходити від людини, творцями дієвих законів можуть бути «швидше люди, ніж їхні уряди». Звідси випливає його наполеглива вимога: влада уряду повинна бути обмежена, а «свобода думки й дії у межах кордонів, приписаних розумом», – гарантована кожній людині [17, с. 338].

Ф. Гіддінгс, звертаючись до таких понять, як «цінність», «мета», «свобода», «відповідальність», «соціальна істота», намагається створити механізм, за допомогою якого індивід піднімається до гармонійної взаємодії з суспільством, що забезпечує їхній взаємний прогрес. Цей механізм запропонує за умови наявності в суспільстві, особливо в суспільній еліті, високоморальних людей або, як їх називає дослідник, соціальних істот. «Соціальна істота – нормально організована людина, яка винагороджує з лишком суспільство за ті здібності, якими воно її наділило. І ця істина має стати початковим пунктом для етичного вчення прийдешнього майбутнього» [16, с. 314]. Про суспільство «етичного типу» можна говорити тільки тоді, коли свідомість роду, традиції, моральні, життєві й інтелектуальні цінності, суспільний ідеал заломлені у свідомості індивіда, визначають характер його поведінки.

Перший закон соціального вибору соціолог формулює як закон уподобання будь-якої однієї з досяжних цілей. Решта законів – це комбінації вибору засобів досягнення визначеної суспільством мети, які здійснюються на основі переважаючого в ньому поняття «ідеальне благо», тобто

складного феномена, що є синтезом таких критеріїв: добротність, щастя, чистота й самоздійснення. Соціальний вибір, а отже, і соціальне успадкування відбуваються на основі панівних соціальних ідеалів. Основними, на думку Ф. Гіддінгса, є ідеал особистої сили, гедоністичний або утилітарний, ідеал чистоти (важко ідентично передати сенс, який укладав учений у нього) й ідеал самоздійснення. Ці ідеали пов'язані з розвитком людства, коли на перших етапах панував культ сили та насилля, а на етапі високої організації суспільства найголовнішою цінністю стає всебічна самореалізація кожної людини. В Україні, як це не прикро, до недавнього часу панував початковий первісно-примітивний ідеал фізичної (економічної) сили людини й суспільства.

Через соціальний вибір і соціальне успадкування суспільство прагне постійно вдосконалювати свій тип згідно з переважаним у ньому ідеалом блага. У ході інтелектуальної й моральної еволюції людства ідеал включає все більш високі цінності. Поведінка людей визначається характером комбінації інтересів різних верств населення та цілей, які вони обирають. Учений уважав: суспільство консервативне, якщо інтереси його населення нечисленні, але поділяються більшістю; радикальне – коли інтереси різноманітні, але суспільство є роз'єднаним; прогресивне – за умови гармонійного переплетіння різноманітних інтересів.

Розвиненість соціального розуму, розвиненість свідомості роду завжди сприяє суспільному прогресу. Навіть якщо вибір зроблено неправильно й можуть з'явитися негативні соціальні наслідки, суспільство здатне відвернути з хибного шляху і зробити правильний вибір. Історія ХХ ст. з його незлічними жертвами не тільки підтвердила правильність припущення Ф. Гіддінгса, а й показала необхідність якнайшвидшого пізнання механізму формування «свідомості роду» та блокування сумнівних колективних рішень. Історія України початку ХХІ ст. доводить, що нехтування розвитком інтелектуально-морального рівня українців означає розраховуватися покаліченими долями мільйонів людей, соціальними катаклізмами, руйнуванням суспільства, особистими трагедіями його громадян. Соціолог указував на фактори, які, на його думку, впливають на формування свідомості роду й розвитку людини загалом: «... під дією літератури й філософії, культу релігії та політики на розум кожного нового покоління й розвивається його тип особистості» [16, с. 313].

Відбирати з усього соціального досвіду суспільство має все те, що дає йому змогу зростати інтелектуально та морально. «Функція суспільства полягає в розвитку свідомого життя: для цієї мети воно й існує в дійсності, – пише Ф. Гіддінгс. – Воно є свідомою спільністю споріднених істот, що розвиває моральну природу людини» [16, с. 313]. Ця теза, як ніяка інша, актуальна для українського суспільства, тому що «лише 11% українців під час реалізації власних інтересів завжди дотримуються правових і моральних норм, що прийняті в суспільстві, а 44% – завжди готові їх ігнорувати» [18, с. 4].

Учений обмежується надто загальними судженнями про механізм розумного соціального вибору та відбору. Індивід може діяти двоюко: імпульсивно чи усвідомлено. Якщо цей процес здійснюється на основі усвідомленого схвалення, то можна говорити про розумний соціальний вибір. Розумним не може бути вибір, що оснований на імпульсивній дії людини.

Глибокі соціально-філософські ідеї Ф. Гіддінгса згодом будуть розвинені видатним німецьким соціологом М. Вебером [19], який переконливо проаналізує визначальну роль іншого фактора соціальних еволюцій та соціального успадкування – протестантської етики.

Отже, критерієм соціального розвитку Ф. Гіддінгса є свідомість роду – соціальний факт, яким можна продуктивно в науковому плані оперувати й заміряти. Це ступінь причетності людини до суспільства, у якому вона живе, рівень її інтегрованості в нього, зацікавленість у його покращенні та розвитку. Чим більше людей психологічно співвідносять себе з іншими людьми, тим вищими є солідарність суспільства й, відповідно, його шанси на успішну еволюцію.

Суспільство є засобом удосконалення людської особистості, його функція полягає в розвитку моральної природи людини.

Соціальний процес управляється законами соціального вибору та відбору, в основі яких лежать усвідомлені або імпульсивні дії індивідів. Дії індивідів значною мірою зумовлюються колективною свідомістю, які можна також назвати соціальним інтелектом. Еволюція стає успішною тільки тоді, коли досягається розумна збалансованість цілей і засобів, інтересів різних особистостей, створюються умови для «самоздійснення» – самореалізації людини. Ф. Гіддінгс продемонстрував нерозривний взаємозв'язок соціальної структури, колективної свідомості й соціальної поведінки особистості.

З нашого аналізу випливає, що, незважаючи на те що значущість соціально-філософської творчості Ф. Гіддінгса значною мірою виявляється в її історичній цінності, усе ж таки актуальність у контексті рушійних сил і спрямування соціальної еволюції та проблем соціального успадкування вона теж має. Подальший напрям досліджень творчості видатного американського соціолога лежить у руслі пошуку інших аспектів, які зберігають свою евристичну здатність для сьогодення.

Література

- Giddings Franklin H. The Principles of Sociology: An Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization / H. Franklin Giddings. – New York : Macmillan, 1896. – 476 p.
- Giddings Franklin H. The Elements of Sociology: A Textbook for Colleges and Schools / H. Franklin Giddings. – New York : Macmillan, 1898. – 353 p.
- Giddings Franklin H. Democracy and Empire, With Studies of Their Psychologic, Economic and Moral Foundations / H. Franklin Giddings. – New York : Macmillan, 1900. – 363 p.
- Giddings Franklin H. Inductive Sociology: A Syllabus of Analyses and Classifications and Provisionally Formulated Laws / H. Franklin Giddings. – New York : Macmillan, 1901. – 302 p.
- Giddings Franklin H. Readings in Descriptive and Historical Sociology / H. Franklin Giddings. – New York : The Macmillan Company, 1906. – 553 p.
- Giddings Franklin H. The Responsible State / H. Franklin Giddings. – Boston : Houghton Mifflin, 1918. – 107 p.
- Giddings Franklin H. Studies in the Theory of Human Society / H. Franklin Giddings. – New York : Macmillan, 1922. – 308 p.
- Giddings Franklin H. The Scientific Study of Human Society / H. Franklin Giddings. – Chapel Hill : Univ. of North Carolina Press, 1924. – 303 p.
- Giddings Franklin H. The Mighty Medicine: Superstition and Its Antidote / H. Franklin Giddings. – New York : Macmillan, 1929. – 147 p.
- Giddings Franklin H. Civilization and Society: An Account of the Development and Behavior of Human Society / H. Franklin Giddings. – New York : Holt, 1932. – 412 p.
- Белова Л.О. Виховна система ВНЗ: питання теорії та практики / Л.О. Белова ; Народна українська академія. – Х. : Видавництво НУА, 2004. – 264 с.
- Ашиток Н.І. Соціалізація дітей з особливими потребами в контексті підготовки соціальних педагогів / Н.І. Ашиток // Молодь і ринок. – 2014. – № 12 (119). – С. 11–15.
- Харченко В.Є. Стратегії соціальної адаптації та рівні економіко-психологічної адаптації особистості / В.Є. Харченко // Освіта регіону. Політологія. Психологія. Комунікації [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://social-science.com.ua/article/190>.
- Осипова О.С. Методологическое обоснование социогенеза: классические подходы и инновации / О.С. Осипова ; Белорусский гос. ун-т, Белорусский гос. ун-т транспорта. – Гомель : [б.в.], 1997. – 433 с.
- Луков В.А. О теории социализации Франклина Гиддингса / В.А. Луков, Е.Е. Лукова // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». – 2014. – № 3. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2014/3/Lukovs_Theory-Socialization-Giddings/.

16. Гиддингс Ф. Г. Основания социологии / Ф. Г. Гиддингс // Американская социологическая мысль / под ред. В. И. Добренкова. – М. : Междунар. ун-т бизнеса и управления, 1996. – С. 291–314.

17. Гиддингс Ф. Г. Основания социологии: анализ явлений ассоциации и социальной организации / Ф. Г. Гиддингс ; пер. с англ. – 3-е изд. – М. : КРАСАНД, 2012. – 432 с.

18. Українське суспільство 1992–2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / за ред. д. е. н. В. Ворони, д. соц. н. Н. М. Шульги. – К. : Інститут соціології НАН України, 2013. – 556 с.

19. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер ; перекл. з німецької О. Погорілого. – К. : Основи, 1994. – 261 с.

Анотація

Найдьонов О. Г. Внесок Франкліна Гіддінгса в теорію соціальної еволюції й соціогенетику. – Стаття.

У статті розглядається історична й теоретична цінність соціально-філософської спадщини американського дослідника Франкліна Генрі Гіддінгса (1855–1931), який виділяв фізичні, життєві та психологічні причини соціального розвитку, надаючи перевагу психологічним. Учений уважав дуже важливим збільшення свідомої й розумної частки зусиль людей в організації суспільства. Важливим критерієм соціального розвитку є свідомість роду – ступінь причетності людини до долі суспільства, зацікавленість у його поліпшенні та розвитку. Соціальний процес управляється законами соціального вибору й відбору. Соціогенетика – уміння суспільства відбирати і передавати наступним поколінням накопичені знання. Важливу роль тут відіграє колективна свідомість або соціальний інтелект. Згідно з Ф. Гіддінгсом, людина є головним чинником розвитку суспільства. Якою мірою суспільство розвиває людину, такою вона розвиває суспільство. Суспільство є засобом удосконалення людської особистості, його функція полягає в розвитку моральної природи людини.

Ключові слова: свідомість роду, соціальний інтелект, соціальний клас, соціальний розвиток, соціальний вибір, соціальне успадкування.

Аннотация

Найденов А. Г. Вклад Франклина Гиддингса в теорию социальной эволюции и социогенетику. – Статья.

В статье рассматривается историческая и теоретическая ценность социально-философского наследия американско-

го исследователя Франклина Генри Гиддингса (1855–1931), который, выделяя физические, жизненные и психологические причины социального развития, отдает предпочтение психологическим. Ученый считал очень важным увеличение сознательной и разумной доли усилий людей в организации общества. Важным критерием социального развития есть сознание рода – степень причастности человека к судьбе общества, заинтересованность в его улучшении и развитии. Социальный процесс управляется законами социального выбора и отбора. Социогенетика – умение общества отбирать и передавать последующим поколениям накопленные знания. Важную роль здесь играет коллективное сознание или социальный интеллект. Согласно Ф. Гиддингсу, человек является главным фактором развития общества. В какой степени общество развивает человека, в такой он развивает общество. Общество является средством совершенствования человеческой личности, и его функция заключается в развитии нравственной природы человека.

Ключевые слова: сознание рода, социальный интеллект, социальный класс, социальное развитие, социальный выбор, социальное наследование.

Summary

Naydonov A. G. Franklin Giddings's contribution to the theory of social evolution and sociogenetics. – Article.

The article deals with the historical and theoretical value of social and philosophical heritage of the American sociologist Franklin Henry Giddings (1855–1931), who singled out the physical, life and psychological reasons of a social development, preferring psychological. The scientist considered very important increase in the proportion of conscious and intelligent efforts of people in the organization of society. An important criterion of a social development is the consciousness of kind – the degree of involvement in the fate of human society, the interest in improving and developing. Social process is governed by the laws of social choice and selection. Sociogenetics – the ability of society to select and transmit to future generations the knowledge gained. An important role is played by the collective consciousness, which can be called social intelligence. For Giddings, man is the main factor in the development of society. Human society develops to the extent to which a person develops society. A society is a means of improving the human person and its function is to develop the moral nature of man.

Key words: consciousness of kind, social intelligence, social class, social development, social choice, social inheritance.

УДК 141

І. Г. Немчинов

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

«ІДЕЯ ЄВРОПИ» В РОСІЙСЬКОМУ «ЗАХІДНИЦТВІ»: В. БЕЛІНСЬКИЙ ТА О. ГЕРЦЕН

Третя чверть XIX століття в інтелектуальному житті Росії позначена дискусією між «слов'янофілами» та «західниками». Незважаючи на умовність поділу диспутантів на ці течії, вони були носіями двох протилежних поглядів на минуле, сьогодення та перспективи Росії. Причому ця протилежність до певної міри зберігається в поглядах їх сучасних послідовників.

Що стосується «західників», то вони наслідували П. Чаадаєва з його намаганням вносити до російського повсякдення «дух порядку й послідовності» [6, с. 58]. Повсякденність, на думку «західників», повинна бути комфортною та спокійною, такою, що спирається на гармонію й порядок. Адже естетика побуту сприяє оформленню думок людини, а отже, розумності суспільства. При цьому «російські європейці» не надавали своєму життю певного сакрального статусу, а більше намагалися власним прикладом довести перевагу життя в суспільстві перед життям у природі.

«Західництво» в 30–40-х роках XIX століття в Росії було представлено цілою плеядою яскравих публіцистів і літераторів. У контексті трансформації «західницької» «ідеї Європи» найбільш цікавим вважаємо звернення до поглядів В. Белінського та О. Герцена.

Безумовно, В. Белінський був однією зі знакових персон «західництва». Він уперше став на публіцистичний шлях у 1834 році завдяки статті в газеті «Молва» М. Надеждіна. У той час В. Белінський, ще сповнений романтичних ілюзій щодо давнини, шукав приклади поетичності й героїзму в її брутальних звичаях і початковій природності. Разом із жалем за тими часами, що пішли в небуття, у нього існує також розуміння того, що зміни мають необхідну природу. Свої зусилля мислитель спрямовує на пошуки «локомотива» цих змін – третього стану, який єдиний здатний примирити європейське просвітництво з головними засадами російського побуту. За зауваженням П. Анненкова, перша стаття В. Белінського «чудово відображала тогочасний інтелектуальний стан освіченої молоді, у якої всі напрями жили ще як у первісному раю, пліч-о-пліч одне з одним, не знаходячи причин для відосонення та не лякаючись обопільної близькості й добрих стосунків» [1, с. 115].

Наступні етапи ідейної еволюції В. Белінського позначені захопленням ідеями Ф. Шеллінга, а згодом – Г. Гегеля. Привабливість втілення розуму в дійсності була для нього безсумнівною, що видно з його практичних кроків та особливого ставлення до Е. Гофмана, фантастика якого сприймалась ним як частка одкровення, або Абсолютної ідеї, що творить світ. В. Белінський віддає належне суто російському сподіванню на диво, яке мислиться як абсолютне втілення ідеалу в дійсності. Відповідно до цього у своїй критичній діяльності він будь-яку літературну подію зводить у ступінь вселенського узагальнення, виходячи далеко за межі власне літературної критики.

У 1836 році в Москві навколо М. Станкевича склався гурток молодих гегельянців, у якому В. Белінський почав відігравати провідну роль. Він не володів німецькою, тому не мав можливості познайомитись із Г. Гегелем в оригіналі. Г. Гегель постав перед ним у переказі та з коментарями М. Бакуніна, головного оратора гуртка. Саме таке тлумачення Г. Гегеля (зроблене М. Бакуніним) сприяло тому натхненному ставленню до гегелівської філософії, яке було притаманним В. Белінському. Можна сказати, що Абсолютна ідея для В. Белінського на цьому етапі втілювалась в «ідею Європи».

У світлі Абсолютної ідеї В. Белінський та його однодумці намагались переконати всіх, що окремі спроби осуду сучасності й засад, на яких вона тримається, є злочинами проти «всесвітньої ідеї», яка в цю хвилину в неї втілюється, інакше

кажучи, проти самого «вищого розуму» [1, с. 135–136]. Це не могло не позначитись на формуванні в критика певного схематизму, який відкидав суб'єктивізм його як особистості, проте водночас посилював його суб'єктивізм як прибічника однієї з філософських шкіл.

Новий погляд на систему Г. Гегеля було принесено до гуртка О. Герценом, який пройшов через захоплення соціалізмом А. Сен-Симона. О. Герцен здійснив спробу «запліднити» гегельянство соціалізмом, суть становлення Абсолютної ідеї він вбачав у тих моментах, коли лад, що існує, зазнає змін. Тобто О. Герцен, на відміну від В. Белінського, наголошував на дійсності не як на сталому, а як на становленні. Це означало, що Абсолютна ідея розкривається не в сліпому наслідуванні історії, а в стихійному її творенні. Пізніше в мемуарах «Былое и думы» О. Герцен напише хрестоматійне висловлювання: «Філософія Г. Гегеля – алгебра революції, вона незвичайно звільняє людину та не залишає каменя на камені від світу християнського, від світу переказів, що пережили себе» [4, с. 195].

Таким чином, через дискусії щодо дійсного й належного в середовищі «західників» укорінився ідеал «майбутнього», якого можна досягти через «поступ», на протигаву ідеалу «слов'янофілів», що містився в «минулому». Утопія, розгорнута в майбутнє в «західників» та звернена в минуле в «слов'янофілів», визначає характер їх дискусії.

Утопія «слов'янофілів» відрізнялася системою, що мала низку реальних прообразів у національній історії та дійсності, спираючись на які, вони могли надати певну модель російського ідеального суспільства. «Західники» не могли знайти в національному житті надійних точок оперття. Тому вони змушені були як альтернативну модель використати «Захід», «Європу». Проте їх ідеальна система, та, яку уособлювала «ідея Європи», від початку постійно піддавалася сумнівам ними самими.

П. Анненков, змальовуючи зустріч В. Белінського з Європою, писав: «З ним сталося те, що потім не раз повторювалося з багатьма нашими найцирнішими західниками, коли вони робилися туристами: вони почували себе ошуканими Європою, дивилися на неї з докором, наче вона не дотримала тих обіцянок, яких надавала їм нишком» [1, с. 346]. Російський «турист» жадав зустрічі з Ф. Шеллінгом чи Г. Гегелем, а натомість мав справу з митником, поліцейським, чиновником та навіть гірше: з бивателем, надто далеким від будь-яких прагнень інтелектуального ґатунку.

До того ж «турист» залишався туристом, навіть якщо жив у Швейцарії чи Франції декілька років. Він часто погано розумів тонкощі європейського устрою. Тому його свідомість створювала ідеальний образ, надто необхідний як символ культурної норми, який можна було б протиставити патріархальному устрою. Однак, як і будь-який умисно конструйований образ, він не відображав складності й багатогранності європейського життя. Російський «західник», який вважався чужинцем у Росії (і часто відчував себе таким), був мало схожим на європейця, коли опинявся в Європі чи в колі автентичних європейців. М. Бердяєв зазначав: «Західники залишалися азіатами, їхня свідомість була дитячою, вони ставились до європейської культури так, як могли ставитись лише люди, абсолютно чужі їй, для яких європейська культура є мрією про далеке, а не внутрішньою їхньою сутністю. Для російського західника-азіата Захід – обітована земля, образ досконалого життя, що вабить. Захід залишається абсолютно зовнішнім, невідомим зсередини, далеким. У західника є майже релігійне благоговіння, що викликається дистанцією. Так діти ставляться до життя дорослих, яке уявляється ними дивовижним і спокусливим саме тому, що воно абсолютно їм чуже» [3, с. 57].

В. Белінський другої половини 1840-х років добре усвідомлював утопічність сподівань «слов'янофілів» на встановлення справедливості шляхом повернення до настанова «старовини». Він у статті «Погляд на російську літературу 1846 року» писав: «Справа в тому, що позитивний бік їхньої доктрини полягав у певних неясних, містичних передчуттях перемоги Сходу над Заходом, неспроможності яких надто ясно виявляється фактами дійсності всіма разом та кожним окремо» [2, с. 251–252]. Водночас і «Європа» виглядає для нього все більш сумнівним ідеалом. Мислитель закликає: «Час нам припинити захоплюватися європейським лише тому, що воно не азійське, проте любити, поважати його, прагнути до нього тому тільки, що воно людське, та на цій підставі все європейське, у чому немає людського, відкидати з такою ж енергією, як і все азійське, у чому немає людського» [2, с. 254].

В. Белінський усе частіше розмірковує про недостатність лише «західницького» чи лише «слов'янофільського» підходу. Він не виключає можливість зближення позицій двох інтелектуальних «партій» на підставі такої думки: «Особистість щодо ідеї людини – це народність щодо ідеї людства. Інакше кажучи, народність суть особистості людства» [2, с. 264]. Оскільки В. Белінський визнає значення національної самобутності для залучення будь-якого народу до розвитку людства, то вона, на його переконання, не означає закнїлість і «природність»: «Чим ближча людина або народ до свого витoku, тим ближча вона до природи, тим більше вона її раб; тоді вона не людина, а дитина, не народ, а плем'я. У тому й іншому людське розвивається в міру їх визволення від природної безпосередності» [2, с. 265]. Росія, отже, перебуває на шляху від природності до розумності, тому час, коли вона зможе сказати своє слово, ще далеко попереду. А говорити, повторяючи за Європою, немає сенсу, оскільки питання, вирішені в Європі, мають бути вирішені в Росії з огляду саме на російські умови.

Не лише В. Белінський, а й усе «західництво» наприкінці 1840-х років усе більше розчарується в європейському ідеалі. Це розчарування позначилося на розділенні «західництва», ґрунтом для якого стали протилежні оцінки перспектив західної цивілізації у світлі ідей європейського соціалізму.

Соціалізм розгорнувся перед росіянами в двох іпостасях. П. Анненков стверджував: «Він відкривав блискучі перспективи в усі боки та розгортав перед очима осяйну, фантастично освітлену далину, якої й меж не було видно» [1, с. 247–248]. Це вабило і В. Белінського, і О. Герцена. З іншого боку, соціалізм виводив вирішення соціальних проблем зі сфери суто політичної боротьби, чим, на думку Т. Грановського, «себе та її підривав» [1, с. 249].

Т. Грановського соціалістичні «прозріння в майбутнє» не спокусили. Руйнування суспільних засад заради незрозумілого «світлого майбутнього» не лише не приваблювало його та коло його однодумців, а й робило їх супротивниками соціалізму. Вони обстоювали ідеї лібералізації російського громадського життя за західними взірцями, стояли на позиціях своєрідного втілення «ідеї Європи» в Росії.

На відміну від них О. Герцен і В. Белінський (який, проте, помер уже в 1848 році) не вбачали нічого занадто страшного в загибелі Заходу. Більше того, вони сподівалися, що «з попелу старої цивілізації Європи постане фенікс – новий стан справ як вінець та останнє слово її тисячолітнього розвитку» [1, с. 250]. Зокрема, О. Герцен у 1846 році недвозначно став на позиції соціалізму, вбачаючи в ньому єдину можливість подовження європейської історії як розвитку прав людини. І в цьому спостерігається певна колізія.

О. Герцен-соціаліст не потребує «ідеї Європи». Він вважає, що сама Європа її втратила, а Росія не має в ній потреби. Його вабить «соціалістична ідея». А прямим шляхом до її втілення, на переконання мислителя, є суто російський винахід – община. Тому «західник» О. Герцен пропонує «слов'янофілам» потиснути один одному руки: «А соціалізм, який так рішуче, так глибоко поділяє Європу на два табори, що ворогують, – хіба не визнаний він слов'янофіла-

ми так само, як нами? Це міст, на якому ми можемо подати руку один одному» [5, с. 153].

О. Герцена не бентежить, що «слов'янофільство» відкидає соціалізм як породження ворожого Заходу та готується до того, щоб заради досягнення своїх ідеалів перейти від теоретичних роздумів до практичної політики. Його не бентежить також, що в центрі уваги «слов'янофілів» перебуває не просто община, а міфологізована община, яка для них є єдиною «особистістю». Саме від такого розуміння общини походить ігнорування «слов'янофілами» громадянських прав. Окремий індивід для них має цінну лише завдяки своїй приналежності до общини, він не може бути відокремленим від неї. Община «слов'янофілів» – це частка природи, більш загально – частка Божого світу, тому громадянські закони є зовнішніми й чужими для неї.

Сам О. Герцен усвідомлював переваги та недоліки поземельної общини. Перед ним постала проблема вибору між прийняттям общини з її недоліками як одного зі знарядь соціального будівництва та неприйняттям общини в ім'я розвитку особистих засад, які, звичайно, можуть призвести до непередбачуваних наслідків або, навпаки, досить передбачуваних – у вигляді буржуазного розвитку за європейськими взірцями. О. Герцен робить свій вибір між свободою й рівністю на користь останньої. На його думку, свобода призвела до кризи європейської буржуазної демократії, що саме визначило кризу Європи. Захід не може (і не хоче) втілити в життя свою останню мрію – соціалізм. Старече безсилля не дозволяє йому до кінця виконати покликання європейської цивілізації. Росія, на переконання О. Герцена, пройде шлях, який відрізняється від західного, у своєму розвитку, плідному й гармонійному, та втілить соціалістичну мрію. Власне, «ідея російського соціалізму» посідає місце «ідеї Європи» в поглядах О. Герцена та його колег.

Підсумовуючи викладене, варто зазначити, що російське «західництво», яке від початку не було певним монолітом, згідно з поширенням соціалістичних ідей розділилося на лібералів і соціалістів. Проте як до перших, так і до других необхідно додавати прикметник «російські». Так, вони були саме «російськими лібералами» й «російськими соціалістами». Якщо перші ще певним чином потребували «ідеї Європи» як тієї самої «обітваної землі», про яку писав М. Бердяєв, то другі вважали за можливе саму Європу багаточому навчити.

Здійснилося пророцтво П. Чаадаєва: «Про нас можна сказати, що ми складаємо ніби виняток серед народів. Ми належимо до тих із них, які ніби не входять складовою частиною до роду людського, а існують лише для того, щоб надати великий урок світу» [6, с. 44]. Однак, говорячи про «урок», П. Чаадаєв, звичайно, мав на увазі «негативний урок» – як не варто жити.

Залишається без відповіді питання, яке поставив П. Чаадаєв: «Звичайно, не пройде без сліду також те повчання, яке нам судилося дати, однак хто знає день, коли ми знову знайдемо себе серед людства, та скільки бід випробуємо ми до звершення наших долі?» [6, с. 44].

Література

1. Анненков П. Замечательное десятилетие: 1838–1848 / П. Анненков // Анненков П. Литературные воспоминания / П. Анненков. – М. : Правда, 1989. – С. 111–352.
2. Белинский В. Взгляд на русскую литературу 1846 года / В. Белинский // Белинский В. Избранные эстетические работы : в 2 т. / В. Белинский. – М. : Искусство, 1986. – Т. 2. – 1986. – С. 240–268.
3. Бердяев Н. Судьба России / Н. Бердяев – М. : Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1918. – 240 с.
4. Герцен А. Былое и думы / А. Герцен // Герцен А. Собрание сочинений : в 2 т. / А. Герцен. – М. : Мысль, 1986. – Т. 2. – 1986. – С. 183–321.
5. Герцен А. О развитии революционных идей в России / А. Герцен // Герцен А. Собрание сочинений : в 2 т. / А. Герцен. – М. : Мысль, 1986. – Т. 2. – 1986. – С. 118–153.
6. Чаадаев П. Философические письма / П. Чаадаев // Чаадаев П. Статьи и письма / П. Чаадаев. – М. : Современник, 1989. – С. 38–146.

Анотація

Немчинов І. Г. «Ідея Європи» в російському «західництві»: В. Белінський та О. Герцен. – Стаття.

Автор вважає, що в 30–40-х роках XIX століття «ідея Європи» в колі російських «західників» була сформована під впливом філософії Г. Гегеля. Пізніше вона зазнала трансформації під впливом соціалістичних ідей. У статті проаналізовано причини й сутність цієї трансформації в контексті становлення російського історіософського мислення. Зроблено висновок, що «ідея російського соціалізму» посідає місце «ідеї Європи» в поглядах О. Герцена та його послідовників.

Ключові слова: «слов'янофільство», утопія, «західництво», ідея, історіософія, гегельянство, община, соціалізм, християнство.

Аннотация

Немчинов И. Г. «Идея Европы» в российском «западничестве»: В. Белинский и А. Герцен. – Статья.

Автор считает, что в 30–40-х годах XIX века «идея Европы» в кругу российских «западников» была сформирована под влиянием философии Г. Гегеля. Позже она испытала трансформацию под влиянием социалистических идей.

В статье анализируются причины и сущность этой трансформации в контексте становления российского историсофского мышления. Сделан вывод, что «идея русского социализма» занимает место «идеи Европы» во взглядах А. Герцена и его последователей.

Ключевые слова: «славянофильство», утопия, «западничество», идея, историсофия, гегельянство, община, социализм, христианство.

Summary

Nemchynov I. H. “The idea of Europe” of the Russian “Westernism”: V. Belinsky and A. Herzen. – Article.

The author believes that in 30–40 years of the XIX century “the idea of Europe” in a circle of Russian “Westerners” was formed under the influence of H. Hegel’s philosophy. She later underwent transformation under the influence of socialist ideas. This article analyzes the causes and nature of this transformation in the context of the emergence of Russian historiosophy. The author concludes that “the idea of Russian socialism” takes place of “the idea of Europe” in the views of A. Herzen and his followers.

Key words: “Slavophiles”, utopia, “Westernism”, idea, historiosophy, Hegelianism, community, socialism, Christianity.

УДК 159.99

С. Є. Орехова
кандидат історичних наук,
доцент кафедри культурології та інформаційної діяльності
Мариупольського державного університету
Х. О. Феоктістова
студентка
Мариупольського державного університету

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПИТАННЯ СТВОРЕННЯ ПОЗИТИВНОГО ІМІДЖУ ВНЗ

Сучасний розвиток ринку послуг не залишає шансів на існування організаціям, які забувають про маркетинг, імідж, конкурентоспроможність, рекламу. Ці поняття нерозривно пов'язані. Імідж будь-якої корпорації створюється у свідомості споживачів, партнерів, конкурентів сам по собі, унаслідок оцінювання ними процесу діяльності організації. Вдалий менеджмент, детально розроблена маркетингова політика й застосування інструментів реклами, PR (public relations – зв'язки з громадськістю) здатні направляти думки спостерегацької аудиторії в позитивний чи негативний бік. Установа залишається конкурентоспроможною доти, доки в процес створення та утримання її іміджу вкладають гроші, приділяють цьому процесові достатньо зусиль і уваги, не пускають на самоплив.

Нині ринок освітніх послуг в Україні характеризується переважністю ідентичних пропозицій і постійною, динамічною зміною попиту в абітурієнтів на спеціальності окремих галузей. Популярність вищого навчального закладу (далі – ВНЗ) створюється штучно, і на цей процес впливають не тільки зовнішні фактори. Перш за все необхідно зсередити спеціально створити й підтримувати позитивний образ установи, закріпивши у свідомості громадян довіру до неї, акцентуючи увагу на її сильні сторони. Тут постає гостре питання про застосування такого соціально-психологічного інструменту, як реклама та PR.

Науковці у сфері маркетингу погоджуються з думкою, що розробка стратегії рекламної компанії та її проведення з метою створення позитивного іміджу – процес важкий і надзвичайно трудомісткий. Проте найважче не захопити, а втримати увагу абітурієнта або ж потенційного партнера. Фахівець у сфері економіки О.О. Єранкін наголошує, що перед українським суспільством постала надзвичайно важлива проблема, пов'язана з вибором і побудовою ефективних шляхів розвитку в нових геополітичних умовах, коли все відчутнішими стають наслідки впливу глобалізації [3]. Саме глобалізація призвела до всеохопного бажання людей зі всіх запропонованих можливостей обирати для себе лише найкращі. Так, абітурієнти бажують вступати лише до відомого ВНЗ, здобувати тільки актуальну професію. Тому кожний навчальний заклад, який претендує посісти одне з перших місць у рейтингу популярності в країні, має яскраво демонструвати свій рівень кваліфікації, свою універсальність, показувати власні сильні сторони й наполегливо крокувати в ногу з часом. Лише застосовуючи нові види маркетингової діяльності, можна втримати зацікавленість абітурієнтів, випередити конкурентів і привабити нових партнерів.

Фахівці у сфері економіки В.П. Пилипчук та О.В. Даников підкреслюють, що найважливішим елементом забезпечення якості освіти, на думку експертів, є оцінювання власної ефективності самими навчальними закладами [6]. З одного боку, самостійне оцінювання ґрунтується на внутрішній інформації, яка зазвичай є недоступною для зовнішніх експертів, а отже, надає можливість отримати більш повне уявлення про дійсний стан справ і вчасно розв'язати нагальні проблеми. З іншого боку, самостійне оцінювання дає керівному складу, викладачам і студентам змогу з'ясувати переваги та недоліки власного навчального закладу, а також визначити його місце й роль на освітньому ринку. При цьому проблеми залучення абітурієнтів до ВНЗ вирішуються на засадах маркетингу, який унаслідок постійної еволюції перетворився на основу для організації всієї діяльності освітніх установ.

Фахівець у сфері педагогіки В.В. Волкова зазначає, що люди, формуючи імідж різних об'єктів, свідомо або напівсві-

домо очікують від них вирішення певних завдань [1], насамперед це задоволення власних потреб і роздуми над подальшим співробітництвом. У людини створюється певна система координат, яка стане основою для сприйняття й оцінювання діяльності установи, а згодом будуть протиставлятися та порівнюватися кілька об'єктів.

Російські дослідники А.А. Мешков, С.В. Жильцова вважають, що маркетингова концепція навчального закладу повинна базуватися на тому, що центральним елементом його діяльності є споживач [5]. Варто використовувати різні дієві засоби й інструменти реклами та PR, щоб довести до свідомості споживача свої переваги.

Мета статті полягає у виділенні соціально-психологічних аспектів використання іміджу як одного з інструментів PR для зміцнення позицій ВНЗ на ринку освітніх послуг.

Кожна організація прагне стати успішною, упізнаваною та популярною у сфері своєї діяльності. Не будуть винятком і заклади, що надають освітні послуги. Феномен успіху не є новим поняттям у психології, проте на сьогодні не існує єдиного підходу не лише до розуміння природи механізму досягнення успішності, а навіть щодо визначення обсягу і змісту відповідного поняття. Характерною особливістю дослідження проблеми успіху є те, що наукові погляди обмежуються двома тенденціями: внутрішньою (суб'єктивно-ціннісною) та зовнішньою (об'єктивно-поведінковою). Дослідження феномена успіху у філософських працях ґрунтуються на уявленні про успішну установу як про таку, керівництво якої сповнене недосяжними ідеалами, наділене єдиним бажанням повністю реалізувати потенціал своїх співробітників і поетапно рухатися вперед, здобуваючи нові можливості для розвитку. Така установа прагне позиціонувати себе в суспільстві з якомога кращого боку. Тут постає питання про створення іміджу [7, с. 43].

Передусім потрібно визначитися з дієвістю іміджу, який є спеціально створеним образом установи й відображає її комерційну політику. Як уже було наголошено вище, імідж ВНЗ існує у свідомості оточуючих людей незалежно від того, чи приділяв заклад колись зусилля до його створення. Дієвість визначається спрямованістю іміджу на досягнення головної мети – побудови безперервного, легкого, ефективного зв'язку з громадськістю. Ознаками дієвості є такі:

- упевнена та злагоджена робота професорсько-викладацького складу;
- високий рівень комунікації зі студентами й майбутніми абітурієнтами;
- створення в абітурієнтів і співробітників упевненості в правильному виборі місця навчання й місця роботи;
- постійне нагадування про себе за допомогою засобів масової інформації;
- упізнаваність закладу;
- забезпечення достатньо високого рівня конкурентоспроможності;
- ефективне виокремлення закладу серед інших.

Кожен заклад, який береться змінити ставлення оточуючого суспільства до себе, має враховувати системні якості іміджу, а саме: ієрархічність, складність, дифузність, інерційність, нелінійність [2, с. 92].

Ієрархічність означає, що імідж являє собою складну систему й окремі його елементи обов'язково пов'язані між собою та впливають один на одного. Так, виокремлюються внутрішній і зовнішній елементи іміджу, імідж викладачів та імідж студентів, імідж якості викладання дисциплін та імідж інфраструктури тощо. Складність іміджу зумовлена

дією внутрішніх (диспозиції, мотиви, інтереси тощо) і зовнішніх (соціально-економічні умови, соціальні впливи, контроль тощо) чинників. Дифузність, або розмитість зумовлена існуванням найскладніших зв'язків формального та неформального характеру, соціальних залежностей і тиском зовнішніх і внутрішніх впливів. Інерційність виявляється в тому, що має пройти певний час від моменту створення іміджу, до часу надходження зворотного зв'язку. Тобто сприйняття організації в оточенні неможливо змінити за один день. Це складний і довготривалий процес. Нелінійність виражається в існуванні найскладніших рядів залежностей, які справляють на імідж безпосередній вплив. Прикладом може слугувати ситуація, коли в засобах масової інформації заклад представляється як дружній і готовий тепло прийняти студентів, а насправді соціально-психологічний клімат у колективі нестабільний.

Виділяють кілька видів іміджу: дзеркальний, цільовий (або бажаний), демонстрований і поточний [8, с. 86]. Сутність дзеркального іміджу – в акцентуванні уваги на реальних властивостях, цілях діяльності й сильних сторонах установи. Цей вид не передбачає створення ілюзії, а припускає лише апелювання наявними фактами під час створення іміджу. При цьому такі факти часто прикрашаються, а їхня важливість перебільшується для справлення незабутнього враження на споживача послуг. Цільовий, або бажаний імідж – це той ідеальний образ, до створення якого прагне установа. Саме цей вид передбачає запровадження фірмового стилю, визначення провідних кольорів і створення герба, гімну, бренд-буку освітнього закладу. Демонстративний імідж використовує нюанси та образи, для яких характерна легка запам'ятовуваність і впізнаваність. Прикладами таких можуть слугувати регулярні добродійні акції, демонстративне проведення святкування, партнерство з організаціями, які вже мають укорінений позитивний імідж і користуються довірою споживачів (таке сприйняття буде підсвідомо переноситися й на партнера). Поточним іміджем називають той, який уже склався й дійсно існує на цей момент без прикрас.

Очевидно, що для досягнення мети – створення позитивного іміджу, використовують рекламу та PR. Реклама є окремим повідомленням, яке несе в собі визначене смислове навантаження, тоді як PR – це значно більш об'ємне, багатопланове і складне явище. На меті зв'язків із громадськістю, або PR стоїть управління потоками інформації між організацією і громадськістю. Результатом такого вдалого управління стане зміна сприйняття організації соціумом. Тобто, уявлення про освітній заклад покращиться або ж трансформується докорінно. Зміниться мислення та поведінка людини щодо організації, а в цьому й виявляється соціально-психологічний аспект розгляду питання важливості застосування засобів PR у діяльності освітніх закладів.

Розділяють PR зовнішній і внутрішній. Завдання внутрішнього – створення сприятливих відносин у колективі, налагодження довірливих стосунків між керівництвом, співробітниками, студентами. Тут неабияку роль відіграє корпо-

ративна культура організації. Зовнішній – робота із зовнішнім середовищем, тобто конкурентами, інвесторами, партнерами, потенційними абітурієнтами. Для досягнення успіху варто приділяти увагу обом напрямкам.

У процесі формування іміджу організації в людини також формуються деякі очікування від співпраці з цією установою. При цьому, залежно від рівня взаємодії й реципієнта (того, хто сприймає інформацію), очікування у членів спільноти різняться. Для створення та підтримки власного позитивного іміджу освітня установа має впевнити кожного реципієнта, тобто суб'єкта взаємодії, що вона виправдає його очікування.

Перший і найголовніший аспект, на який потрібно звернути увагу, – якість освітніх послуг. На сьогодні не існує чітких критеріїв оцінювання споживацької цінності освітньої послуги. Цінність послуги сприймається швидше з психологічного, ніж з економічного погляду. Характеристика освітньої послуги включає зміст, якість навчального процесу, терміни навчання, вартість, додаткові можливості для студентів. Ці параметри – це «нематеріальні чинники», що привертають абітурієнта до конкретного навчального закладу [2, с. 26].

Проте не лише якість освітніх послуг має значення, адже взаємодія відбувається на рівні «ВНЗ – викладач», «ВНЗ – співробітник (крім викладачів)», «ВНЗ – потенційний абітурієнт і його батьки», «ВНЗ – студент», «ВНЗ – випускник», «ВНЗ – країна», «ВНЗ – громадянин» [2, с. 93].

У таблиці 1 наведено повідомлення, які освітня установа має донести до реципієнта, щоб підвищити рівень довіри до себе (табл. 1).

Стає очевидним, що ВНЗ не тільки має заповнити суб'єкта взаємодії, що заклад надає якісні освітні послуги (у чому й полягає власне основна функція освітньої установи). Насправді очікування суб'єктів досить різноманітні.

На меті PR співробітників заповнити в чесності й відкритості роботодавця; абітурієнтів, студентів і випускників – у високій якості надання освітніх послуг; країну та громадянина – у корисності функціонування установи.

Кожна людина соціально-психологічно сприйматиме створений імідж у чотирьох напрямках:

1. Візуальний критерій – сприйматиметься сформований візуальний образ, включаючи фірмові кольори, символіку, зовнішнє оформлення офіційного сайту організації й самої будівлі установи.

2. Вербальний критерій – сприйматимуться культура спілкування, мова, доповіді, публічні виступи адміністрації, співробітників, тих, хто навчається.

3. Критерій за подіями – сприйняття через призму подій і організованих заходів.

4. Контекстний критерій – сприйняття зовнішніх зв'язків освітньої установи з іншими організаціями або ж країнами, їх співробітництво й партнерство [4, с. 17].

Дієвий PR і дієвий імідж ВНЗ – це ефективне виокремлення закладу серед інших. Ім'я такого закладу є поширеним

Таблиця 1

Очікування суб'єктів взаємодії від освітніх закладів

Суб'єкт взаємодії	Повідомлення, на яке очікується	Зовнішній/внутрішній PR
ВНЗ – викладач	– надійний роботодавець; – можливість для кар'єрного зростання; – підтримка в науковій діяльності	Зовнішній і внутрішній
ВНЗ – співробітник (крім викладачів)	– надійний роботодавець; – можливості для кар'єрного зростання	Зовнішній і внутрішній
ВНЗ – потенційний абітурієнт і його батьки; ВНЗ – студент; ВНЗ – випускник	– високий рівень акредитації; – видача дипломів міжнародного зразка; – високий рівень кваліфікації професорсько-викладацького складу; – якісне надання освітніх послуг; – можливості для реалізації наукового потенціалу; – можливості для реалізації творчого потенціалу; – закордонна навчальна практика; – працевлаштування випускників	Зовнішній і внутрішній
ВНЗ – країна	– корисність функціонування установи в інтересах країни	Зовнішній
ВНЗ – громадянин	– корисність функціонування установи в інтересах суспільства	Зовнішній

серед громадськості, його знають і про нього говорять. Створення дієвого позитивного іміджу ВНЗ змінить деякі аспекти його функціонування:

- імідж відкриє спільноті нові знання про заклад, що сприятиме зростанню позитивного ставлення до нього;
- завдяки відкритості, спростовуватимуться хибні уявлення та чутки, які могли б зіпсувати репутацію закладу;
- установка позиціонуватиметься як така, що рухається в ногу з часом;
- різні факультети й підрозділи закладу об'єднуються під єдиним іміджем, що сприяє підвищенню рівня корпоративної культури закладу;
- імідж стане одним із головних інструментів для досягнення стратегічних цілей установи;
- підвищиться конкурентоспроможність організації;
- з'являться нові споживачі освітніх послуг і партнери;
- полегшиться доступ ВНЗ до різних ресурсів (фінансових, інформаційних та ін.) і водночас полегшиться доступ спільноті до ресурсів ВНЗ [9, с. 180].

На сучасному етапі розвитку ринкових відносин в Україні й світі суттєво загострилась боротьба за споживача абсолютно в усіх сферах життєдіяльності суспільства. Жорстка конкурентна боротьба вимагає від організації різних рівнів і різних сфер функціонування продуманих і чітких дій для того, щоб заявити світу про себе. Українці гостро постає питання створення позитивного іміджу, у процесі чого не можна обійтися без реклами та PR. Ринок освітніх послуг не є винятком і також має підлаштовуватися до всеохопних процесів глобалізації. Освітні заклади у зв'язку зі специфікою послуг, які ними надаються, вимагають особливих засобів позиціонування.

Основна мета кожного навчального закладу – заохотити потенційних споживачів освітніх послуг скористатися освітнім продуктом саме цього закладу. Головне завдання – довести, що освітній заклад дійсно є таким, який задовольнить потреби краще, ніж це роблять інші. Для цього треба вміти підкреслити переваги ВНЗ, чітко бачити їх і знати, що саме цікавить потенційного абітурієнта, працівника, інвестора. Вимоги до сучасних ВНЗ зростають, і перед ним постають нові, складніші завдання, для вирішення яких весь час треба змінюватися й удосконалюватися.

Варто пам'ятати про те, що імідж є складним явищем, характеризується системністю. Використовувати PR інструменти потрібно обережно й лише після повної впевненості в тому, що вони підуть лише на користь закладу. Залишити навчальний заклад без реклами та PR означає позбавити його майбутнього.

Взаємодія закладу з різними суб'єктами має бути направлена на задоволення очікувань суб'єктів. Саме прагнення до створення власного ідеального образу в думках громадськості зробить освітню установу конкурентоспроможною, дасть змогу виділитися серед сотень подібних. Хоча увагу насамперед варто звертати на високу якість освітніх послуг, надання знань, навичок, проте в суб'єктів існують також інші потреби й вимоги до закладу. Дієвим може називатися лише той імідж, який дійсно міняє соціально-психологічне сприйняття установи спільнотою.

Література

1. Волкова В.В. Формування сучасного іміджу гуманітарного вузу / В.В. Волкова. – М.: МГЭИ, 2008. – 342 с.
2. Гарькавець С.О. Паблік рилейшнз та імідж ВНЗ: соціально-психологічний аналіз проблеми / С.О. Гарькавець // Теоретичні і прикладні проблеми психології. – 2013. – № 3. – С. 91–96.
3. Єранкін О.О. Формування нової парадигми маркетингу в умовах глобалізації / О.О. Єранкін // Маркетинг в Україні. – 2008. – № 4. – С. 43–51.
4. Іноземцева О. Технології позитивного іміджу і формування якісно нового міжнародного іміджу України / О. Іноземцева // Урядовий кур'єр. – 2002. – № 9. – С. 15–18.
5. Мешков А.А. Создание «совместной» ценности услуги в области бизнес образования на основе маркетинга партнерских отношений / А.А. Мешков, С.В. Жильцова // Маркетинг в России и за рубежом. – 2004. – № 5. – С. 34–40.
6. Пилипчук В.П. Маркетингове забезпечення якості освітніх послуг / В.П. Пилипчук, О.В. Данніков // Маркетинг в Україні. – 2009. – № 4. – С. 22–28.

7. Романовський О.Г. Філософія досягнення успіху. Психологічний аспект: [підручник] / О.Г. Романовський, В.Є. Михайличенко. – Х.: НТУ «ХП», 2007. – 592 с.

8. Ситник Й.С. Менеджмент організацій: [навчальний посібник] / Й.С. Ситник. – Львів: Тріада плюс; К.: Алерта, 2008. – 456 с.

9. Скрынникова И.А. Маркетинг в сфере услуг: [учебное пособие для студентов вузов] / И.А. Скрынникова. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2012. – 203 с.

Анотація

Орехова С. Е., Феоктистова Х. О. Социально-психологический аспект питання створення позитивного іміджу ВНЗ. – Стаття.

У статті окреслено необхідність будь-якої організації виділятися на ринку товарів і послуг за допомогою реклами та PR. Визначено поняття позитивного й дієвого іміджу. Виокремлено необхідність урахувати системні якості іміджу під час його створення. Охарактеризовано основні види іміджу установ. Визначено різницю між поняттями «реклама» та «PR», а також охарактеризовано зовнішній і внутрішній PR. Показано, з якими суб'єктами контактує ВНЗ, окреслено очікування суб'єктів від ВНЗ. Виділено соціально-психологічні аспекти використання іміджу як одного з інструментів PR для зміцнення позицій ВНЗ на ринку освітніх послуг. Доведено, що створення дієвого позитивного іміджу ВНЗ змінить деякі аспекти його функціонування в позитивний бік, допоможе заохотити потенційних споживачів освітніх послуг надати перевагу саме освітнім продуктам цієї установи.

Ключові слова: імідж, системні якості іміджу, вищий навчальний заклад, PR.

Аннотация

Орехова С. Е., Феоктистова К. О. Социально-психологический аспект вопроса создания позитивного имиджа вуза. – Статья.

В статье очерчена необходимость любой организации выделяться на рынке товаров и услуг с помощью рекламы и PR. Определены понятия позитивного и действенного имиджа. Выделена необходимость учитывать системные качества имиджа при его создании. Охарактеризованы основные виды имиджа учреждений. Определена разница между понятиями «реклама» и «PR», а также охарактеризован внешний и внутренний PR. Показано, с какими субъектами контактирует вуз, очерчены ожидания субъектов. Выделены социально-психологические аспекты использования имиджа как одного из инструментов PR для укрепления позиций вуза на рынке образовательных услуг. Доказано, что создание действенного позитивного имиджа вуза изменит некоторые аспекты его функционирования в позитивную сторону, поможет склонить потенциальных потребителей образовательных услуг отдать предпочтение именно образовательным продуктам данного учреждения.

Ключевые слова: имидж, системные качества имиджа, высшее учебное заведение, PR.

Summary

Orehova S. E., Feoktistova K. O. Socio-psychological aspect of the question of creating a positive image of the university. – Article.

The article outlined the necessity for any organization to stand out in the market of goods and services through using advertising and PR. The concepts of positive and efficient image are defined. The need to take into account systemic qualities of the image in process of creation it is identified. The main types of organization's images are described. The difference between the concepts of "advertising" and "PR" is described. Internal and external PR are described. Showing with what subjects contacted Universities, outlined the expectations of subjects. Highlighted the social and psychological aspects of the image as a tool of PR. It is proved that the creation of a positive image of the university effective change certain aspects of its functioning in a positive direction, will help persuade potential consumers of educational services to give preference to products of this educational institution.

Key words: image, image quality of the system, higher education, PR.

УДК 130.2

Д. В. Петренко
кандидат філософських наук, докторант,
доцент кафедри теорії культури і філософії науки
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ МЕДІА: АНТРОПОЛОГІЯ Й АРХЕОЛОГІЯ

Сучасні філософські, гуманітарні й соціальні дослідження часто звертаються до розробки різного роду теорій медіа. Більшість подібних актуальних досліджень медіа спирається на загальне визначення медіа, яке експлікується в різні автономізовані сфери. На певній стадії становлення філософії медіа означена ситуація призвела до необхідності осмислення загальних методологічних принципів сучасних філософських досліджень медіа, які важливі насамперед на першому етапі медіадослідження – описовому. Цей етап необхідно відрізнити від фіксаційних досліджень медіа, які виходять з уже готових теорій і понятійних апаратів, що експлікуються в дослідницьке поле. Артикуляція різноманітних стратегій медіатеоретичних досліджень, безсумнівно, є актуальним завданням для сучасної медіафілософії.

Мета статті – реконструкція описового етапу філософських медіадосліджень, що здійснені в межах таких напрямів, як трансверсальна антропологія й археологія медіа.

У межах трансверсальної антропології медіа описовий етап ставить таке завдання – реконструювати конфігурації знання та влади, у яких з'являється книгодрукування, кінематографічне відтворення, мережеві взаємодії тощо. М. Фуко запропонував називати означені конфігурації, що створюються на перехресті знання та влади, «диспозитив» [7, р. 299–300]. У контексті описового етапу медіадослідження поняття «диспозитив» стає зручним інструментом для схоплення різноманітних ліній, що конструюють уявлення про зв'язку медіа з так званими культурою, суспільством, людиною. Важливо відзначити, що для фіксаційної медіаантропології означена зв'язка приймається як певний стан речей, незмінна даність – інтенція, що найбільш яскраво виявилася в різних напрямках досліджень медіавпливу. Водночас як для трансверсальної антропології медіафіксація стану речей невід'ємна від його ж конструювання, яке основане, у свою чергу, на процедурі виключення незначущих чи просто невидимих в оптиці домінуючого знання елементів.

Завдання, що стоїть перед трансверсальною медіаантропологією, – виявити виключені диспозитивом, стерті владою уявлення революційні складки, які відкриваються інноваційними для тієї або іншої епохи медіатехнологіями. Подібні дослідження виключають будь-яку апологію звільнення, дуже важливу, наприклад, для марксистської критики, або ствердження універсальних істин, як у філософії Бадью. Трансверсальна медіаантропологія орієнтована на виявлення й опис революційного потенціалу виключеного, при цьому із самого початку усвідомлюючи, що, увійшовши в уявлення, це виключене й позбавлене будь-якого буттєвого статусу, з одного боку, створить нові артикуляції людського, а з іншого – неминуче поєднається з реактивними силами і стане основою для створення нових диспозитивів. Також суттєвим є те, що трансверсальне медіадослідження працює не тільки із сучасністю, а більшою мірою звертається до історичної реконструкції режимів спротиву, які стають можливими завдяки новим артикуляціям людського, що відкриваються інноваційними для тієї чи іншої епохи медіатехнологіями. Це дає змогу провести певні паралелі між трансверсальною медіаантропологією та дослідницькими проектами медіаархеології.

Археологія медіа – це серія міждисциплінарних досліджень, що сформувалися в кінці ХХ – на початку ХХІ ст., є зорієнтованими на вивчення медіа в їхньому історичному розвитку. Дещо провокаційна назва, археологія, є відсилкою до проекту археології гуманітарних наук Фуко, який розумів під археологією не вивчення минулого за речовими

джерелами, а реконструкцію дискурсивних формацій поза телеологічним баченням історії, яке, на думку філософа, було спадщиною гегелівської філософії історії [2, с. 91]. Найбільш детально дослідницькі стратегії так званої археології викладено в роботі «Археологія знання», що була своєрідною реакцією на критику теорії епістем, яку філософ виклав у праці «Слова і речі». На думку дослідників філософії Фуко, «Археологія знання» міститься між двома великими творчими періодами філософії Фуко: археологічним і генеалогічним, тому в описі методології археологічного дослідницького проекту в «Археології гуманітарних наук» наявні й ознаки дослідницьких стратегій генеалогічного періоду [6, р. 282–298]. Так, Фуко, незважаючи на критику, тут ще зберігає поняття «епістема», яке визначає як «сукупність зв'язків, здатних у певну епоху об'єднати ті дискурсивні практики, які породжують епістемологічні фігури» [1, с. 343], але також у цьому тексті є ознаки майбутнього генеалогічного періоду, у межах якого філософ відмовляється від таких загальних понять, як епістема. Це вже очевидно в такому визначенні методологічних настанов археології: «не виявляти загальні форми, а прагнути обмалювати одиничні конфігурації» [6, с. 286].

Дослідження Фуко насамперед цього «перехідного» періоду тією чи іншою мірою вплинули на багатьох представників археології медіа, які, окрім реконструкції дискурсивних формацій і відношень, акцентують увагу на медіатехнологіях, що розташовані в позадискурсивному просторі, але при цьому безпосередньо здатні або зумовлювати його артикуляції, або поєднуватися з ним. Варто відзначити, що дослідження багатьох представників археології медіа також є певним розвитком тези Фуко про те, що «археологія виявляє зв'язок між дискурсивними формаціями й недискурсивними сферами» [1, с. 293], яка в самого Фуко насправді пізніше стане важливою методологічною настановою досліджень влади, що охоплює і дискурсивне, і недискурсивне. Для археологів медіа таким недискурсивним фактором стануть медіа, які або впливають на артикуляції дискурсів, або, навпаки, ними ж зумовлені. Так чи інакше, дослідження дискурсів, розроблені Фуко, стали важливою теоретичною стратегією для роботи з історією в археології медіа. Завдання багатьох медіаархеологів – подолати часто домінуючу в історії медіа й, ширше, в історії техніки лінійну модель змін, у якій розвиток медіа завжди мислиться як лінійний перехід від пункту А до пункту Б. Завдання ж медіаархеологів – подивитися на історію медіа поза лінійним телеологічним уявленням і помислити історію медіа через серію розривів. Теза Фуко про те, що «археологія говорить про купюри, зсуви, зіяння, про цілком нові форми позитивності і про раптові перерозподіли» [1, с. 305], стає важливою методологічною позицією для археологів медіа. Тут можна також побачити намічений ще Фуко розрив між дослідженням макроісторії й мікроісторії, який визначив розрізнення деяких напрямів археології медіа.

Одну з найавторитетніших ліній медіаархеології пов'язують із Ф. Кіттлером і Д. Крері, незважаючи на те що обидва автори дистанціювалися від найменування «медіаархеологія». Дослідження й Ф. Кіттлера, і Д. Крері будуються на реконструкції макроісторичного рівня та фіксації місця розриву між різними макроформациями, які визначають історію медіа. Так, для Ф. Кіттлера таким розривом є «система нотації» в 1800 і 1900 рр., а для Д. Крері – зміна технік спостереження на початку ХІХ ст., які виявилися насамперед у новому погляді, який конструювала медична оптика [4, р. 14].

Також важливо, що послідовники цих авторів теж роблять акцент на медіа як позадискурсивний фактор, який детермінує конфігурації дискурсів. Варто відзначити, що принципово методологічною позицією Ф. Кіттлера є своєрідний теоретичний антигуманізм, розробка «медіадослідження без людей» [9, р. 5]. Подальший розвиток медіаархеології після Ф. Кіттлера оснований на переході аналізу від макрорівня до мікрорівня, на якому вже неможливо вибудувати узагальнені медіатехнологічні парадигми або епістемі, як це робили й Ф. Кіттлер, і Д. Крері. У таких авторів, як Ю. Парікка і В. Ернст, у центрі уваги – дослідження матеріальної медіакультури, мислимої поза глобальними історичними наративами. Більше того, на думку В. Ернста, навіть саме утворення узагальненого історичного наративу детерміновано певними медіатехнологіями. Як пише дослідник, «Тут знову виникає медіаархеологічне питання: дискурс підтримує розвиток нових технологій чи це новий дискурс сам по собі має за наслідок такий вимір технологій? Із початку XIX ст. ідея ксерографічного викладу історії, оснований на документах, а не на гіпотезах, розвивається паралельно з технологічно уведеним смислом реалістичної репрезентації. Прийняття немедіальної репрезентації минулого само по собі є медіаефектом. Видимий вимір акценту в історіографії XIX ст. від опису до показу можна розшифрувати як ефект нових оптичних медіа» [5, р. 46].

Отже, медіаархеологія відмовляється від лінійного прогресистського опису розвитку медіатехнологій і звертається до дослідження мікрорівня, який дає змогу виявити як багатокотрність змін медіа, так і технологічну детермінацію рефлексій історичного процесу. Археолог медіа З. Цилінські називає подібні мікрорівневі дослідження виявленням глибинного часу медіа, що розкриваються за межами лінійних прогресистських метанаративів. З. Цилінські пише: «Мої дослідження глибинного часу медіаconstеляцій не споглядальна ретроспектива, не заклик удатися до культурної ностальгії. Навпаки, ми стикаємось із ситуаціями, у яких речі перебувають у стані змінності, де як і раніше наявні різні варіанти розвитку, де майбутнє може здійснитися як актуалізація багатоманітних можливостей технічного й культурного конструювання медіасвітів» [10, р. 10]. Для Ю. Парікка мислити матеріальність медіа в історичному розвитку означає розробляти можливість альтернативних історій медіа. Одне з найбільш оригінальних досліджень медіатеоретика присвячено зв'язку ентомології кінця XIX ст. й становленню мови опису медіатехнологій, що дало змогу розглянути історію медіа в контексті досліджень біовлади [8, р. 104]. Якщо історія медіа як метанаратив є не більш ніж літературна фікція, то необхідно реконструювати, у тому числі, і втрачені можливості медіаеволюції, виключені потім історичною оповіддю, яка перемогла. Як пише Е. Хухтамо, «археологія медіа підкреслює множинність потенційних – як реалізованих, так і нереалізованих – історичних наративів і виявляє їхню сконструйовану і ідеологічно детерміновану природу» [3, с. 175]. Тут можна провести паралель із важливою для трансверсально-медіаантропологічних досліджень настановою мислити нові виміри людського, що відкриваються новими для тієї чи іншої епохи медіа, але потім захоплюються диспозитивами. Так, історія або історичний наратив стають відтворенням тріумфу реактивних сил, що знищують складки пам'яті про можливість активних сил, які пробуджуються новими для тієї чи іншої епохи медіа. Реактивні сили знищують діалектичну конфліктність, яка пред'являється інноваційними медіа, і будують безконфліктну історичну оповідь, у центрі якої походження головних персонажів цієї наративної конструкції: автономістської людини та прогресуючих медіатехнологій. Погляд трансверсальної медіаантропології порушує подібні історичні уявлення, розкриваючи конфлікт, який створює осередки спротиву диспозитиву. Загалом археологія медіа за всієї своєї релятивістської привабливості й навіть методологічного анархізму, як у дослідженнях В. Ернста, за великим рахунком, знаходиться на боці реактивних сил і не виходить за межі фіксаційного опису, інколи фіксуючи революційні розриви, але лише задля того, щоб зареєструвати

нелінійність. Утім досить-таки авторитетний напрям медіаархеології, який розвиває Е. Хухтамо, відмовляється як від досліджень макроісторії, так і від абсолютизації нелінійних історичних моделей. Так, Е. Хухтамо вводить у медіадослідження поняття Е. Курціуса «топос», визначене як «стійка культурна формула, яка з'являється, зникає й виникає знову, постійно набуваючи в цьому процесі нові значення» [3, с. 172]. На думку медіатеоретика, «окрім програвання в нових умовах топосів інших традицій, медіакультура породжує й власні (хоча вони можуть виявитися замаскованими топосами з минулого)» [3, с. 173]. Медіа, розуміння яких виходить далеко за межі технологій, тут стають інструментами культурної спадковості – позиція, що категорично відкидається трансверсальною медіаантропологією.

Дослідження технологічної лінії медіаархеології, що йдуть від Ф. Кіттлера і З. Цилінські, у цьому сенсі більш радикальні. Осмислюючи медіа як джерело constеляцій дискурсів, дослідження означеного напрямку медіаархеології можуть бути корисними трансверсальній медіаантропології, але лише на першому, описовому, етапі, так як наступний концептуальний жест медіаантропологічного дослідження – маркування розрізнення активних/реактивних сил – невідомий медіаархеології, яка повністю перебуває на боці безконфліктного опису й абсолютизації технотетермінізму. Тоді як для трансверсальної медіаантропології на перший план виходить виявлення не тільки режимів порядку або його імітацій, а також і фіксація революційних наслідків для артикуляцій людського, які пізніше привласнюються новими диспозитивами та сконструйованими ними телеологічними наративами.

Література

1. Фуко М. Археология знания / М. Фуко ; пер. с фр. М. Ракова, А. Серебрянникова. – СПб. : Гуманитарная академия, 2012. – 416 с.
2. Фуко М. Порядок дискурса / М. Фуко ; пер. с фр. С. Табачниковой // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону власти, знания и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко. – М. : Касталь, 1996. – С. 47–96.
3. Хухтамо Э. Археология медиа. Особый взгляд / Э. Хухтамо ; пер. с англ. Ю. Степанчук, К. Федорова // Медиа: между магией и технологией. – М. ; Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2014. – С. 162–176.
4. Crary J. Techniques of the observer / J. Crary // October. – Vol. 45. – 1988. – P. 3–35.
5. Ernst W. Digital memory and the archive / W. Ernst. – Minneapolis : University of Minnesota press, 2013. – 265 p.
6. Falzon Ch. Making History / Ch. Falzon // A companion to Foucault. Edited by: Ch. Falzon, T. O'Leary, J. Sawicki – Hoboken : Wiley-Blackwell, 2013. – P. 282–298.
7. Foucault M. Dits et écrits, 1954-1988. Tome III / M. Foucault. – Paris : Gallimard, 1994. – 834 p.
8. Parikka J. Insect media: an archeology of animals and technology / J. Parikka. – Minneapolis : University of Minnesota press, 2010. – 320 p.
9. Peters J. Introduction: Friedrich Kittler's light shows / J. Peters // Kittler F. Optical media: Berlin lectures. – Cambridge : Polity press, 2010. – P. 1-17.
10. Zielinski S. Deep time of the media. Toward an archeology of hearing and seeing by technical means / S. Zielinski [trans. from germ. G. Culance]. – Cambridge : MIT press, 2002. – 375 p.

Анотація

Петренко Д. В. Філософські дослідження медіа: антропологія й археологія. – Стаття.

Стаття присвячена філософському осмисленню медіа. Філософія медіа – один із найбільш актуальних напрямів сучасної філософії. Мета статті – дослідити лінії концептуалізації медіа в трансверсальній антропології й археології медіа. Трансверсальна антропологія розглядає медіа не тільки як засіб комунікації, а і як антропологічний фактор. Ім'я «медіа» тут стає центральним інструментом вивчення трансформацій людини та влади. Дослідження медіатеорій XX ст. дають змогу виділити реконструкційну стратегію розуміння теми «людина й медіа» (також у термінології

М. Фуко і Ж. Дельоза її можна назвати археологічною). Означена стратегія ставить своїм завданням нейтральне відтворення артикуляції медіа. У деяких сучасних філософських концепціях поняття «медіа» співвідноситься з поняттями археології культури (В. Ернст, Ю. Парікка, З. Цилінські). Ці лінії філософії медіа є результатом археологічних досліджень культури М. Фуко, який визначив археологічну реконструкцію центральною дослідницькою проблемою. Отже, у філософії другої половини ХХ – початку ХХІ ст. артикуляція медіа використовується в чотирьох смислах: 1) інструмент спротиву; 2) фіксація влади; 3) археологічна реконструкція; 4) апарат виключення.

Ключові слова: філософська антропологія, археологія, медіа, людина, влада, культура.

Анотація

Петренко Д. В. Філософські дослідження медіа: антропологія і археологія. – Стаття.

Стаття посвячена філософському осмисленню медіа. Філософія медіа – одно з найбільш актуальних напрямків сучасної філософії. Мета статті – дослідити лінії концептуалізації медіа в трансверсальній антропології і археології медіа. Трансверсальна антропологія розглядає медіа не тільки як засіб комунікації, але і як антропологічний фактор. Ідея «медіа» тут стає центральним інструментом вивчення трансформацій людини і влади. Дослідження медіатеорій ХХ в. дозволяють виділити реконструкційну стратегію розуміння теми «людина і медіа» (також в термінології М. Фуко і Ж. Делеза її можна назвати археологічною). Данна стратегія ставить своєю задачею нейтральне відтворення артикуляції медіа. В деяких сучасних філософських концепціях поняття «медіа» співвідноситься з поняттями археології культури (В. Ернст, Ю. Парікка, З. Цилінські). Данні лінії філософії медіа є результатом археологічних досліджень культури М. Фуко, який

обозначил археологічну реконструкцію центральної дослідницької проблемою. Таким чином, в філософії другої половини ХХ – початку ХХІ в. артикуляція медіа використовується в чотирьох смислах: 1) інструмент спротиву; 2) фіксація влади; 3) археологічна реконструкція; 4) апарат виключення.

Ключевые слова: философская антропология, археология, медиа, человек, власть, культура.

Summary

Petrenko D. V. Philosophical research of media: anthropology and archeology. – Article.

The article deals with the philosophical interpretation of the media. Philosophy of media is one of the most topical trends of modern philosophy. The purpose of the given article is to study the directions of conceptualization of media in transversal anthropology and archeology of media. The transversal anthropology considers media to be not only the means of the communication, but also an anthropological factor. Therein the concept of “media” becomes the central tool for studying transformations of human. In a number of modern philosophical conceptions the media concept is defined even more broadly and is corresponded to the concept of archeology (W. Ernst, J. Parikka, S. Zielinski). The given directions of mediaphilosophy are the result of the archeological research of M. Foucault, which designated archeological reconstruction to be the central investigative problem. The mediaturn in modern philosophy is an extension of the linguistics and is one of the most important tendencies of hot cognition. Therefore, in the philosophy of the second half of the XX century – the beginning of the XXI century the articulation of media is used in four senses: 1) an instrument of resistance; 2) a fixation for power; 3) an archeological reconstruction; 4) a system of exclusion. These strategies of philosophical research do not present integrally all possible

Key words: philosophical anthropology, archeology, media, human, power, culture.

УДК 101.1:316:004

Т. Д. Польська
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри теорії та практики управління
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут»

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ Й ФЕНОМЕН «НЕВИДИМОСТІ» (INVISIBILITY) МЕДІА

Складні процеси інформаційної епохи, завіса символічних конструкцій між людиною й реальністю, світ симуляцій, створюваних мас-медіа та іншими комунікативними технологіями, призводять до проблематизації взаємин людини й технологічного світу. Хоча терміни «віртуальна реальність» і віртуальний світ належать до широко вживаних у словнику епохи і звично пов'язуються з інформаційними, теле- й комп'ютерними технологіями, усе ж сфера віртуальності простягається набагато ширше і стосується саме фундаментальних основ людського існування. Через мас-медіа людина сприймає реальність, і ця функція медіа конструювати віртуальну реальність посилюється на етапі глобалізації. Мас-медіа створюють світ «паралельної» реальності, простору ілюзій і міфологем. Феномен віртуальної реальності, співвідношення реальності й віртуальної реальності, вплив віртуальної реальності на людину потребують подальшого дослідження, так само як і проблема трансформації медіа.

Осмилення категорії віртуальної реальності спочатку було суто технічне, комп'ютерне. І розумілось як інтерактивність людини в комп'ютерному просторі. Але з часом з'являється поняття психологічної віртуальної реальності (Ч. Гарт), а також приділяється увага філософським, соціологічним та аксіологічним аспектам віртуальної реальності. Серед дослідників, які займалися проблемою віртуальної реальності, можна виділити М. Кастельса, Н. Носова, С. Хоружого, О. Катаєву, Д. Іванова, Д. Музу, С. Дацюка. Філософські виміри отримала концепція поліонтичності реальності в дослідженні Н. Носова, у дослідженнях М. Постера, С. Дацюка. Постмодерністське розуміння віртуальної реальності виявило, що понятійний апарат модерну для опису такого складного феномена недостатній і концепція гіперреальності Ж. Бодрійяра, яка поглинає, скасовує реальність, і теорія симулякрів Ж. Дельоза та Ж. Бодрійяра намагаються запропонувати новий понятійний апарат і методологію дослідження феномена віртуалізації й симуляції. Наразі ставиться питання про створення єдиної теорії віртуальної реальності.

Про медіа в тому аспекті, який нас цікавить, писали Маршал Мак Льюен, Ж. Бодрійяр, М. Кастельс, Х.У. Гумбрехт, Марк Дейзе, Н. Костенко, М. Физерстоун, Франц Кіттлер. Проблема співвідношення реальності й віртуальної реальності, впливу віртуальної реальності на людину, співвідношення медіа та віртуальної реальності потребують подальшого дослідження.

Тому метою статті є спроба розібратися в різноманітті виявів феномена віртуальної реальності, місці медіа як креатора й конструктора віртуальної реальності й трансформації самих медіа в сенсі «тотального медіаоточення».

Світ віртуальний являє собою до сих пір незбагненне явище, абсолютно неймовірну реальність, важко навіть передбачити наслідки його впливу на людину і трансформації людських якостей, зміни у сприйнятті світу людиною. Людина сприймає навколишню реальність (і прочитану її) через віртуальну реальність і медіа, які є начебто лінзою, через яку вона сприймає світ, водночас знаходячись усередині цієї віртуальної реальності завдяки медіа.

Могутність і влада технологій. Ускладнилася реальність інформаційної епохи, складне переплетення образів, звуків, ритмів, логічних доказів, емоцій і аргументів. Чи розуміє людина, що відбувається, навіть якщо вона уважно стежить за повідомленнями в СМЖ, намагається розібратися в океані іноді суперечливих трактувань

і позицій? І чи не виникає відчуття, яке зафіксував уже М. Кастельс у своєму дослідженні: «... залежність суспільства від нових способів поширення інформації дає останнім аномальну владу, призводить до ситуації, коли «не ми контролюємо їх, а вони нас» [6, с. 299]. Що відбувається зі свідомістю людини? І чи завжди можна очікувати однозначний ефект від запрограмованого впливу потужних комунікативних технологій, наприклад, у сфері політичної комунікації, у сфері пропаганди? Або людина виходить з-під влади раціональних структур і її поведінка часто детермінована ірраціональними компонентами світогляду? Х.У. Гумбрехт пише, що дозволяють «свідчити про те, що є в нашому житті абсолютно не понятійного» [6, с. 140].

Періоди зміни технологій, що передують інформаційному суспільству, не призводили раніше до настільки сильних і часто деструктивних наслідків, не викликали настільки кардинальних змін в укладі життя, ціннісних орієнтаціях, моделях поведінки та поглядах людини. І М. Кастельс доходить ґрунтовного висновку, що «нова комунікаційна система радикально трансформувє простір і час, фундаментальні виміри людського життя» [6, с. 300].

У культурі існує дихотомічність сприйняття медіа. Жак Елюль, наприклад, уважає, що мас-медіа посилюють ізоляцію індивіда в масі або ситуацію «самотньою натовпу» і є середовищем пропаганди, без мас-медіа пропаганда не змогла б охопити весь «натовп» загалом, як і кожную людину в цьому натовпі [15]. Маршал Мак Льюен розглядав комунікацію й мас-медіа визначальним фактором розвитку цивілізації та передбачив «тотальне медіаоточення». Він уважав, що панування того або іншого медіа визначає саму епоху: ієрогліфи створили давні цивілізації, книгодрукування породило Реформацію... «Спочатку фонетичний алфавіт, а потім друкарство змінили форми досвіду, світогляду й самовираження» [8, с. 3]. Ф. Кіттлер продовжує підхід Маршала Мак Льюена та констатує, що «медіа детермінують нашу ситуацію» [12], яка потребує переосмилення й нової інтерпретації.

Західні дослідники, з одного боку, визначають, що медіа стали глобальним інститутом впливу саме завдяки технологічним злетам, осмилення феномена «всюдисущих» медіа «стає інтегральною частиною теоретизування про культуру й суспільство» [15, р. 17], медіа стають майданчиком для пошуку смислу та належності; з іншого – «ключовим викликом комунікації та медіадосліджень у ХХІ ст. є або буде зникнення медіа» [12, р. 137]. Дослідники також підкреслюють іншу небезпеку. Різноманіття медіавпливів, плюралізм смислів водночас піддаються небезпеці панування «цифрових технологій, що дають змогу перевести будь-яку інформацію в бінарний код і, в кінцевому підсумку, поглинути всі медіа одним супермедіумом, який отримує монополію на виробництво культурних зрушень» [7, с. 11].

За участі багатьох мінливих каналів і нових можливостей і разі збільшення швидкості руху та телекомунікаційних мереж медіа можуть бути розглянуті як платформи для фундаментальної зміни осмилення людиною самої реальності. Медіа настільки щільно оточують людину, пронизуючи всі сфери її буття, формуючи конструкції-ремкми категорій повсякденного життя, що стають невидимими. «Зростаюча невидимість, нерозрізненість, (“invisibility”) медіа ілюструється їх зникненням зі свідомості за інтенсивного використання» [12, р. 137]. Увібравши в себе все, ставши реальністю, медіа розчинилися, зникли, стали невидимими в буденному житті.

Але й реальність, що не відрізняється від медіа, зникла. І людині залишаються пошуки реального у світі, де панують медіа, де віртуальна реальність, у яку включена людина, породжує множинні світи і стирає відмінність яви та реальності; відхід від реального світу у світ віртуальний, координати котрого весь час зміщуються, межі розсуваються, усе більше захоплюючи території реального світу. Світ «паралельної» реальності, створеної ЗМК, які виробляють власні ансамблі значень і знаків, лише вельми умовно символізують повсякденну реальність. Автономна чуттєво-знакова реальність (знакові версії реальності) зачаровує або відштовхує своєю правдоподібністю. Така реальність уже не просто доповнює інформаційно-комунікативне поле, а заміщає реальність дійсного світу; сам світ перетворюється на знакову, віртуальну реальність, а процес симуляції заходить так далеко, що втрачається сама відмінність яви й реальності.

На реальності не тільки все більше відмітин комунікативності й інформаційності в їхніх найсучасніших модифікаціях, але найчастіше вона затуляється віртуальністю, породжуваною мас-медіа. Характеризуючи віртуальну реальність як один із найбільш специфічних феноменів сучасного світу та відмічаючи специфіку нової комунікаційної системи, яка продукує «реальну віртуальність», М. Кастельс визначає її як систему, «... у якій сама реальність (тобто матеріальне/символічне існування людей) повністю схоплена, повністю занурена у віртуальні образи, у вигаданий світ» і віртуальні образи не просто передають досвід, а «самі стають досвідом». Мислитель вважає, що «галактика Інтернет змінює характер людської свідомості», уводячи в його онтологію аспект віртуальності. І творець концепту мережевого суспільства змушений навіть ставити питання: «І чому ми спостерігаємо ... збільшення дистанції між глобалізацією й ідентичністю, між мережею та «Я»?» [6, с. 28].

Усвідомлення ролі віртуальної симулятивної реальності в житті людини почалося у новій фазі інформаційного суспільства – фазі динамічного розвитку електронних технологій. У визначенні поняття «віртуальність», «віртуальна реальність у віртуалістиці» – новому напрямі досліджень цього особливого типу реальності – підкреслюються такі її риси, як актуальність, автономність, інтрактивність, відсутність чіткого розділення об'єктивного й суб'єктивного пластів реальності, оскільки різні змісти перетікають одне в одне, породження віртуальної реальності не об'єктивною, а константною реальністю, яка, у свою чергу, теж може бути віртуальною, породжуючи віртуальність наступного рівня [10]. Так формується концепція «поліонтичності реальності».

Якими інструментами виміряти цю багатовимірну, мінливу віртуальну реальність, яка, як Протей, змінює вигляд? Як зафіксувати її буттєві виміри для людини, якщо на самому початку її буттєвості вона сприймалася лише як фізична реальність, що існує тут і зараз, у моменті вияву цієї енергії, і більше ніде? Але все більше й більше зі становленням інформаційного суспільства виявляються не тільки її онтологічні, а й психолого-філософські виміри.

Поняття віртуальної реальності ще недостатньо вивчене, однак дослідники вже звертають увагу на суто філософські аспекти цього концепту. М. Постер пише про симуляційну культуру з множинністю реальностей і проблематизацію реальності, а Д. Муза звертає увагу на онтологічний статус віртуальності й вважає її смисловим ядром «віртуальну вічність» [9, с. 77]. Д. Іванов також дає визначення віртуальності в загальнокультурологічному смислі. «Віртуалізація в такому разі, – пише він, – це будь-яке заміщення реальності її симуляцією, образом – необов'язково за допомогою комп'ютерної техніки, але обов'язково із застосуванням логіки віртуальної реальності...» [5, с. 18].

С. Дацок у своїх дослідженнях «Віртуальний аналіз мас-медіа» і «От идеологии к теории Интернет» узагалі доходить висновку: «... Мережа не є відображенням подій реального світу», «події Мережі і є віртуальні події» [4]. Розглядаючи взаємовідносини Інтернету й реального світу, філософ відзначає що вплив мережі, «... усе більш посилю-

ється на реальний світ», інтерпретує віртуальні комунікації й події в мережі Інтернет як «прообраз майбутньої структури реальних подій» [4].

Дослідники водночас пишуть про антропологічну кризу, про те, що сучасне інформаційне суспільство залежить від нових способів поширення інформації й ця залежність стає все більш відчутною. Стає все більш актуальною потреба остаточно прояснити позитивні та негативні наслідки процесу створення віртуальної реальності, який розпочався наприкінці 60-х рр. ХХ ст. «Видається, що за формулою: інформація є міра всіх речей, а тим більше, людини, утягненої в «галактику Інтернет» і соціальності, що нею конститується аж ніяк не на правах повноцінного суб'єкта, ховається низка найгостріших суперечностей. Одна з них – чи буде e-homo, homovirtues, «дигітальна людина», «Інтермен» і т. д. вінцем еволюції або ж її очікує обрушення в ніщо?» [9, с. 9].

Як впливає на комунікацію віртуальний простір, якщо сама комунікація відбувається у віртуальному просторі Інтернету? Інтернет – цей космос людського спілкування, який характеризується швидкістю комунікації та її непередаваністю (ви, звичайно, можете вибрати співрозмовника, але несподівано з'являються персонажі, із якими в реальному житті у своєму соціальному середовищі ніколи б не зустрілися), яка вносить елемент гри й робить спілкування в соціальних мережах надзвичайно привабливими для користувачів, створює поле для перехресних комунікацій різних соціальних груп.

Інтернет являє собою «галактику Інтернет», що виникає, «глобальний соціальний простір», як характеризує його М. Кастельс, називаючи цей новий світ спілкування «масовою само-комунікацією» (mass-self-communication). Але постає питання про якість цієї соціальної реальності, її вплив на людину і справжність Інтернет-комунікації, нарешті, про співвідношення цього глобального громадського простору з публічною сферою. Дискусія, що розгорнулася серед дослідників, ставить багато питань про звуження або розширення політичної активності й можливості вільно висловлювати свою думку. Чи продовжується боротьба за вільне спілкування в кіберпросторі, як це відбувається вже протягом усієї історії людства? Сподівання, надії на відродження суспільної сфери піддаються сумніву скептиками, прихильниками іншого підходу. Ось що пише в журналі «Нові медіа і суспільство» дослідник із Філадельфії Зізі Парачаріссі: «Технології не повсюдно доступні, і ті, які часто викликають фрагментовану, безглузду, затяту дискусію, інакше відому як «палаючу», далекі від гарантії відродження суспільної сфери» [13, с. 10].

Як політичне використання Інтернету впливає на публічну сферу? «Чи будуть Інтернет і супутні йому технології дійсно революціонізувати політичну сферу або ж вони будуть адаптовані до поточного статус-кво, особливо тоді, коли громадськість демонструє дремаючу політичну діяльність і зростаючий цинізм щодо політики (як засвідчили дослідження Капела й Джеймісон, 1996, 1997; Фаллоус, 1996; Patterson, 1993, 1996)» [13, с. 10]. Чи будуть ці технології розширювати наші політичні можливості або обмежувати демократію – або в якості альтернативи, здійснювати трохи й того, і іншого? [13, с. 10].

Чи дають віртуальні світи більше свободи й більше можливостей або ж, ведучи від реальності, деформують якісь природні людські якості. І людське спілкування, з одного боку, отримує нові, небачені раніше можливості планетарного масштабу; з іншого – у віртуальному спілкуванні щось утрачається, вихолощується та виникає більше можливості для маніпуляції. Здійснюється відхід від реального світу у світ віртуальний, координати якого весь час розсуваються, межі переміщуються, усе більше захоплюючи території реального світу. І в цій віртуальній реальності, що захоплює людину у свої тенета, відбувається зміщення від творчості в бік споживання. Люди все більше й більше припиняють учитись пошуків сенсу і конструювати сенс із автентичної інформації, видобутої власними зусиллями. Більше того, пасивно-споглядальне ставлення до світу ча-

сто пов'язане й із агресивною риторикою та бездумною дією під впливом пропаганди. Інтелект, не здатний виробляти власні розумові зусилля, стає об'єктом маніпуляції й перетворюється на кінцевий продукт запрограмованих інформаційно-психологічних дій.

Виникає враження, що з розвитком нових, технологічно потужних способів передавання інформації та вдосконалення інформаційно-комунікативних технологій зростають і можливості маніпуляції свідомістю величезної кількості людей. Незв'язність картини світу, зниження інтелектуального зусилля, що викликається загальною атмосферою розважальності... Якщо М. Кастельс, незважаючи на роздуми про людську ідентичність у мережевому суспільстві, усе ж таки вельми оптимістичний щодо «експансії віртуальної реальності», яка спостерігається в сьогодиншньому суспільстві постмодерну завдяки новітнім електронним технологіям, «галактика Інтернет», що виникає, утілює в нього «новий вимір свободи і культуру особистої творчості» [6, с. 53]; то Дж. Ваттимо дотримується протилежної позиції, кажучи про ерозію «принципу реальності як такого» [2, с. 13]. Усе більше й більше культура продукує симулякри, які формують життєве середовище сучасної людини, і Ж. Бодрийяр у своїй концепції показує, що «саме принцип симуляції править нами сьогодні, замість колишнього принципу реальності», і характеризує «гіперреальність» як «нереальність галюцинаторної самоподібності реальності» [1, с. 152].

Глибинні трансформації, що відбуваються в інформаційному суспільстві на стадії глобалізації, викликають необхідність пошуку та застосування нових концептуальних інструментів у дослідженні філософських аспектів віртуальної реальності й медіакультури як одного із «креаторів» віртуальної реальності; онтологічно орієнтованих підходів, кристалізації понятійного апарату, проявленні різноманітних наслідків впливу віртуальної культури на свідомість людини, її культуротворчу й політичну активність, і це має стати надалі перспективним напрямом досліджень.

Література

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
2. Ваттимо Дж. Прозрачное общество / Дж. Ваттимо. – М.: Логос, 2002. – 128 с.
3. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение / Х.У. Гумбрехт. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.
4. Дацюк С. От идеологии к теории Интернет / С. Дацюк [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.zhurnal.ru/5/theory.htm>.
5. Иванов Д.В. Виртуализация общества / Д.В. Иванов. – СПб., 2000. – С. 18.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
7. Костенко Н.В. Настичь реальное, когда медиа повсюду / Н.В. Костенко // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2010. – № 1. – С. 3–15.
8. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга. Сотворение человека печатной культуры / М. Маклюэн. – К.: Ника-Центр, 2004. – 432 с.
9. Муза Д.Е. Информационное общество: притяжения, возможности, проблемы. Философские очерки: [монография] / Д.Е. Муза. – Днепрпетровск: Адверта, 2013. – 144 с.
10. Носов Н.А. Словарь виртуальных терминов / Н.А. Носов // Труды лаборатории виртуалистики. – Вып. 7. – М.: Путь, 2000. – 69 с.
11. Элюль Ж. Индивид и масса. Ортопраксия / Ж. Элюль // Белоусов А. «Пропаганда» Жака Эллюля / А. Белоусов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.academia.edu/8758180/_Пропаганда_Жака_Эллюля_2010.
12. Deuze M. Media life / M. Deuze // Theory, Culture & Society. – 2011. – Vol. 33 (1). – P. 137–148.
13. Kittler F. Gramophone, Film, Typewriter / F. Kittler. – Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.
14. Papacharissi Z. The internet as a public sphere / Z. Papacharissi // New Media & Society. – 2002. – № 4 (1). – P. 8–27.
15. Featherstone M. Ubiquitous Media: An Introduction / M. Featherstone // Theory, Culture & Society, 2009, p.p. 1–22.

Анотація

Польська Т. Д. Філософські аспекти віртуальної реальності й феномен «невидимості» (invisibility) медіа. – Стаття.

У статті розглядається взаємодія людини й технологій, яка проблематизується на нових етапах розвитку інформаційного суспільства. Основним предметом аналізу є повсюдне сутність медіасередовища, «невидимість» медіа. Дослідження засвідчує, що з появою нових можливостей удосконалення медіа є не тільки видами технологій і фрагментами змісту, які ми вибираємо з навколишнього світу, а можуть бути розглянуті як один із «творців» віртуальної реальності й відповідний пункт для глобальної зміни розуміння людиною самої реальності. Розуміння того, що категорія віртуальної реальності стосується саме фундаментальних основ людського існування, змушує підкреслити важливість подальшого дослідження впливу віртуальної реальності на людину як у психологічному, так і в соціально-культурному аспектах.

Ключові слова: комунікація, віртуальна реальність, медіа, Інтернет.

Аннотация

Польская Т. Д. Философские аспекты виртуальной реальности и феномен «невидимости» (invisibility) медиа. – Статья.

В статье рассматривается взаимодействие между человеком и технологиями, которое проблематизируется на новых этапах развития информационного общества. Основным предметом анализа является повсеместная сущность медиасреды, «невидимость» медиа. Исследование показывает, что медиа являются не только видами технологий и фрагментами содержания, которые мы выбираем из окружающего нас мира, а могут быть рассмотрены в качестве одного из «создателей» виртуальной реальности и отправного пункта для глобального изменения понимания человеком самой реальности. Понимание того, что категория виртуальной реальности касается самих фундаментальных основ человеческого существования, заставляет подчеркнуть важность дальнейшего исследования влияния виртуальной реальности на человека как в психологическом, так и в социально-культурном аспектах.

Ключевые слова: коммуникация, виртуальная реальность, медиа, Интернет.

Summary

Polska T. D. Philosophical aspects of virtual reality and the phenomenon of “invisibility” Media. – Article.

This article considers the evolutionary relationship between man and technology which is problematized in the recent development of information society. The main subject of analysis is a passim essence of media environment and its invisibility. Research shows that our media is not just types of technology and chunks of content we pick and choose from the world around us. Involving new capabilities, taking into consideration telecommunications media can be regarded as one of the “creators of” virtual reality and a benchmark for a global change in people’s sense of reality itself. Understanding that the category of virtual reality concerns the most fundamental bases of human existence leading us to highlight the importance of further research the impact virtual reality has on the person and his psychological and socio-cultural dimensions.

Key words: communication, virtual reality, media, Internet.

УДК 316.4.063.24

Ю. І. Салабай

аспірант кафедри соціології та соціальної роботи
Національного університету «Львівська політехніка»СОЦІАЛЬНА ПРОБЛЕМАТИКА ШТУЧНОГО АБОРТУ КРИЗЬ ПРИЗМУ КОНСТРУКЦІОНІСТСЬКИХ
СТРАТЕГІЙ ПРОБЛЕМАТИЗАЦІЇ Й ДЕПРОБЛЕМАТИЗАЦІЇ

Актуальність теми зумовлена тим, що в сучасному українському суспільстві явище абортів стало предметом для дискусій, які супроводжуються конфронтацією представників певних суспільних груп. Штучне переривання вагітності є своєрідним суперечливим феноменом, що тяжіє до важко розв'язуваних філософських фундаментальних питань, які не піддаються об'єктивному оцінюванню. Так уже склалося, що в полеміці щодо абортів завжди наявні полярні позиції, одна з яких характеризує це явище як припустиме й таке, що входить у розряд нормального, а інша – як неприпустиме, небажане та навіть гріховне. Ці дві позиції впродовж багатьох століть взаємно співіснують, іноді вступаючи в протистояння, яке, зрештою, кожного разу закінчується безрезультатно, залишаючи кожного при своїй правді. Вступаючи в цю дискусію, є ризик стати заручником наявних полярних поглядів, таким чином позбавляючись можливості об'єктивно оцінити ситуацію. Аборт у суспільній думці давно закріпив за собою статус соціальної проблеми, і саме цей статус стає каталізатором для розвитку суспільних протистоянь.

У науковому середовищі процес створення дискусії навколо певної соціальної проблеми називається проблематизацією. Поняття «проблематизація» вперше використав французький філософ М. Фуко, розуміючи його як сукупність дискурсивних або недискурсивних практик, що вводить те чи інше явище в гру істинного з помилковим, провокуючи потребу вивчення цього явища. Доктор філософії І. Ардашкін відзначив, що й проблема, і проблематизація пов'язані з неоднозначністю явища, проте завдання проблеми – подолати неоднозначність, а завдання проблематизації – зафіксувати неоднозначність, виявити її якомога більшу ступінь. В епістемології проблематизація розглядається як потенція проблеми, спектр її можливостей [1, с. 148]. У соціології процес проблематизації є складовою конструкціоністського підходу, що застосовується до вивчення соціальних проблем. Конструкціоністський підхід належить до суб'єктивістської традиції в соціології, що зосереджується на тому, хто і як ідентифікує соціальну ситуацію, явище чи подію як соціальну проблему. Із цього випливає, що проблеми самі по собі не з'являються, тобто для того, щоб визначити якість певне явище як проблемне, потрібно спочатку проблематизувати його. Тож процес унесення явища в межі, окреслюючи його проблемну сутність і створюючи умови для подальшого врегулювання, називається проблематизацією. Саме процес проблематизації навколо явища абортів є предметом зацікавлення в межах статті.

Аналіз публікацій засвідчує, що явищем штучного аборту цікавилось багато науковців. Зокрема, було визначено історичні тенденції, розглянуто можливі превентивні засоби та описано соціальні наслідки однойменного явища (І. Белобородов, Беляєва); також вивчалися медико-соціальні фактори показання для здійснення аборту (Н. Грянченко); було охарактеризовано доцільність державної політики й

репродуктивна відповідальність жінки в цьому ж питанні (О. Стрельник, Т. Щурко, Л. Шилова) тощо. У свою чергу, у статті зроблено акцент на означенні аборту як соціальної проблеми, а точніше на визначенні, в чому ж, власне, полягає проблемність цього явища на сучасному етапі розвитку українського суспільства.

Метою статті є окреслення сутності штучного аборту як соціальної проблеми, використовуючи для цього конструкціоністські стратегії проблематизації та депроблематизації, посилаючись на результати авторського дослідження¹. Дослідження здійснювалось за допомогою практичного застосування конструкціоністських стратегій проблематизації за Д. Лазік і депроблематизації за П. Ібарра і Дж. Кітсьюзом. Згадані стратегії конструкціоністи пропонують розуміти як відмову від ідеї соціальних проблем як виду умов на користь розуміння їх як риторики. У процесі проблематизації ключовими є поняття «висунення заяв-вимог» і «можливі умови». Висунення заяв-вимог, тобто риторика вимогливого характеру, включає в себе відповіді на запитання анкет або інтерв'юєрів під час обстеження громадської думки, подачу скарг, поведження з листами протесту, висунення судових позовів, виступи в парламенті й засобах масової інформації тощо. Слово «можливий» використовується конструкціоністами для того, щоб підкреслити, що будь-яке твердження вимогливого характеру висувається щодо умови, імовірно наявної, а не відносно умови, існування якої соціологи хотіли б довести. Зосереджуючись на процесі висунення заяв-вимог, конструкціоністи залишають осторонь питання про те, чи є ці твердження правильними або помилковими, існує ця умова чи ні. Значення об'єктивних умов для соціологів цього напрямку полягає в твердженнях про них, а не в обґрунтованості цих тверджень [10, с. 108].

Важливо зауважити, що, як правило, проблеми проходять не лише процес проблематизації, а й депроблематизації. Якщо проблема внесена в межі неточно, викривлено, то вона наштовхується на протидію, що супроводжується депроблематизацією, тобто запереченням створеної проблеми із пропозиціями сформулювати її правильно. Стратегії депроблематизації ще називають контрриторичними стратегіями, визначаючи їх як дискурсивні стратегії протидії характеристикам тієї чи іншої ситуації, запропонованої тими, хто конструює соціальну проблему. П. Ібарра і Дж. Кітсьюз вказують на два класи контрриторичних стратегій. Перший клас – контрриторика «співчуття», що визнає повністю або частково проблематичний статус ситуації, але в сутності блокує вимогу виправити її. Другий клас – контрриторика «неспівчуття», яка базується на неприйнятті ні запропонованих характеристик і оцінок ситуації, ні запропонованих засобів її виправлення [8, с. 94].

Процес депроблематизації можна вважати частиною процесу проблематизації або одним із його етапів. Наявність протидії означає, що становлення проблеми триває, а отже, триває і проблематизація. Доки проблема не буде сформульована

¹ Дослідження проводилось упродовж вересня-листопада 2014 року методом дискурс-аналізу тексту двох українських видань за 2012–2014 рр. Для аналізу було обрано газету «Дзеркало тижня. Україна» й електронне видання «Українська правда», що на сьогодні користуються попитом в українському суспільстві. Проаналізовано статті за 2012–2014 рр., тому що саме в ці роки народними депутатами вносились проекти закону про внесення змін до законодавчих актів України щодо заборони штучного переривання вагітності. Методом суцільного аналізу публікацій було виявлено 20 статей, де згадувалось про штучне переривання вагітності, із яких 8 опубліковано у виданні «Дзеркало тижня. Україна» та 12 в електронному виданні «Українська правда». Для здійснення дискурс-аналізу було відібрано 11 публікацій (4 із газети «Дзеркало тижня. Україна» та 7 із електронної газети «Українська правда»), які присвячені виключно темі штучного переривання вагітності, так як статті, у яких інформація про аборт подається частково, до уваги не брались.

правильно, доти вона буде нашою протидією, і тим самим віддаляється від можливості врегулювання. Тож процеси проблематизації та депроблематизації – це два незалежні процеси, а один, що націлений на окреслення адекватної сутності проблеми.

Кожна зі стратегій не існує сама по собі, завжди є певний суб'єкт, що її використовує. У ході дослідження спочатку виділялись суб'єкти проблематизації, яким, у свою чергу, присвоювалась відповідна стратегія, зважаючи на висунені ними заяви-вимоги. Д. Лазік загалом виділила вісім стратегій проблематизації, із яких три були використані для конструювання проблеми штучного аборту.

Перша зафіксована стратегія має назву «конструювання масштабності розповсюдження явища». Ця стратегія базується на дії закону великих чисел: чим більше число жертв від певних соціальних процесів чи явищ, тим більша ймовірність, що аудиторія буде оцінювати цей процес/явище як соціальну проблему [9, с. 539]. Цією стратегією скористались церковнослужителі: «Молодий і енергійний святий отець Святослав (Шевчук) – Блаженніший предстоятель Української греко-католицької церкви (УГКЦ) у березні нинішнього року (2013) звернувся до Верховної Ради від імені своєї та Римо-католицької церкви з проханням запровадити в Україні заборону на штучне переривання вагітності. Святий отець Святослав просить узагалі їх заборонити, оскільки щорічно в Україні, як впевнено повідомив Предстоятель УГКЦ, робиться 2 млн. абортів» [4, с. 8], та представники влади: «... за 20 років ми вбили 20 млн. дітей. За останні 12 років населення України зменшилося на 5 млн. людей (з 52 млн. до 47 млн.). На моє глибоке переконання, потрібно захищати право ненароджених дітей. Але треба поставити питання: вбивати чи не вбивати? Якщо суспільство підтримує рішення вбивати – все, я погоджуся із рішенням Верховної Ради», – сказав депутат (Андрій Шкіль) в коментарі ВВС Україна. Він переконаний, що основною причиною невтішних демографічних тенденцій є легальні аборти» [5]. Як бачимо, цифри, якими оперують згадані суб'єкти, є чималі й, справді, настожують. Можна зауважити, що у висловлюваннях представників влади наявні словосполучення «вбили дітей» і «вбивати», що підсилює вражачою дію масштабності розповсюдження явища, окреслюючи явище абортів як убивство, що в суспільстві вважається злочином і карається кримінальною відповідальністю. Із представлених заяв випливає, що вимогою згаданих суб'єктів проблематизації є заборона штучного абортів, який у сучасному українському суспільстві є абсолютно легальним до 12 тижнів вагітності, а до 22 тижнів – за соціальними чи медичними показаннями, адже після 22 тижня вагітності формально можливі лише пологи [2, с. 7].

Друга зафіксована стратегія – «конструювання простоти». Ця стратегія передбачає висунення заяв-вимог, що полягають в ігноруванні складності життя й конструюванні умов проблеми в простій і зрозумілій для аудиторії формі [9, с. 539]. Ця стратегія присвоєна висловлюванням священнослужителів: «У нашій країні аборт став буденною процедурою, рішення щодо якої майже таке ж просте, як відвідини стоматолога, – неабияк занепокоєний станом суспільної свідомості священник і керівник відділу соціальних питань Патріаршої курії УГКЦ Андрій Назірняк. Таку політику Міністерства охорони здоров'я отці церкви називають надто спрощеною і подекуди такою, що не запобігає, а заохочує до абортів. Священник Андрій Назірняк звертає увагу на те, що жінка іде на аборт не завжди в розважливому й адекватному психологічному стані. Зокрема, одна з його пропозицій – запровадити в Україні практику «тихих днів», щоб між першими відвідинами консультації і прийняттям рішення пройшло 2 або й 7 днів для аналізу та роздумів» [7]. Зважаючи на цю цитату, штучний аборт проблематизується як надто спрощена процедура, якої можна уникнути, захопивши жінку до ґрунтовніших роздумів. Було присвоєно саме таку стратегію, адже ця цитата подає явище абортів як проблему, яку легко врегулювати, уносячи лише деякі корективи в діяльність медичних

установ, при тому сам аборт не стигматизується жодними словосполученнями чи виразами.

Третя, й остання, зафіксована стратегія проблематизації має назву «персоналізація проблеми», що полягає у спробі залучити аудиторію в сутність проблеми, у можливості побувати на місці людини, якої торкнулась ця проблема [9, с. 539]. І знову ця стратегія була відтворена у висловлюваннях представників церкви: «Нас і суспільство жахають повідомлення про те, що та чи інша жінка народила дитину і викинула її у смітник, чи втопила у річці, чи полишила без догляду на морозі. Але з духовної точки зору принципової різниці між вбивством народженої дитини і вбивством дитини, яка ще не народилася, немає – розповів ВВС Україна представник Української православної церкви Київського Патріархату отець Євстратій. На підтримку своєї позиції він наводить аналогію: люди не вбивають своїх батьків, якщо вони захворіли, або погіршують життєві обставини, чи матеріальне становище. На думку священника, практику абортів необхідно звужувати, аби у свідомості суспільства вона перетворилася на щось на зразок смертної кари...» [5]. Представники церкви персоналізують проблему абортів, наводячи аналогії, проводячи паралелі між схожими за сутністю обставинами, які можуть спонукати до вчинення штучного абортів. Штучний аборт ними проблематизується як убивство ненародженої дитини із вимогою звужити таку практику.

Отже, було зафіксовано лише три стратегії проблематизації явища абортів, у яких переривання вагітності визначалося як проблема, бо воно, по-перше, є вбивством, по-друге, надто спрощеною процедурою, по-третє, вражає масштабністю розповсюдження. Суб'єктами проблематизації стали представники церкви та влади, які вбачають проблему абортів в тому, що це явище є легальним у нашій країні, а тому виступили із вимогою його делегалізації.

Саме вимога заборонити аборт на державному рівні викликала неабиякий спротив у деяких представників суспільства, що, зрештою, і вилилось у хвилю обурення, потреба приборкання якої сигналізує про продовження процесу проблематизації через депроблематизацію, адже сформульована проблема сутність нашою протидією. Зафіксованим риторикам протидії, про які піде мова далі, було присвоєно відповідні стратегії депроблематизації із віднесенням їх до класу співчуття/неспівчуття.

Першою стратегією, яку вдалось присвоїти, провівши дискурс аналіз тексту українських видань, є стратегія класу «співчуття», яка має назву «критика тактики». Ця стратегія передбачає, що критик погоджується з пропонованою характеристикою умови, але заперечує засоби, використовувані людьми, що висувують твердження-вимоги [8, с. 94]. Найбільш яскраво застосування цієї стратегії спостерігається в риторичній практиці жіноцтва. Крім жінок, критикою тактики займалися представники медичної, психологічної та журналістської сфер, однак найповніше ця стратегія відобразилась саме у висловлюваннях жінок, тому, щоб уникнути повторів, вважаємо за потрібне представити лише одну із їхніх риторик: «Катерина Кобченко – історик, кандидат історичних наук, ГО «Українська асоціація дослідників жіночої історії», ГО «Жінки в науці» відзначає, що представники церковних кіл та навчені ними віряни грають на релігійних почуттях громадян, демонструючи свою моральну і духовну вищість супроти зловмих «захисників абортів». Вони вперто не бажать помічати очевидного: заборона абортів не здатна знищити аборт як явище. Адже його основні, переважно соціальні причини, залишаться незмінними. Практику штучного переривання вагітності просто буде переведено в тіню сферу, що за катастрофічного стану нашої медицини та поширеної в країні корупції створить нелегальні схеми здійснення підпільних, ризикованих і водночас коштовних абортів, а це ставитиме під загрозу життя та здоров'я сотень жінок. Насправді жодна свідомо та розважлива людина не схвалює переривання вагітності як прийнятний спосіб регулювання народжуваності... Зменшення масштабів цієї практики має відбуватися шляхом запобігання небажаній вагітності, сексуальної освіти і профілактики незахи-

щеного сексу, доступністю контрацепції, але передовсім – моральним вихованням [3]. У цьому висловлюванні чітко спостерігається звернення до представників церкви, що підтверджує депроблематизацію, яка відбувається лише у випадку наявності каталізатора. Жіноцтво критикує пропозицію заборони, адже, на їхню думку, така тактика не принесе очікуваних результатів, ба, навіть створить ще більше неприємностей, натомість вони пропонують інші методи боротьби, але водночас підтримують думку про те, що в основі явища абортів лежать деструктивні корені.

Наступною відзначеною стратегією є «спростування історії», яка належить до класу «неспівчуття». Спростування історії передбачає дискредитацію твердження-вимоги за допомогою наведення прикладів, які показують, що узагальнення, пропоновані тими, хто конструює проблему, викликають підозру [8, с. 94]. Цією стратегією скористались представники медичної сфери та журналісти. Більш яскраво вираженою є риторика представників медіа: «Очевидно, святий отець не бачить процесу зниження кількості абортів, що триває в нас уже кілька років. Так, згідно з даними Мінздоров'я за 2011 рік, у його медустановах абортів зареєстровано вже всього 156 тисяч. Неважко полічити, що з урахуванням абортів у немістерських клініках, їх загальна кількість – приблизно 173 тисячі, проти 200 тисяч два роки тому. За тими ж офіційними даними, торік уже тільки 65% перерваних вагітностей (тобто близько 112,5 тисячі) були небажаними. Отже, кількість абортів через небажання народжувати за два роки знизилася приблизно на 28,5 тисячі (більш ніж на 19%)... Жаль, що нардепові ніхто, очевидно, не розповів, що в середині 1930-х років нелюбимі ними комуністи такі радикальні пропозиції вже реалізовували (йдеться про заборону абортів). Сталінський режим, стурбований показниками помітного вповільнення зростання населення СРСР... Аборти заборонили – навіщо, мовляв, в умовах такого радянського благоденства жінкам робити аборти? Однак народжувальність не зросла. Зате через наростання валу кримінальних абортів почала гинути й набувати вторинної (тобто не вродженої) безплідності, майже невиліковної в ті роки, величезна кількість жінок» [4, с. 8]. Подане коротке журналістське розслідування ґрунтується на даних офіційних установ, таких як Міністерство охорони здоров'я. Очевидно, використання достовірних даних дає змогу спростувувати висловлювання представників церкви, супроти яких і направлена риторика журналіста. Також журналіст депроблематизує висловлювання політичних діячів, наводячи аргументи з історії, яка, на його думку, може повторитись. Отже, представник медіа прямим текстом звертається до священнослужителя й політика, що виступають суб'єктами проблематизації з вимогою заборони абортів, протиставляючи їм дані статистики та приклади з історії, що демонструють не ефективність вимоги заборони абортів, а, навпаки, її згубний вплив.

Третя стратегія, якою скористались для депроблематизації, є «контрриторика витрат», що входить до класу «співчуття». Згадана стратегія полягає в твердженні, що варто примиритися з проблематичною умовою, а не виправляти її за допомогою пропонованих заходів, оскільки «і те, й інше зло» або тому, що проголошувані «вигоди» не компенсують «витрат» [8, с. 94]. Використання цієї стратегії було присвоєно представнику психологічної сфери: *Ігор Лубківський, психолог, член Української Спілки Психотерапевтів*: «... з якої саме релігійної концепції ми б не виходили, позбавляючи людську душу шансу втілення, ми звичайно здійснюємо гріх. Але й народжуючи дитину на страждання, іноді навіть без її згоди – теж! Бо навряд чи якась людина свідомо прагнула б до страждань. Тому, безперечно, аборт – це зло. Але й масове неконтрольоване народження усіх дітей підряд, особливо якщо ти їх не в змозі прогодувати – теж. Так само як злом є прирікання дитини на життя в сім'ї, де вона небажана. Тож яку націю ми отримуємо вже через двадцять років? Дітей з особливими потребами, які вирости в інтернатах і які не мають де жити після їхнього закінчення, які не знають багатьох елементарних речей, так як спілкувалися з одними тільки вихователями? І які потім будуть здебільшо-

го або бомжувати, або спиватися?» [6]. Закінчує своє висловлювання психолог запитанням, так пропонуючи примиритися із теперішньою ситуацією, тобто залишити все так, як є, хоч, на його думку, аборт – це теж зло, але їхня заборона призведе до ще більших неприємностей. Початок висловлювання «з якої саме релігійної концепції ми б не виходили...» вказує на те, що депроблематизує представник психологічної асоціації саме риторикі церковнослужителів.

Четверта зафіксована стратегія – «истерія» класу «неспівчуття», яка припускає вказівку на те, що моральні судження людей, які конструюють проблему, не ґрунтуються на «здоровій» оцінці ситуації, а знаходяться під впливом «ірраціональних» або «емоційних» чинників [8, с. 94]. Із депроблематизуючою риторикою, якій присвоєно цю стратегію, виступили представниці жіноцтва, звертаючись із заявами обурення до політичних діячів: «Законопроект Андрія Шкіля називає вагітних жінок – матерями, зародок – дитиною, а аборт – вбивством, таким чином демонізуючи, стигматизуючи жінок, які хочуть зробити аборт, а також лікарів, які їх роблять. Це перекладає відповідальність за ситуацію із абортами на жінок замість того, щоб пропонувати якісь конструктивні рішення в демографічній політиці та репродуктивній сфері», – сказала ВВС Україна Галина Ярманова із «Феміністичної офензиві» [5]. Жінки у своїй риторикі піддають сумніву адекватність пропонованих заяв владних представників, спонукаючи до пошуку інших шляхів вирішення проблеми, адже така постановка їх не влаштовує.

Й остання стратегія, яку було присвоєно висловлюванням журналістів і жінок, має назву «нещирість» із класу «неспівчуття». Сутність цієї стратегії полягає в тому, що пропонована характеристика-умова підозріла, оскільки в того, хто висуває твердження-вимогу, є своя «прихована повістка дня», а конструювання соціальних проблем подається всього лише засобом просування в кар'єрі, здобуття влади, статусу чи грошей [8, с. 94]. Представники медіа та жіноцтва запідозрили в намірах церковнослужителів елементи нещирості. Підтвердженням використання ними цієї стратегії є висловлювання журналіста О. Корегіна, адже заяви представниць жіноцтва майже ідентичні, тому не має потреби в їх поданні: «Я вірю у щирість багатьох церковнослужителів, однак вважаю, що за деклараціями про захист життя, яке народжується в ембріоні, стоїть усе-таки не тільки їхня віра, а й бажання найдавнішої суспільної інституції хоч якось зберегти за собою значиму роль у мінливому світі. Звідси й ідея повністю заборонити аборт, яку вона декларує як корисну для суспільства, а насправді шкідливу для нього» [4, с. 8].

Як бачимо, пропозиція заборони абортів й відповідна проблематизуюча риторика спровокували протидію, що вилілась у депроблематизації. Зважаючи на отримані результати дослідження, можна зауважити, що штучне переривання вагітності хоча й позиціонується як соціальна проблема, проте все ще перебуває на етапі проблематизації. Як уже зазначалося на початку статті, наявність депроблематизуючої риторики є доказом того, що проблема сформульована не зовсім адекватно, а тому викликає обурення в суспільстві. Завдяки дискурс-аналізу вдалося зафіксувати доволі активний процес депроблематизації, що спрямований на заперечення пропонованих вимог делегалізації абортів представниками церкви та влади. Суспільство в образі представниць жіноцтва, медиків, психологів і журналістів критикує обрану тактику боротьби з абортами, заявляє, що пропоновані вигоди принесуть більше втрат, ніж здобутків, спростовує подані заяви й навіть піддає сумніву щирість намірів суб'єктів проблематизації – усе це доводить, що заборона абортів на державному рівні – це поспішне рішення. Заяви представників церкви та влади щодо згубного впливу штучних абортів суспільство не відкидає, але виступає категоричним противником обраного методу боротьби. Бачення проблеми абортів лише в легальності й упевненість у тому, що делегалізація здатна зменшити його згубний вплив, на думку представників суспільства, є надто спрощеним.

Підсумовуючи, варто вказати, що якщо церковна й політична інституції беруть на себе сміливість розпочинати процес проблематизації явища абортів, то вони повинні робити це у

співпраці із суспільством, бо, як виявили результати дослідження, наштовхуватимуться на його спротив. Намагання вирішити проблему дистанційно супроводжується депроблематизацією, доводячи, що неможливо сформулювати проблему правильно, не володіючи достатнім обсягом інформації. Спроба встановлення диктатури у вигляді заборони штучного абортів не сприятиме зменшенню його негативного впливу на суспільство, а тому потрібно шукати інші шляхи, що здатні стати фундаментом для врегулювання цієї соціальної проблеми, і одним з перших кроків може стати реалізація деяких із тих пропозицій, що вносились суб'єктами депроблематизації.

Література

1. Ардашкин И. «Проблема» и «проблематизация»: соотношение и интерпретация понятий в современной эпистемологии / И. Ардашкин // Вестник Томского политехнического университета. – 2004. – № 4. – С. 143–149.
2. Гоголь Ю. Правове регулювання штучного переривання вагітності: проблемні питання / Ю. Гоголь // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. – 2008. – № 3. – С. 6–8.
3. Кобченко К. Чи вирішить проблему абортів їхня заборона? / К. Кобченко // Українська правда. – 2012. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pravda.com.ua/inozmi/svoboda/2012/03/20/6961060/>.
4. Корегін О. Святі отці і діти / О. Корегін // Дзеркало тижня. – 2012. – № 16. – С. 8.
5. Лебедь Р. Аборти в Україні: право на вибір чи право на життя? / Лебедь Р. // Українська правда. – 2012. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pravda.com.ua/inozmi/bbc/2012/05/28/6965450/>.
6. Лубківський І. Знову про аборти? / І. Лубківський // Українська правда. – 2013. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://life.pravda.com.ua/columns/2013/04/18/126676/>.
7. Хмельовська О. Заборона абортів: за і проти / О. Хмельовська // Українська правда. – 2012. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://life.pravda.com.ua/health/2012/04/9/100204/>.
8. Ясавеев И. Конструирование «не-проблем»: стратегии депроблематизации ситуаций / И. Ясавеев // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2006. – № 1 (34). – С. 94–96.
9. Ясавеев И. Конструкционистский подход к социальным проблемам / И. Ясавеев // Журнал исследований социальной политики. – 2004. – № 4. – С. 536–542.
10. Ясавеев И. Социальная проблема в социологическом лексиконе / И. Ясавеев // Социальная реальность. – 2006. – № 6. – С. 107–109.

Анотація

Салабай Ю. І. Соціальна проблематика штучного абортів крізь призму конструкціоністських стратегій проблематизації й депроблематизації. – Стаття.

У статті подано результати дослідження, що здійснювалось для розкриття сутності соціальної проблематики штучного абортів у сучасному українському суспільстві. Мета дослідження реалізовувалась за допомогою застосування конструкціоністських стратегій проблематизації за Д. Лазік

і депроблематизації за П. Ібарра і Дж. Кітсьюзом. Ці стратегії присвоювались висловлюванням певних представників суспільства в процесі здійснення дискурс-аналізу тексту двох українських видань («Дзеркало тижня. Україна» та «Українська правда»). В основній частині статті подаються приклади висловлювань тих представників суспільства, котрі намагались сконструювати проблему абортів й, отже, стали суб'єктами проблематизації, а також тих, хто чинили спротив сконструйованій проблемній сутності й набули статусу суб'єктів депроблематизації. Подано короткі узагальнення, висновки та рекомендації, зважаючи на отримані результати дослідження.

Ключові слова: штучний аборт, проблематизація/депроблематизація, риторика.

Аннотация

Салабай Ю. И. Социальная проблематика искусственно-го аборта через призму конструкционистских стратегий проблематизации и депроблематизации. – Статья.

В статье представлены результаты исследования, что осуществлялось для раскрытия сущности социальной проблематики искусственного аборта в современном украинском обществе. Цель исследования реализовывалась с помощью применения конструкционистских стратегий проблематизации по Д. Лазик и депроблематизации по П. Ибарра и Дж. Китсьюзу. Данные стратегии присваивались высказываниям определенных представителей общества в процессе осуществления дискурс-анализа текста двух украинских изданий («Зеркало недели. Украина» и «Украинская правда»). В основной части статьи подаются примеры высказываний представителей общества, которые пытались сконструировать проблему аборта и, таким образом, стали субъектами проблематизации, а также тех, кто отрицал сконструированную проблемную сущность и получили за это статус субъектов депроблематизации. Представлены короткие обобщения, выводы и рекомендации, учитывая полученные результаты исследования.

Ключевые слова: искусственный аборт, проблематизация/депроблематизация, риторика.

Summary

Salabai Y. I. Social issues of abortion through the prism of problematisation and deproblematisation. – Article.

The article presents the results of research carried out for the disclosure of social issues of abortion in the Ukrainian society. The aim of the study was realized by application of problematisation strategies for D. Lasik and deproblematisation by P. Ibarra and J. Kitsyuz. These strategies statement assigned certain members of society in the process of discourse analysis of the text of two Ukrainian publications. In the main part of the article submitted examples of statements of representatives of society, trying to construct the abortion issue and, thus, were subjects of problematisation, as well as those who do resistance designed and synthesized problematic nature and have the status of subjects of deproblematisation. The paper presents a short synthesis, conclusions and recommendations in light of the findings.

Key words: abortion, problematisation/deproblematisation, rhetoric.

УДК 141.32:141.7:930(430) «19»К. Ясперс

О. Б. Сарабун
кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії
Львівського національного університету імені Івана Франка

ВІДПОВІДАЛЬНЕ КОНСТРУЮВАННЯ ІСТОРИЧНОЇ ДІЙНОСТІ З ПОЗИЦІЇ КАРЛА ЯСПЕРСА

У туманних перспективах сучасних українських соціокультурних реалій ми заново промишлюємо витоки наявної історичної ситуації. Способом її аналізу в статті обираємо екзистенційне тлумачення особи у філософії К. Ясперса. Відтак ставимо перед собою мету – визначити специфіку відповідального конструювання екзистенцією меж власної історичності.

Рефлексію над духовною ситуацією індивіда для К. Ясперса закономірно розпочинати зі здатності особи проблематизувати саму себе. Шукаючи відповідей на смисложиттєві питання, одним із яких є природа її історичного буття, людина щоразу вагається щодо остаточних висновків і все ж змушена зважуватись на дію в стані невизначеності. Непередбачуваність і невизначеність соціально-історичних актів вибору доцільно витлумачувати через відкриті й незавершену природу екзистенції. Спосіб інтерпретації нашої історичної минувшини та потенційних перспектив невід'ємний від багатовекторних альтернатив [5]. Отже, невід'ємною складовою історичного вибору екзистенції є безупинний ризик, зумовлений запитуванням про його доцільність і гуманність. Прийняття рішення супроводжується безупинним доданням своїх меж, а відтак і розширенням і поглибленням історичних перспектив власного розвитку. Невизначеність і незавершеність екзистенції є спонукуючою щоразу заново переосмислювати вже усвідомлене та засвоєне в площині вчорашніх реалій, але абсолютно схематичне та релевантне у світлі наявного обліку суспільного життя. Екзистенція передбачає безупинне зусилля та мужність у прийнятті рішень, а не доконечну впевненість у їхній доцільності. Відтак, екзистенційний акт немислимий без ризику та відповідальності в процесі формування власної цілісності, яка в контроверсійних життєвих колізіях зумовлює вірність особи щодо вибраного нею автентичного шляху свobodного самоздійснення [1]. Горизонт означення власної «історичної долі» окреслюється людською смертністю, адже смерть – умова всякої можливості. Вона є можливістю неможливого, яка корегує всі інші починання. Як це демонструє у своїй творчості К. Ясперс, екзистенційне філософування – не привілей філософів, а діяльне залучення кожного до відповідального конструювання власного історичного становища.

Як зазначає К. Ясперс, «усе істинне в людині історичне» [12, с. 507]. Тому зосередимось на відповідальному процесі конструювання історичної дійсності, який демонструє нам, що тільки в єдності зі своїм минулим людина здатна бути собою. Розуміння історії невід'ємне від проникнення в глибини особи як духовної істоти, відтак історія не може бути природничою наукою, адже як історична істота людина виходить за межі природної визначеності. Історія – результат людського рішення на подолання духовної кризи. Саме «пробудження духу є, згідно з К. Ясперсом, початком спільної історії людства» [3, с. 23]. Цей процес супроводжується відмовою від міфу та зародженням рефлексивного мислення, недовірою до безпосереднього емпіричного досвіду й початком раціоналізації, визнанням нестабільності свого буття та усвідомленням людиною своїх меж і свого безсилля перед смертю. Родові чи природні зв'язки трансформуються в пов'язаність духовну, котра народжується перед обличчям «абсурдних ситуацій» і ставить перед людиною «останні питання». Шляхом духовних перетворень особа компенсує свої природні слабкості, адже в історії вона не повторює природний кровообіг життєвих процесів, а здатна творити власний порядок на основі свідомої та солідарної пов'язаності з іншими. «Людина історична тільки як духовна істота,

але не як істота природна... В історії ми бачимо в собі носіїв свободи, серйозного рішення й незалежності від усього світу, бачимо в собі екзистенцію, дух» [11, с. 249]. Так, історія є духовною дійсністю людського буття в певних просторово-часових межах або ж розкриттям буття людської свідомості. У її межах індивід стає відкритим до своїх безмежних можливостей, адже, лише приймаючи власну незавершеність і тяжіючи у своїх перетвореннях до пізнання вічного, він здатен бути історичним.

К. Ясперс зауважує, що «завдання уявити собі історичний процес загалом потребує від нас усієї серйозності й відповідальності» [11, с. 240]. Спробуємо відстежити специфіку відповідального конструювання історичної дійсності та пошуки власного місця в ній. Ідеться про те, що за допомогою історії ми прагнемо досягти відчуття присутності того, що є вічним по своїй значимості. Так, розуміємо, що історія існує тільки завдяки витлумаченню певних подій і станів дійсності. Якщо на рівні сукупності фактів, які колись мали місце, історія незмінна, то як відкритий інтерпретаціям світ смислових відношень вона постає безмежним відкритим для осмислення простором. Ми відповідальні за усвідомлення історичного буття, адже від цього залежить наш сучасний життєвий сенс, який є віднаходженням свого місця в мажорі цілого. Історія – не просто спогад, про який у нас є певна інформація, вона є основою, через зв'язок із котрою ми віднаходимо корені нашого життя, спорідненість із якими не дає нам змоги безслідно зникнути в безперервному життєвому потоці. Наша відповідальність дотична до того, що кожного разу минула подія може бути витлумачена та зрозуміла по-іншому. Історія стає дійсністю не тоді, коли вона «пережита», а тоді, коли вона, подібно особово існуванню, є практично «прожитою» й здійсненою людиною, тому ключовим елементом історії є її свідоме конструювання. Історія невід'ємна від сенсоутворювальної домінанті, яка є трактуванням трансцендентного. Ідеться про те, що наше сьогодення здійснюється на основі історичного минулого. Історія немовби розширює нашу сучасність на тисячоліття, адже «ми розуміємо самі себе завдяки тому, що розуміємо історію» [10, с. 140]. Цей процес пролягає між історичними витоками, котрі ми не можемо уявити чи помислити, і метою, конкретний образ якої ми також не здатні окреслити. Нероздільними та взаємозумовлюваними є картина всесвітньої історії й усвідомлення теперішньої ситуації. «Уся справа в тому, щоб сприймати теперішнє як вічність у часі. Історія обмежена далеким горизонтом, у котрому теперішнє значиме як притулок, певне утвердження себе, рішення, виконання. Вічне являє себе як рішення в часі. Для трансцендуючої свідомості екзистенції історія розчиняється у вічності теперішнього» [11, с. 280]. Отже, проста наявність змін у дійсності ще не свідчить про присутність історії, адже вона виникає тільки там, де є усвідомлення історичних подій і осмислення своїх коренів. Бути історичним ми нулим означає бути зрозумілим та засвоєним. Виходячи з величезної маси інертних подій, історія є великим запитанням, відповідь на яке спонукає до позамежового здійснення. Історія існує тільки заодно з історією історії, тобто з історією історичного розуміння. Так, історія є єдністю того, що відбувається, і його тлумачення, синтезом історії й знання історії. Крок до виникнення історії учинений за участі здатності усвідомлення, пригадування та передавання духовної спадщини. Попри значний ступінь неясності в процесі нашого історичного розуміння, нам варто прийняти те, що шляху свobodного самоздійснення в обхід історії немає. Тому, тяжіючи до відповідального

конструювання історії, нам потрібно досліджувати не тотальні каузальні зв'язки, а визначені причиново-наслідкові пов'язаності в їхній безкінечності. Також варто обрати критичний характер історичного дослідження, урахувавши неможливість вичерпного аналізу історичного матеріалу, адже історія є рухом між початком і кінцем, які зосереджені поза межами нашого розуміння [2].

У термінології К. Ясперса існує відмінність між дійсною історією (*der wirkliche Geschichte*) й усвідомленою історією (*der gewu ten Historie*). Остання є утворенням, що ґрунтується на ґрунті відповідального прочитання і творення текстів історичного змісту, у тлумаченні яких і формується історична дійсність, адже й справді, «до історії ми зараховуємо той час, про який маємо документальні дані» [11, с. 54]. Лише зафіксовані факти, котрі вирвані з потоку різноманітних змін, дають нам змогу сприйняти внутрішній світ, настрої та імпульси особи, котра чинить історичний вибір. Через це в їхньому розумінні важливе відмежування від домислу, фантазії й фальшивих аналогій. При цьому в контексті історичного тексту нам потрібно акцентувати не лише на відповідальності за адекватність його творення, а й на відповідальності за його збереження та формування традиції його тлумачення [4]. Весь наявний історичний матеріал не може бути засвоєний, адже історія завжди перервана та всяка втратами на шляху прояснення своїх дискусійних точок. Постійно присутня пізнавальна прірва між тим, що відбувається, і тим, що ми про це знаємо. При цьому історією стає саме те, що залишається на фоні безслідного зникнення в небутті численних матеріалів, що передається фактично й може бути засвоєне з мови. Хоча своєрідну «іронію долі» в цьому процесі відзначає К. Ясперс, зауважуючи, що «стани збереження майже ніколи не збігаються з періодами творення високих цінностей» [10, с. 152]. Технічні можливості сучасності забезпечують надійне збереження матеріалу, але й це не є гарантією того, що найважливіше не буде нівельоване в потоці другорядного. Так, наша відповідальність стосується й відповідної організації духа, що уможливить здатність до справедливого розставлення пріоритетів на істотне та малозначиме, що сформує традицію нашого історичного розуміння. Саме традиція є межею нашого історичного мислення. Якщо «наша природа виявляє себе в наслідуванні, [то] наша історія – у традиції. Стабільність і наслідування, в силу котрого ми як природні істоти не змінюємося протягом тисячоліть, прогистають нестабільності нашої традиції: свідомість може погаснути, і немає у віках такої духовної цінності, котрою ми б надійно володіли» [11, с. 244].

Екзистенційна філософія ХХ ст. загалом і в постаті К. Ясперса зокрема значною мірою трансформувала зміст історичності. Остання перестала бути фіксацією всезагальної змінності в часі та свідком минушого характеру всього сущого. Тепер першочергове значення отримало утвердження сутнісної незворотності історичного процесу, унікальності й неповторності його станів та їхньої часової вкоріненості. До залученості в проблематику історичності нас приводить кінечність нашої екзистенції. З іншого боку, сама історичність як синонім незамінності, неповторності, одиничності та унікальності людської особи має вагомий вплив на «просвітлення екзистенції». У процесі осмислення історії К. Ясперс намагається долати об'єктивізм, тобто показати, що вона не може бути об'єктом вивчення, адже людина як її творець знаходиться всередині неї [8]. Також цей процес супроводжується відмовою від сприйняття історії як дійсності, що здатна сама себе осмислити й витлумачити на основі розкриття своїх розумних і необхідних засад. Якщо ж ми таки прагнемо осягнути в історії універсальні закони, каузальні зв'язки чи діалектичну необхідність, то сама історія залишається поза нашим пізнанням. Так, для К. Ясперса історія не є об'єктивним універсальним життєвим процесом, де людська діяльність є її необхідним внутрішнім моментом. Вона є «екзистенціальним процесом формування інтимно-

особових смислів існування індивіда» [7, с. 29]. Тепер історичність – це не просто зумовленість попередніми генетичними станами, а свідчення фактичності, проєктивності, незавершеності, ситуативності, межовості й часовості людського існування. Історичність інтерпретується як глибинний спосіб буття особи в її унікальності. Екзистенціальна історичність протистоїть своєму загальнозначимому визначенню та свідчить, що «в історії індивідуальне стає однократним, єдиним, незамінним» [10, с. 60]. Історія не знає повторення чи постійності, тут немає законів, є лише неповторні внутрішні напруження. Історією є не просто те, що відбувається у визначеному просторово-часовому вимірі й коли-небудь може бути повторене, або, іншими словами, усе, «що як індивід може бути замінене іншим індивідом, що розглядається як вияв усезагального, усе це ще не можна вважати історією. Для того, щоб бути історичним, індивід має бути одиничним, неповторним, єдиним» [11, с. 249]. Історичне – це минуле та своєрідне, котре протистоїть універсальному й загальному. Також характерно, що унікальність історичного здійснюється в ситуації, адже, будучи закиненою в її межі, людина діє та приймає рішення стосовно подолання її меж. Ситуація, що визнає радості й сподівання, трагедії й провини історичної епохи, є смисловою дійсністю, яка поєднує фізичні та психічні характеристики. Отже, екзистенціальна історичність надає непересічного значення індивідуальності, котра, відмежувшись від природи й космосу, граничить із безмежним простором буття і є одухотворенням усезагального. Особа є презентацією споконвічно власної життєвої позиції, значення котрої не може бути переконливо обґрунтовано певною загальною цінністю. Історичне – те, що, будучи окресленим у своєму минулому обліку, є схильним до руйнування, але в часі залишається вічним.

Зосередимось на ще одній грані відповідального творення історичного простору, яка полягає в принциповій відкритості та перманентній незавершаності цього процесу. Як зазначає К. Ясперс, «якщо в історії відкривається буття, то істина завжди присутня в історії, але ніколи в ній не завершується, завжди знаходиться в русі» [11, с. 251]. Історія є тільки переходом і зміною, їй не властива тривалість, усе, що триває, становить тільки її основу, матеріал. Історія є абсолютотом тільки в тому сенсі, що ніщо не існує поза нею, але її мета завжди плюралістична й відкрита та здійснюється як спосіб суб'єктивного конституювання наших безкінечних можливостей. Адже в протилежному випадку, якщо мета єдина, люди постають як засіб її втілення. Цілі історії зводяться до цілей окремої людини. Історія як «простір можливого» – це представлення різних смислових перспектив для нашого свободішого самоздійснення. Вона не є закостенілою, а сприймається як відкрите поле для комунікації, як співіснування різних картин історії, які є не різними точками зору на історію, а відмінними способами відкритості буттю, жоден із яких не претендує на остаточну достовірність, але водночас має бути істиною власного екзистенціального буття людини, котра завжди знаходиться всередині своєї історії та є відповідальною за її образ.

Також варто відзначити, що, попри відкритість історичного процесу, у К. Ясперса виникає потреба обґрунтувати його цілісність, під якою мається на увазі потреба впорядкованості одиничного, де все посідатиме належне йому місце, не зводячись до простої випадкової багатоманітності [9]. Концепт історичної єдності дистанціюється від абстрактного поняття людства й упередженої можливості трактувати історію як схоплюване ціле. Орієнтир історичної єдності корениться в спробі прийти до простого, котре виявляється вирішальним і здатне протистояти потоку нескінченного та малозначимого. Творячи цілісну історичну картину, К. Ясперс виходить із того, що «людство має єдині витоки й спільну мету» [11, с. 31]. Тяжіння до єдності має протистояти зверненню до абстрактних усезагальностей, але водночас одиничне не має губитися в

безпідставному, не маючи опори на універсальні цінності. Так, екзистенція у своєму історичному розмаїтті є рухом до єдиного, коли особливе й одичне набуває свого змісту лише в стосунку до цілого. Тобто, часове є фактичним відкриттям вічних істин через діве розгортання можливостей людського буття.

Своєрідною гарантією того, що історія є рухом до єдиного і що можна судити про універсальну історію земної кулі, для К. Яспера є наявність загального для всього людства осьового періоду: «Під віссю ми розуміємо ... те, що, будучи саме позачасовим, охоплює всі часи, приховані хмарами теперішнього» [11, с. 268]. Вісь історії – це спільне трансцендентальне духовне джерело людства, що свідчить про практично одночасну появу зразків рефлексивного життя в різних куточках планети. Вона вириває людину з меж циклічного доісторичного буття, у яких остання сприймала себе виключно як безсвідому природну істоту зі сталими схильностями та властивостями, біологічними параметрами розвитку й стабільним переданням навиків. За хронологією К. Яспера, приблизно у 800–200 рр. до н. е., набувши здатності усвідомлювати своє буття загалом, розуміти себе та межувати з духовним хаосом, людина руйнує надійні первісні устої життя й, стаючи відкритою до світу, поміщає себе в поле неспокою та суперечностей. Це час, коли людина вперше відчуває крайню напруженість в процесі переживання пограничних ситуацій і усвідомлює глибину людського буття [6]. Таким способом відбувається становлення одичної особи, котра є відповідальна за своє історичне буття перед лицем незвідних можливостей.

Підсумуємо, що історія – це не лише те, що відбувається у визначеній причинно-наслідковій послідовності й взаємозумовленості, специфіку якої ми намагаємося відтворити, це процес, зміст якого формується в межах нашої відповідальної реконструкції його багатовекторної та незавершеної природи. Сенс історії ми не можемо зводити до спроби досягти досконали стабільність у «земному раї» за умови здійснення певних майбутніх цілей. Як відзначає К. Ясперс, «історія є зверненням дечого абсолютно тлінного, у котрому стає очевидним буття вічності» [10, с. 61–62].

Література

1. Безрукова О. Відповідальність в сучасному світі: моральні та соціальні підстави соціологічної інтерпретації / О. Безрукова. – Запоріжжя : ЗНТУ, Вид-во Хортицького навч.-реабілітаційного багатопрофільного центру, 2012. – 324 с.
2. Вільчинський Ю. Філософія історії: теорія взаємопроникнення часу й вічності / Ю. Вільчинський. – К. : Поліграфкнига, 2009. – 360 с.
3. Гайденко П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Яспера / П. Гайденко // Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Республика, 1994. – С. 5–26.
4. Ермоленко А. Этика ответственности и социальное бытие человека / А. Ермоленко. – К. : Наук. думка, 1994. – 200 с.
5. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : [монографія] / А. Карась. – К. ; Львів : Видав. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – 520 с.
6. Котченко Т.Е. Концепція осьового часу Карла Яспера у контексті сучасності (соціально-філософський аспект) : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Т.Е. Котченко. – К., 2005. – 19 с.
7. Перов Ю. Проект философской истории философии Карла Яспера / Ю. Перов // Ясперс К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс. – СПб. : Наука, 2000. – С. 5–50.
8. Сидоренко И. Мыслители XX столетия. Карл Ясперс / И. Сидоренко. – Мн. : Книжный Дом, 2008. – 224 с.
9. Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии / К. Ясперс. – М. : Прогресс, 1999. – 146 с.
10. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс. – СПб. : Наука, 2000. – 272 с.
11. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М. : Республика, 1994.
12. Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М. : Республика, 1994. – С. 418–527.

Анотація

Сарабун О. Б. Відповідальне конструювання історичної дійсності з позиції Карла Яспера. – Стаття.

У статті розкрито історичну природу екзистенції як здатності приймати відповідальне рішення щодо подолання духовної кризи. Розмежовано зміст дійсної та усвідомленої історії. Остання ґрунтується на ґрунті відповідального конструювання і тлумачення історичних текстів. Обґрунтовано трансформацію змісту історичності з позиції екзистенційних перспектив у філософії ХХ ст. Першочергове значення набуло утвердження незворотності історичного континууму, унікальності й часової вкоріненості його виявів. Виокремлено відкритість, незавершаність і цілісність як визначальні характеристики процесу здійснення історії. Витлумачено зміст осьового періоду як спільного трансцендентального духовного джерела людства, що свідчить про практично одночасну появу зразків рефлексивного життя в різних куточках планети. Підсумовано, що історія – це відкритий процес, зміст якого формується в межах нашої відповідальної реконструкції його багатовекторної та контрверсійної природи.

Ключові слова: екзистенція, відповідальність, дійсна історія, усвідомлена історія, осьовий період.

Аннотация

Сарабун О. Б. Ответственное конструирование исторической действительности с позиции Карла Яспера. – Статья.

В статье раскрыта историческую природу экзистенции как способности принимать ответственное решение по преодолению духовного кризиса. Разграничено содержание действительной и осознанной истории. Последняя основывается на почве ответственного конструирования и толкования исторических текстов. Обосновано трансформацию содержания историчности с позиции экзистенциальных перспектив в философии ХХ в. Первостепенное значение получило утверждение необратимости исторического континуума, уникальности и временной укорененности его проявлений. Выделено открытость, незавершенность и целостность как определяющие характеристики процесса осуществления истории. Истокованно содержание осевого периода как общего трансцендентального духовного источника человечества, который свидетельствует о практически одновременном появлении образцов рефлексивной жизни в разных уголках планеты. Подытожено, что история – это открытый процесс, содержание которого формируется в пределах нашей ответственной реконструкции его многовекторной и контрверсионной природы.

Ключевые слова: экзистенция, ответственность, действительная история, осознанная история, осевой период.

Summary

Sarabun O. B. Karl Jaspers perspective of responsible constructing of historical reality. – Article.

The historical nature of existence as the ability to make a responsible decision to overcome the spiritual crisis is shown in the article. Content of real and perceived history is differentiated. Perceived history is based on the grounds of responsible construction and interpretation of historical texts. Content of transformation of historicity from existential perspectives in the twentieth century is grounded. The primary value received the approval of irreversible of historical continuum, uniqueness and temporal rootedness of its manifestations. Openness, integrity and incompleteness as defining characteristics of the implementation of history are determined in the thesis. Meaning of the axial period is interpreted as common transcendental source of spiritual humanity, that indicates almost simultaneous appearance of examples of reflective living in different parts of the world. It is concluded that history is an open process, and its content is formed within our responsible reconstruction of its multi-vectoral and controversial nature.

Key words: existence, responsibility, real history, history conscious, axial period.

УДК 1 572 130.2

О. В. Скалацька
кандидат філософських наук,
доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Одеського інституту фінансів
Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі

СОЦІАЛЬНА ТЕАТРАЛЬНІСТЬ У ПРОСТОРІ МОДИ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Поширення в гуманітарному дискурсі теоретичних конструкцій, що обґрунтовують соціальне життя як певний театральний простір, є актуальним. Концепт «театральність» не має однозначного визначення, він застосовується для опису соціальних явищ, процесів, інститутів, відповідно до законів театру, його сценарності й вистави. Цей концепт так само застосовується для аналізу такого суперечливого явища, як мода. У просторі моди існує низка форм (модний показ, магазин одягу, модний журнал, фешн-фільм тощо), які також можна розглядати як спектакль, що відбувається відповідно до драматургічного сценарію. Одяг як структурний компонент моди є символом, який створює для індивіда можливість змінювати маски й декорації в буденному житті. Соціально-культурні, інформаційні процеси актуалізують звернення до театральності соціуму, у тому числі й соціальної театральності в просторі моди.

Соціально-філософські аспекти театральності розглянуто в теоретичних побудовах Аристотеля, Ф. Бекона, А. Камю та інших. У ХХ ст. розроблено концепцію «суспільства театру» в драматургічному підході І. Гофмана, концепції «суспільство спектаклю» Гі Дебора, концепції «спектакль суспільства» Ж.-Л. Нансі. Філософський аналіз феномена моди спирається на роботи Р. Барта, Ж. Бодріяра, Т. Веблена, Г. Зімеля, В. Зомбарта, А. Кребера, Г. Тарда, Г. Спенсера та інших. У вищезазначених авторів мода розглядалась як мистецтво, творчість, код, ритуал, звичай, наслідування; її пов'язували із процесом ідентифікації, індивідуалізації індивіда тощо. У роботах західних учених, що з'явилися останнім часом, – Х.Г. Гумбрехта, Ж. Липовецького – мода розглядається в умовах існування в сучасних суспільних трансформаціях. Серед українських учених до аналізу феномена моди в своїх роботах звертались Л. Дихнич, Г. Куц, Ю. Легенький, М. Мельник, Л. Ткаченко.

Мета статті полягає в здійсненні філософського аналізу соціальної театральності в просторі моди та її презентації в соціокультурній дійсності.

У гуманітарному дискурсі концепт «театральність» визначається за аналогією з театром як видом мистецтва, що дає авторам змогу переносити дії зі сцени на повсякденні ситуації. Процес театралізації соціального життя, на думку Ю. Лотмана, простежується з кінця XVIII – початку XIX ст. Для цього періоду характерне наслідування індивідами поведінки та зовнішнього образу героїв художніх творів, а «специфічні форми сценічності йдуть із театрального майданчика й підпорядковують собі життя» [5, с. 274].

Синтез театрального та повсякденного життя є особливістю драматургічного підходу І. Гофмана. На думку автора, усі події на сцені є «правдоподібно вигаданими», а в житті – «невідрепетируемими». Відповідно до законів театральності мистецтва, маска актора повинна «узгоджуватися з масками, зображуваними іншими акторами» [3, с. 30]. Автор пропонує аналізувати особистість (формування її іміджу) за допомогою театральної вистави. У структурі уявлення І. Гофман виділяє три основні складові: сцену, актора, публіку. Згідно з драматургічним підходом, виконання є центром зорової уваги в відносинах виконавця й аудиторії. Виконання індивідом своєї ролі відбувається й залежить від плану: «переднього плану» («фронтна зона дії»), «заднього плану» («закулісна зона») та зовнішньої зони. Усі ці зони наявні не лише під час побудови іміджу індивіда, але допустимі під час низки інших соціальних «виконань» індивіда або соціального явища.

Театралізація також притаманна окремим соціальним інститутам, процесам, у тому числі й моді. Жиль Липовецький визначає моду як систему, яка «існує тільки в кон'юнкції, у поєднанні двох логік: логіки ефемерного та логіки естетичної уяви» [4, с. 33]. Синтез цих двох логік «формально визначає механізм моди». Під час опису взаємодії моди й театру використовує такі словосполучення: «логіка театральності», «логіка видовищності», що підкреслює її систематичний процес. Ж. Липовецький підкреслює, що за допомогою цієї властивості можна відрізнити моду від «натяку» на неї, у якому відсутня система: «Різноманітні декоративні надмірності залишалися у вузьких межах побутової логіки, і тому їх не можна порівнювати з нескінченно повторюваними шаленостями, театром дії» [4, с. 33–34]. Для розгляду цього питання Ж. Липовецький звертається до аналізу костюмів стародавніх римлян, яскравість яких не є виявом сучасної моди з її «постійними надмірностями й ексцентричністю» [4, с. 34]. На його думку, одяг у стародавньому світі, незважаючи на його прикраси, підпорядковується традиціям, а «гра уяви» набувала вторинності. У сучасній моді, навпаки, простежується зміна: «Штучне не додається до чогось цілісного, уже давно створеного та законого зовні, але визначає повністю всі форми одягу, як вторинні деталі, так і основні властивості» [4, с. 34]. Цей процес відображається в зовнішньому образі індивідуумів, який «радикально змінився та «перекинувся» у театральність, у спокусу, у привабливість, поставши феєричним видовищем» [4, с. 34]. Сенс «перекидання» пов'язаний із наділення одягу не лише функціональністю, а й естетичністю.

Саме «логіка театральності» формує моду як «систему, невіддільну від надмірності, надмірності, перебільшення і крайнощів» [4, с. 36]. В одязі театральність презентується у формі «крайнощів» і «перебільшень». Під крайнощами розуміється створення нових або трансформація вже наявних форм, за допомогою наділення їх властивостями нетрадиційного для носіння одягу, що суперечать чинним суспільним нормам або заперечують первинну форму. «Перебільшення» наділяють одяг елементами неробства, що виводить його за межі повсякденності. Історія ХХ ст. рясніє прикладами «крайнощів» і «перебільшень» в моді й одязі: паперове плаття (1968), сукня з металевих дисків (1966), сукня міні-крини тощо. На думку Ж. Липовецького, домінування системи моди в соціумі актуалізує естетичне, яке є першоосновою формування зовнішнього образу індивіда.

У просторі моди театральність не може існувати без соціального підґрунтя або прогнозування. Ж. Бодріяр зазначає важливу властивість моди, вона «прагне до соціальності театральної й сама собою милується» [2, с. 181]. Для нашого дослідження необхідно зупинитися на репрезентації театральності в моді, яка наявна не лише в одязі, а й у створенні видовищного показу модних колекцій. Сучасні форми презентації одягу різноманітні, від класичного дефіле до театралізованих вистав. Традиційний показ модної колекції, під яким мається на увазі презентація нових тенденцій в одязі, її кольорів, форм, матеріалів у формі стандартного виходу моделей, є технічним засобом, що не виражає змістовності як самого одягу, так і концепції дизайнера. Наявність декорацій, спеціальних елементів, що впливають на уяву глядача, стають не просто елементом маніпуляції, а допомогою під час сприйняття самої колекції.

У сучасних умовах модний показ ґрунтується на отриманні прибутку та збільшенні продажів, що неможливо без

естетичного підґрунтя. Західні дослідники простежили еволюцію модних показів, проведених у форматі шоу. Авторки визначають модний показ як «презентацію нової колекції одягу на рухомих тілах для аудиторії» [10]. Вони доходять висновку, що показ є ретранслятором одягу. Структура показу ділиться на передній і зовнішній, тобто дії, які презентуються на сцені, й ті, що залишаються поза аудиторією (існує різниця між «показати» і «показано»). Саме презентація одягу у форматі вистави дає змогу розкрити межі взаємодії театрального та соціального, репрезентацію естетичних ідей дизайнера в декораціях, діях моделей та інших елементах показу.

Першим модельєром, який запропонував новий формат презентації у формі вистави, був Поль Пуаре. Більшість дослідників історії моди як прилад посилаються на його показ «Тисяча друга ніч» у 1911 р. Особливістю цього показу є не створення декорацій та одягу в одній темі, а конструювання простору відповідно до заданої теми. Таким простором став будинок і сад дизайнера, усі гості повинні були прийти в перських костюмах (інших не пропускали). Необхідно зазначити, що єдність зовнішнього вигляду відвідувачів і оформлення кімнат створює цілісність цього простору. Учасники костюмованого балу поетапно відвідували кімнати, обставлені атрибутами, характерними для перського стилю: фонтани, дзеркала, пісок на підлозі, килими, подушки тощо. Сам Поль Пуаре так описує свої враження від вистави: «Я насолоджувався, граючи на емоціях гостей, немов на клавішах» [6]. У цьому випадку емоційно сприймається не одяг, а контекст його носіння, умови, у яких він актуальний, що є переходом («перекиданням», за Ж. Липовецьким) від театральної до соціальної.

На думку Е. Холландер, «у постановках, що мають скоріше не драматичний, а ритуальний і символічний характер, начебто масок або театралізованих маніфестацій, головні дійові особи, незалежно від того, говорять вони або співають, повинні бути одягнені в належні, семантично насичені убрання, оскільки сама театралізоване середовище орієнтоване насамперед на візуальне сприйняття, а тема за своєю сутністю далека від реальності» [8, с. 273]. Зазначена «семантична насиченість» одягу розкривається за допомогою сценічної дії, яка може бути міфічною, нереалістичною й, навпаки, відображати актуальні проблеми сучасності.

Театральність є властивістю моди і театру, що поєднує їх. Сенс театральності полягає у «використанні особливих виразних засобів для додання їм особливої естетики» [1, с. 62]. О. Бакеркіна стверджує, що «сучасне дефіле в чомусь нагадує театральну виставу, але в украї спрощеному варіанті в частині духовної завантаженості й ускладненою в частині зовнішньої візуалізації» [1, с. 94]. При цьому, на думку автора, «у дії відсутні завдання зачепити струни людської душі або викликати сильні переживання» [1, с. 94] (на нашу думку, дане твердження є умовним). У цьому випадку естетика та відчуття поступаються економічним вимогам і сприймають одяг виключно як товар.

О. Бакеркіна визначає показ мод як ««тимчасові світи» всередині звичайного часу, створені для виконання замкнутої в собі дії», що являє собою психологічну особливість людини дотримуватися традиції» [1, с. 30]. Автор стверджує, що мода здатна копіювати правила проведення церковних обрядів, що простежується в техніках впливу на суспільство та просуванні своєї ідеї. Мода організує свій «обрядовий простір» аналогічно простору літургії в церкві: задник подіуму з ім'ям дизайнера, як правило, із трьома виходами (іконостас), «діалог» дизайнера (священника) із паствою за допомогою моделей (хору), наявність музичної складової для посилення емоційного впливу у визначенні священного дійства в межах подіуму. Усе «промовлене» з подіуму сприймається як заповідь, проходження якої гарантує отримання «райської насолоди» та наближення до рангу «обраних» [1, с. 30]. Як нам видається, це порівняння є досить умовним. З одного боку, компаративістський аналіз різноманітних соціальних інститутів і процесів спрямований на виявлення суперечностей і тотожностей (подібностей). З іншого

боку, сучасна мода досить демократична, і її «обрядовий простір» не є догмою, порушення якої карається. Навпаки, цей простір пропонує варіативність, символічність початкових ідей, що простежується в їх копіюванні. Індівід постає «обраним» у плані побудови власного образу – «іміджу», але все це темпоральне й вимагає певних знань, щоб не стати «жертвою моди». Саме тому ця структура модного простору за образом церковної літургії не відповідає сучасним соціальним процесам. Імідж є гнучким, він спирається на деякі норми та закони, але в його центрі індивід і його особливості.

Тотожність театру, сцени та показу одягу розглядають Р. Салахов і К. Кузьміна. Авторки звертаються до аналізу варіантів презентації колекції на подіумі дизайнерами, зупиняються на зіставленні елементів театрального спектаклю й показу мод [7]. На їхню думку, подіум тотожний театральної сцені, що складається із закулісся, «лаштунків, що складаються із трьох панелей (задник), і безпосередньо сама сцена, по якій проходять моделі, – мова подіуму» [7]. На думку авторів, «театральні засоби виразності допомагають дизайнеру створити повний образ його колекції» та вплинути на глядачів. Цей метод модного показу також свідчить про імідж самого дизайнера як творчої особистості, який використовує «всі можливі засоби для успішної реалізації свого продукту». Це твердження авторів можна оскаржити, оскільки наявне різноманіття суб'єктів модної комунікації, які беруть участь у перегляді показу колекції за власними мотивами.

Український бренд Domanoff звертається до спектаклю для презентації своєї колекції сезону весна-літо 2016 «Elastic». Філософський сенс колекції ґрунтується на двох положеннях: кольору та смислому змісті категорії «еластик». Згідно з етнографічним дослідженням, жовтий колір символізує сонце й золото, саме тому в одязі він був притаманний вищим верствам населення. Жовтий колір підкреслює нові тенденції в розвитку бренду Domanoff: монохромні кольори тканин були замінені на чотири основних (бежевий, синій, жовтий, білий). При цьому домінуючим і основним постав жовтий колір (яскравість ніколи не була притаманна концепції світогляду бренду). Матеріальна структура й колірна гамма тканини є моментом переходу, що наділяє одяг естетичним фактором: нетрадиційна для пошиття одягу гума з її невизначеними формами поєднується з класичними шерстю й шовком.

Етимологія слова «еластик» походить від грецького слова «elastos», що позначає гнучкий, тягучий. Цим терміном визначають нитку, яка відрізняється пружністю, стійкою формою, теплозахисними властивостями, здатністю вбирати вологу тощо. Саме багатофункціональність цієї нитки відображена й у смислому змісті самої колекції, що продемонструвала різні ситуації соціальної дійсності. Людські вади сучасного світу стали головною етичною лінією, яка розкрила естетику нововведень в одязі. Кожна людина приймає власне рішення стосовно прийняття або еластичності власних пороків та їхніх виявів у діях інших індивідів.

У показі представлено всього сім комплектів одягу, за традицією бренду в презентації одягу акцентується увага на екзистенції, бутті індивіда. Увесь показ поділений на п'ять сцен, одяг виступає як елемент декору тільки в двох сюжетах. У цьому випадку головним є різноманіття функціонального значення самого одягу і його здатність поєднувати суперечливі елементи. Кожна сцена триває приблизно одну хвилину, що дає змогу не тільки розглянути одяг, а й осягнути її філософський зміст. Часу також притаманна гнучкістю, саме тому тривалість кожної сцени збільшується до закінчення спектаклю. У першій сцені чоловік намагається одягнути жіночу сукню, що демонструє прагнення пережити емоції дівчини (не тілесно). Одяг властиві ці емоції, труднощі, що виникають під час одягання плаття, свідчать про вибір героя. У другій сцені дві дівчини за допомогою рухів підкреслюють їхній одностатевий зв'язок. Нашарування одягу (удягання плаща) і танець уособлюють занурення відносинами, що підкреслює їхню еластичність.

Третя сцена зображує залежності індивіда від інформаційних технологій, іміджевих аспектів та моди. Модель приймає різні пози для вдалого селфі, її емоції вторинні щодо залежності від вигляду віртуального образу, вона «жертва» мережі. Тема свободи як аксіологічної категорії розкривається в четвертій сцені. Дівчина прив'язана стрічками жовтого кольору до стільця, вона зриває кайдани й починає рухатися. На підлозі розкладено фотографії молодого чоловіка, від якого вона залежить. Вона звільняється, але згадує минуле та вибирає бути в підпорядкуванні. У п'ятій сцені показана історія дівчини, котра прагне змінити своє життя, її рух є елементом переходу в нове життя. Однією з дійових осіб спектаклю є модель, яка спостерігає за всіма сценами. Вона уособлює час, його швидкоплинність і можливість вибору. На останніх хвиликах спектаклю всі сцени зливаються в єдину драматургічну картину, відбувається вплив на аудиторію чергуванням чорного та білого кольорів. У всіх сценах головним є рух моделей, які затямують яскравість жовтого одягу. Актуальні соціальні питання сучасного буття індивіда постають яскравішими за новий одяг.

Колекція присвячено тому, «що ми можемо не сприймати в цьому світі, але воно все одно відбувається навколо». Дизайнери пригнали «передати рух, обмежений нехай і еластичними, але все ж кайданами. Гнучкість як новий вид сміливості й тягучість як складний рух уперед» [9]. Гасло колекції надає певні можливості задля філософського прочитання: гнучкість буття, посвякденного життя, тягучість пороків, що утворює позначене Ж. Липовецьким поєднання соціальних «крайнощів» і театральних «перебільшень». У цьому випадку виникає питання про умовність цих «крайнощів» і «перебільшень», які в буденному житті здатні змінюватися місцями (коли відбувається «перекидання»). Так, залежність від самозамилування у формі постійного фотографування (селфі) є не перебільшенням, а крайністю соціальних залежностей. Еластик інтегрує в собі гнучкість одягу з його естетичністю з тягучістю соціальних залежностей. У цьому показі мод відбулась певна трансформація: ексцентричність театральності була замінена актуальними реаліями сьогодення; традиційна боротьба з пороками замінюється їх прийняттям або співіснуванням з ними в одному просторі, тобто еластичністю, тягучістю.

Соціальна театральність у просторі моди демонструє варіативність сприйняття реальності. Можна виокремити два рівня її репрезентації: у формі одягу та на модному показі як виставі. У першому випадку відбувається поєднання ефемерного й естетичного, що синтезує перебільшення та крайнощі, створює простір моди, вихід його за межі буденності. Запропоноване Ж. Липовецьким поняття «перекидання» допомагає розкрити єдність протилежних категорій і рівнів існування, змінити їх місцями. На другому рівні відбувається презентація одягу, який не обов'язково є ексцентричним, театральним, сценічним. У цьому випадку відбувається штучне конструювання простору в модному показі за допомогою театального (або навпаки). Особливістю модного показу є синтез театального й естетичного, інсценування соціальної дійсності, її одночасне прогнозування. Театральність є елементом, який трансформує традиційне соціальне, робить його перебільшеним, розширює простір моди. Подальший розгляд соціальної театралізації в просторі моди дасть змогу надати нові теоретичні орієнтири наукового дискурсу дослідження феномена моди.

Література

1. Бакеркина О.А. Мода и театр: грани взаимодействия : [монография] / О.А. Бакеркина. – Екатеринбург : Изд-во Рос. гос. проф.-пед. ун-та, 2012. – 133 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр ; пер. с фр. С.Н. Зенкин. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
3. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман ; пер. с англ. А.Д. Ковалева. – М. : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 304 с.

4. Липовецкий Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе / Ж. Липовецкий ; пер. с фр. Ю. Розенберг. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 336 с.

5. Лотман Ю.М. Театр и театральность в строе культуры начала XIX века / Ю.М. Лотман // Избранные статьи : в 3 т. – Таллин : Александра, 1992. – Т. 1. – 1992. – С. 269–286.

6. Пуаре П. Одевая эпоху / П. Пуаре ; пер. с фр. Н.Ф. Кулиш. – М. : Этерна, 2011. – 416 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://iknigi.net/avtor-pol-puare/85482-odevaya-epochu-pol-puare/read/page-10.html>.

7. Салахов Р.Ф. Роль сценической среды в раскрытии образов коллекции костюмов / Р.Ф. Салахов, К.П. Кузьмина // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 2. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.science-education.ru/116-12739>.

8. Холландер Э. Взгляд сквозь одежду / Э. Холландер ; пер. с англ. В. Михайлина. – М. : Новое литературное обозрение, 2015. – 517 с.

9. Fantastic Elastic: спектакль-презентация коллекции Domanoff весна-лето 2016 // L'Officiel Ukraine [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://officiel-online.com/rauty/sobytiya/fantastic-elastic-spektakl-prezentatsiya-kollektsii-domanoff-vesna-let-2016/>.

10. The Fashion Show as an Art Form [Virtual Resource] / [L. Skov, E. Skjold, B. Moeran, F. Larsen and Fabian F. Csaba] // Creative Encounters. – October. – 2009. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL : <http://openarchive.cbs.dk/bitstream/handle/10398/7943/Creative%20Encounters%20Working%20Papers%2032.pdf?sequence=1>.

Анотація

Скалацька О. В. Соціальна театральність у просторі моди: філософський аналіз. – Стаття.

У статті розглядаються філософські аспекти театральності в просторі моди. Автор звертається до аналізу театральності в теоретичних побудовах Ж. Бодрийяра, Е. Холландера, Ж. Липовецького та акцентує увагу на розкритті понять: «перекидання», «логіка театральності», «логіка видовищності», «перебільшення», «крайнощі». Простежується репрезентація цих понять у презентаціях сезонних колекцій дизайнерів. Аналізується сезонний показ весна-літо 2016 «Elastic» українського бренду Domanoff. Автор доходить висновку, що особливістю модного показу є синтез театального й естетичного, інсценування соціальної дійсності, її одночасне прогнозування. Обґрунтовано, що театральність здатна перетворювати традиційні соціальні уявлення, розширювати можливості простору моди. Філософський аналіз модного показу дає змогу розробити нові грані та перспективи розгляду моди.

Ключові слова: соціальна театральність, модний показ, мода, одяг, інсценування.

Аннотация

Скалацька Е. В. Социальная театральность в пространстве моды: философский анализ. – Статья.

В статье рассматриваются философские аспекты театральности в пространстве моды. Автор обращается к анализу театральности в теоретических построениях Ж. Бодрийяра, Э. Холландера, Ж. Липовецкого и акцентирует внимание на раскрытии понятий: «опрокидывание», «логіка театральности», «логіка зрелищности», «преувеличение», «крайности». Прослеживается репрезентация данных понятий в презентациях сезонных коллекций дизайнеров. Анализируется сезонный показ весна-лето 2016 «Elastic» украинского бренда Domanoff. Автор приходит к выводу, что особенностью модного показа является синтез театального и эстетического, инсценировка социальной действительности и ее одновременное прогнозирование. Обосновано, что театральность способна превращать традиционное социальное представление, расширять возможности пространства моды. Философский анализ модного показа позволяет разработать новые грани и перспективы рассмотрения моды.

Ключевые слова: социальная театральность, модный показ, мода, одежда, инсценировка.

Summary

Skalatskaya E. V. Social theatricality in space of fashion: philosophical analysis. – Article.

Philosophical aspects of theatricality in the space of fashion are reviewed in the article. The author refers to the analysis of theatricality in theoretical constructions of Jean Baudrillard, E. Hollander, J. Lypovetskiy and focuses on the revealing of the concepts “tipping”, “theatricality logic”, “logic of entertainment”, “exaggeration”, “extreme”. The author analyzes the representation of these concepts in the presentations of seasonal

collections of designers. The seasonal show of spring-summer 2016 “Elastic” of Ukrainian brand Domanoff is analyzed. The author concludes that the feature of fashion show is the synthesis of theatrical and aesthetic, staging of social reality and its simultaneous prediction. It is proved that theatricality is able to transform the traditional social views, to empower the space of fashion. Philosophical analysis of fashion show allows developing the new facets and perspectives of consideration of fashion.

Key words: social theatricality, fashion show, fashion, clothing, staging.

УДК 130.2

Б. В. Сковронський
старший викладач кафедри дизайну і реклами
Інституту філософської освіти і науки
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

КОМУНІКАЦІЯ Й АВТОКОМУНІКАЦІЯ ЯК ЧИННИКИ СЕМІОЗУ ХУДОЖНЬОГО ТЕСТУ

На межі тисячоліть радикально змінилися культурні виміри людського буття. Зокрема, комунікативні ознаки взаємодії людини і світу, людини та іншої людини, людини й універсуму в просторі медіакультури набувають нових антропологічних ознак. Величезну роль в цьому разі відіграє сучасне мистецтво, зокрема музика, весь комплекс медіакультури, зображувальної культури, культури, яка пов'язана з новітніми мистецтвами, такими як дизайн, реклама, мода. Ідеться про те, що весь комплекс проблем, який описується в межах антропологічного, семіологічного, а також візуального поворотів, потребує свого особливого дослідження, яке характеризує семіотичний простір, тобто простір знаково-комунікативний як простір гармонізації сучасних глобальних проблем.

Однією з проблем, які актуалізуються у вищезазначеному контексті, є проблема впливу на свідомість людини, що має два аспекти – комунікативний, який полягає у трансляції змісту у свідомість, й автокомунікативний, що лежить у площині формування свідомості як такої. Цю проблему можна охарактеризувати як традиційну для мистецтва, для якого не лише центральним моментом, а і якісним показником завжди був саме феномен навіювання певних емоцій, психофізичних станів, «заражування» певними світоглядними установками тощо, завдяки чому мистецтво завжди вважалося одним із різновидів ідеологічної зброї. Семіотика ХХ ст., без сумніву, здійснила методологічний переворот у гуманітарних (і не лише) науках, але, розглядаючи сигніфікацію в мистецтві виключно як феномен трансляції змісту, так і не спромоглася пояснити незмістову, сугестивну сутність твору мистецтва як знаку. З огляду на указане в статті здійснюється спроба відійти від усталених методологічних стереотипів, що склалися в семіотиці, і побачити художній твір як зв'язкову ланку між змістом і свідомістю, але не в окремо взятій якості змістової структури, а з погляду формування свідомості, що сприймає та інтерпретує зміст. Матеріалом для дослідження послугував твір живопису.

Дослідженню семіозу художнього тексту присвячені роботи таких учених, як Р. Якобсон, У. Еко, Р. Барт, Ж. Дерріда, М. Мамардашвілі, О. П'ятигорський, Ю. Лотман уперше звернув увагу на проблему автокомунікації, а С. Раппопорт указав на сугестивну функцію семіозу в мистецтві. Проте проблема взаємодії двох типів комунікації в семіозі художнього твору залишається значною мірою не вирішеною.

Метою статті є виявлення чинників комунікації та автокомунікації в семіозі художнього тексту. Завдання статті – з'ясувати характер взаємодії двох зазначених типів комунікації в художньому тексті.

Текст, завизначенням Ю. Лотмана, є «відділене, замкнуте в собі семіотичне утворення, яке має цілісне, нерозчленоване значення та нерозчленовану функцію» [5, с. 62]. Ю. Лотман убачає специфіку тексту в тому, що він має двояку спрямованість: на зміст (як знак, що презентує зміст позначуваного), і на свідомість (як чинник усвідомлення презентованого змісту). Дві вказані інтенції тексту, на думку вченого, утворюють комунікативні канали, один із яких функціонує як інформативний (за принципом «Я – Інший»), а інший – як когнітивний (за принципом «Я – Я»). «Якщо комунікативна система «Я – Інший» забезпечує лише передачу певного константного обсягу інформації, – пише Ю. Лотман, – то в каналі «Я – Я» відбувається її якісна трансформація, яка призводить до зміни самого цього «Я» [5, с. 26].

У теорії хаосу існує гіпотеза, згідно з якою протікання непередбачуваних процесів (а саме таким процесом є артикуляція змісту в художньому тексті) уподібнюється розкитуванню маятника між двома крайніми положеннями, які є взаємовиключними, але в момент, коли маятник уходить у зону рівноваги, процес виглядає як передбачуваний [2]. Відповідно до цієї гіпотези, артикуляцію змісту у візуальному повідомленні можна порівняти із коливанням маятника, який розхитується між комунікативними системами «Я – Інший» та «Я – Я». Настання моменту рівноваги нейтралізує не самі протилежності (вони залишаються протиставленими), а їхнє протистояння – дві крайні позиції заміщуються третьою, яка є принципово відмінною від них. Текст залишається при цьому незмінним, зміна відбувається зі свідомістю, яка артикулює зміст: зображений предмет, за словами теоретика формальної школи В. Шкловського, стає неважливим, важливим стає його бачення [8, с. 13]. «Бачення» в цьому випадку можна охарактеризувати як певну форму організації свідомості, яка утворюється за допомогою маніпуляцій (приймів, реалізованих у структурі тексту), здійснюваних у процесі артикуляції змісту. Зі сказаного стає зрозуміло, що проблему семіозу художнього тексту необхідно розглядати в площині свідомості як сфери безпосереднього означування тексту.

Сфера свідомості, згідно з М. Мамардашвілі та О. П'ятигорським, – це «ситуація, у якій прагматично знаходяться свідомості або, точніше, можуть знаходитися» [6, с. 57], тобто це певний нульовий ступінь змісту або (що те саме) певне середовище його потенційного виникнення. Свідомість автори принципово відрізняють від змісту, розглядаючи її як незмістове явище. Зміст щодо сфери свідомості – це в буквальному сенсі слова «вміст», тобто те, що вміщується, або те, чим наповнюється згадане середовище. У цьому стосунку згадані автори розрізняють поняття: «стан свідомості» і «структура свідомості». Виходячи з цих міркувань, М. Мамардашвілі та О. П'ятигорський визначають поняття свідомості так: «Свідомість є такий текст, який виникає актом читання цього тексту» [6, с. 77], при тому що «текст – це певна тривалість змісту, орієнтована на певний стан свідомості» [6, с. 67]. Ключовими у двох наведених визначеннях є такі моменти: по-перше, свідомість є текст, а тим самим певного роду структура; по-друге, ця структура виникає в акті читання, тобто формується під час сприйняття; по-третє, текст є зміст, а отже, свідомість є структура, що формується під впливом змісту; по-четверте, текст є тривалість змісту, а отже, їй повинна відповідати тривалість впливу на свідомість під час сприйняття; по-п'яте, якщо тривалість змісту орієнтована на стан свідомості, то тривалість сприйняття визначає цей стан.

Отже, у першому наближенні, можна сказати, що М. Мамардашвілі та О. П'ятигорський убачають у понятті структури свідомості кількісний, а в понятті стану свідомості – якісний аспект організації свідомості. Проте більш важливим для нашого міркування є те, що автори проводять паралель між текстом і свідомістю, з одного боку, і тривалістю сприйняття й станом свідомості – з іншого. «У принципі можна було би сказати, – пишуть автори – що текст як зміст є «дечим, що читається свідомістю». Читання тексту і є в певному значенні станом свідомості. Але саме тому, що ми вводимо поняття «стан свідомості» як конкретизацію, що належить до чогось незмістового, ми тим самим маємо на увазі деяку зовсім особливу якість тексту. У цьому сенсі станом свідомості є *таке читання*

(тут і далі курсив наш – Б. В.) тексту свідомості або, точніше, читання *такого тексту* свідомості, який виникає в акті самого читання. ... Сам стан свідомості є така якість (або властивість) тексту, яка виникає, існує в акті самого читання тексту. *Текст складається самим читанням тексту*, і ця якість або властивість тексту або такий текст є фактичний стан свідомості, є кінцевий, миттєвий зв'язок, замикання усвідомлюючого з усвідомлюваним або певної ситуації «усвідомлюючого – усвідомлюваного». І те, що з'являється в акті усвідомлення чогось, і є стан свідомості» [6, с. 65, 66]. Із зазначеного стає зрозуміло, що стан свідомості виникає під час читання тексту як змісту, але сам цей стан є не змістом, а якістю, що характеризує усвідомлення тексту. Автори додають: «Ми саму інтерпретацію свідомості трактуємо переважно як автокомунікацію; «стан свідомості» передбачає можливість інтерпретації свідомості психіки як самої себе» [6, с. 67]. Отже, мова йде про усвідомлення свідомістю самої себе в певній якості, яка і є тим станом, якого набуває остання.

Текст у цьому стосунку розглядається як комунікат, який свідомість передає сама собі: текст функціонує як повідомлення, презентований ним зміст впливає на свідомість, формує її, тобто сфера свідомості наповнюється змістом, але по мірі наповнення змістом починає відбуватися зворотній процес – усвідомлення свідомістю самої себе як тексту як певної структури змісту. Такий «вторинний» текст і є тим «текстом свідомості», який, за словами авторів, «складається самим читанням тексту». Саме це й дає право стверджувати, що відбувається формування певного стану свідомості, який є якісним станом, оскільки характеризується не кількістю сприйнятого змісту, а усвідомленням останнього. Із цим пов'язана принципова відмінність змісту і свідомості, яка, на думку авторів, полягає в тому, що зміст комунікується, тобто передається як повідомлення від адресанта до адресата, а свідомість – не комунікується, а виникає. «Свідомість повинна постійно виникати», – пишуть автори [6, с. 67].

Про такі паралельні моменти сприйняття, які М. Мамардашвілі й О. П'ятигорський знаходять у читанні тексту, говорить Л. Віготський, коли протиставляє фабулу як подію, узяті із життя, і сюжет твору як перестановку послідовності викладу цієї події [1]. Текстом у цьому разі є зміст фабули, орієнтований на дійсність, тоді як те, що вчений називає формою або сюжетом, – є той самий зміст (і той самий текст), але орієнтований на створення певного стану свідомості. Саме з метою впливу на свідомість порядок подій, які становлять зміст фабули, «перекроюється»: прийом автора полягає саме в тому, щоб навмисно зорієнтувати свідомість на зміну сприйняття змісту, змінити ставлення до нього, при тому, що сам зміст за своєю сутністю залишається незмінним, як це переконливо показує вчений в аналізі новели І. Буніна «Легке дихання». Дія літературного твору, за словами Л. Віготського, відбувається одночасно в двох планах, тобто в плані фабули (змісту) й у плані сюжету (форми), але форма, в кінцевому підсумку, долає зміст. Проте як розуміти це «подолання» змісту, якщо останній залишається незмінним? Адекватну відповідь на це питання можна побачити лише в контексті міркування М. Мамардашвілі й О. П'ятигорського. Очевидно, що зміна відбувається зі свідомістю, яка переосмислює зміст у новій якості, тобто форма не «долає» зміст, а організує свідомість. У такому переосмисленні й полягає той ефект катарсису, про який говорить психолог: усі намагання автора подолати матеріал зводяться до того, щоб перетворити зміст у стан свідомості.

Принципова різниця між змістом і свідомістю, на яку вказують М. Мамардашвілі й О. П'ятигорський і яка полягає в тому, що зміст *комунікується*, а свідомість *виникає*, має з огляду на зазначене ключове значення для мистецтва. Мистецтво використовує комунікацію, тобто трансляцію змісту з однієї свідомості в іншу, лише як привід для автокомунікації. Саме таким є принцип візуальних мистецтв: вони створюють стани свідомості, ви-

користовуючи для цього зміст (у візуальному вигляді) як свого роду рушійну силу, енергію. П. Сезанн не може показати своє бачення гори Сен-Віктуар інакше як через посередництво презентації «виду» цієї гори. Художник повинен зобразити вигляд реальної речі, тобто створити візуальне повідомлення – зображення, яке комунікує зміст через презентацію певного «виду», але він робить це не для того щоб презентувати зміст (точніше, не в цьому його мета), а для того щоб через презентацію організувати свідомість так, щоб вона побачила в зображенні дещо таке, що неможливо зобразити, а можливо лише відчувити й пережити – враження, настрої. Про це чи не найкрасномовніше свідчать не лише твори, а й сама назва стилю «імпресіонізм», проте на враження так чи інакше орієнтований кожний стиль живопису. Враження неможливо комунікувати, воно може лише виникати тоді, коли свідомість переходить у «режим» автокомунікації, тобто коли відбувається феноменологічна редукція змісту й повідомлення, за Ю. Лотманом, починає функціонувати як асемантична структура. Саме для цього художник створює прийоми, які, за словами В. Шкловського, покликані «утруднити форму та збільшити зусилля і тривалість сприйняття», тобто унеможливити «нормальну» комунікацію змісту [8, с. 13]. Двома планами твору, про які говорить Л. Віготський, з огляду на зазначене є насправді не форма і зміст, а комунікація й автокомунікація, як про це говорить Ю. Лотман. Зміст при цьому виконує функцію спонукальної сили, а прийом – функцію засобу спонуки.

При цьому варто підкреслити, що посередником у випадку як комунікації, так і автокомунікації залишається знак, і якщо об'єктом комунікації є зміст, який транслюється у свідомість, то знак виступає в якості змістового епіцентру – носія змісту, а відповідно, якщо об'єктом автокомунікації є свідомість, яка організується під впливом змісту, то знак варто розглядати як епіцентр такого впливу. Про знак візуального повідомлення з огляду на зазначене необхідно говорити як про сугестивний знак. Функцією такого знаку є не просто інформування про певне предметне значення, а вплив на свідомість і навіювання їй певного ставлення до презентованого змісту. На сугестивну якість знаків у мистецтві вперше вказав С. Раппопорт, який ще в сімдесятих роках ХХ ст. класифікував знаки за властивостями на дві групи – інформативні й сугестивні [7, с. 138–145]. Підхід С. Раппорта в цьому стосунку можна назвати типовим для семіотики ХХ століття: учений розглядає семіоз суто в контексті інтерсуб'єктивної комунікації. Подібний підхід неминує породжує дуалізм змісту (який необхідний організувати) і форми (як організуючого чинника), за якого свідомість виноситься за дужки. Проте в мистецтві, як про це свідчать висновки того ж С. Раппорта, завжди залишається дещо незмістове, і саме це незмістове стає визначальним для розуміння художнього формотворення й семіозу. Отже, для того щоб адекватно пояснити сугестивну функцію художнього тексту, його необхідно розглядати не в контексті дуалізму форми і змісту, а в контексті відношення змісту і свідомості, виходячи з того, що остання, за М. Мамардашвілі й О. П'ятигорським, не комунікується, а виникає як та чи інша структура сприйняття.

Корисними в цьому плані є міркування О. Лосєва, який розглядає художню форму в контексті єдності й взаємодії першообразу та образу. Першообраз постійно стає образом, а образ постійно відсилає до першообразу, тобто відбувається певна циркуляція змісту. Проте важливим при цьому є не стільки сам факт подібної циркуляції, скільки участь у ній свідомості (і якості, якої набуває щодо неї зміст). Так, сам факт сприйняття образу, за О. Лосєвим, передбачає враження змісту, а тим самим його усвідомлення, тоді як першообраз, навпаки, передує будь-якому сприйняттю й вираженню, а тим самим є феноменом певного несвідомого почуття, волі «безсвідомо-першоутворювальної сили». Отже, мова йде, по суті, про одну й ту саму сферу свідомості, але в різних станах – неорганізованому (безсвідомому) та організованому (свідомому), та енергію, яка, переходя-

чи з однієї якості в іншу (у першому випадку – почуття, в другому – логіка), наповнює цю сферу. Циркуляція цієї енергії відбувається так, що «воля, яка сама не знає ні себе, ні своїх цілей, раптом уквірається блиском образів, ніби напружується до форми, ділиться й концентрується, отримує будову та міру» [4, с. 85], але потім, «наштовхуючись на саму себе, на свою змістову визначеність, вертається назад, стискається, конденсується» [4, с. 93]. Зі сказаного зрозуміло, що Л. Лосев бачить свідомість як певним чином концентрований і структурований зміст. При цьому сама структура й концентрація свідомості виникають між двома полюсами – раціональним та ірраціональним, які філософ порівнює зі світлом і його відсутністю – меоном. Взаємодіючи між собою, світло й темрява окреслюють контури предмета, утворюючи його форму. Аналогічним чином взаємодія змісту й меону утворює певні структури свідомості. Можна побачити, що мова йде про певного роду семіоз, тобто процес позначення, де знаком є та чи інша форма осмислення змісту. Так, формою взаємодії змісту й меону, узятую в плані лише змісту як такого, є ноєма – «те, що мислиться» або «корелят предмета у сфері розуміння» [3, с. 636–637, 640]. Разом із тим взаємодія змісту й меону, але взята в плані самої меональності, є ідея – «форма присутності предмета у свідомості» [3, с. 650]. Проте сама свідомість формується на перетині цих протилежностей як форма змістової енергії, що знайшла те чи інше вираження в меоні. Таку форму вираження енергії О. Лосев називає енергеомою. «У меоні, – пише О. Лосев, – предметна сутність повторюється, виражається заново, стає меоном, який носить на собі енергему предметної сутності», а отже, поєднує в собі якості «меону в модусі осмислення» і змісту «в модусі вираження» [3, с. 654]. У цьому аспекті О. Лосев створює висхідну класифікацію енергем, яка відображає ступені оформлення меону: енергема фізична, енергема органічна, енергема чуттєва й енергема мислення або ноєтична.

Звичайно, енергема як така, не є знаком у розумінні Ф. Де Соссюра (як єдність означуваного та означувального) або в розумінні Ч. Пірса й Ч. Морріса (як інтерпретант певного явища чи предмета). Енергема як знак не вказує на предмет чи явище, а відображає модальність свідомості в осмисленні нею змісту, тобто показує, як саме свідомість осмислює той чи інший зміст. Так, фізична енергема, згідно з О. Лосевим, передбачає свідомість на рівні знання зовнішнього предмета без його усвідомлення, тобто це є факт сприйняття як такий. Органічна енергема вже передбачає подразнення, а отже, *екстероцепцію* як сприйняття зовнішніх подразників – світла, кольору, звуку, тобто свідомість на рівні екстенсивного сприйняття змісту. Чуттєва енергема є свідомістю на рівні вражень, почуттів, збуджень – усього того, що вище було названо волею «безсвідомо-першоутворювальної сили», тобто мова йде про *інтероцепцію* як процес екстенсивного формування змісту на безсвідомому рівні. Ноєтична енергема є свідомістю на рівні думки, тобто на рівні самосвідомості як змісту, що перейшов у свідомість, сформувався як свідомість.

Можна побачити, що О. Лосев, починаючи з найпримітивнішого рівня відношень свідомості й змісту, поступово нарощує складність, виходячи на рівень мислення як такого. Проте цей рівень є найзагальнішим, а отже, класифікація енергем може бути добудована та конкретизована, тобто може бути здійснена спроба пошуку інших типів осмислення змісту, у тому числі типів художнього осмислення. У цьому стосунку енергема скоріше відповідає поняттю структури свідомості, у розумінні М. Мамардашвілі та О. П'ятигорського, як «зміст, абстрагований від стану свідомості» [6, с. 67], який «є, з одного боку, фактом свідомості», тобто сформованою свідомістю, «а з іншого боку, відповідає певним станам свідомості» [6, с. 75]. З такого погляду можна говорити, «що свідомість пішла із деякої структури ... і, можливо, ми цю свідомість зафіксуємо потім у деякій іншій структурі» [6, с. 78].

Тобто, мова йде про певну зв'язкову ланку між змістом і свідомістю, певну посередницьку функцію енергеми.

Отже, необхідно говорити про знак як певний конструкт, ознаки якого змінюються відповідно до його комунікативних і автокомунікативних функцій. Так, комунікативна функція репрезентується відношеннями ноєми як змісту, що презентується, та ідеї як прийому, за допомогою якого здійснюється презентація (третім компонентом є сама презентація як інтерпретант). Натомість автокомунікативна функція репрезентується відношеннями ноєми та енергеми, як змісту і структури, якої набуває свідомість, наповнюючись змістом. У реальному процесі семіозу, яким є створення або сприйняття художнього твору, ці конструктивні ознаки можуть мати безліч реалізацій. Головною при цьому залишається якість свідомості, тобто стан, у який занурюється свідомість під час «читання» художнього тексту. Цей стан заслуговує на особливу увагу, оскільки в ньому розкриваються комунікативні реалії художнього семіозу: адже знак, фактично, є композиція – «з'єднання» чуттєвих і поняттєвих, предметних і вербальних ознак, денотату, тобто того, що є засадою інтерпретації, і сигніфікату, тобто того позначника, сліду або письма, згідно з Ж. Дерріда, що виступає як фіксуєчий чинник, який закріплює подію в тексті. Стан свідомості реципієнта твору мистецтва, по суті, є універсумом – проекцією на свою реальність, усіх можливих реальностей або проекцією свого світу на всі можливі світи. Описаний контекст, так чи інакше, має свою феноменологію, тобто виявляє культурно-історичний потенціал у художній формі, яка визначається художнім образом. В останньому полягає перспектива подальшого дослідження цієї проблеми.

Література

1. Выготский Л.С. Психология искусства / Л.С. Выготский. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – 480 с.
2. Глейк Дж. Хаос. Создание новой науки / Дж. Глейк. – СПб. : Амфора, 2001. – 396 с.
3. Лосев А.Ф. Бытие, имя, космос / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Философия имени / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – С. 614–801.
4. Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1995. – С. 5–296.
5. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю.М. Лотман. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
6. Мамардашвили М.К. Символ и сознание / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – М. : Языки русской культуры, 1997. – 217 с.
7. Раппопорт С.Х. От художника к зрителю / С.Х. Раппопорт. – М. : Сов. художник, 1978. – 237 с.
8. Шкловский В. Искусство как прием / В. Шкловский // Шкловский В. О теории прозы / В. Шкловский. – М. : Федерация, 1929. – 266 с.

Анотація

Сковронський Б. В. Комунікація й автокомунікація як чинники семіозу художнього тексту. – Стаття.

У статті розглядається семіоз художнього тексту під кутом зору взаємодії комунікації як екстеріорного чинника впливу змісту на свідомість людини й автокомунікації як внутрішнього чинника організації свідомості. Зокрема, свідомість розглядається як сфера, яка наповнюється змістом під час сприйняття тексту. Текст у цьому аспекті розглядається як комунікат, який свідомість передає сама собі: текст функціонує як повідомлення, презентований ним зміст впливає на свідомість, формує її, тобто сфера свідомості наповнюється змістом, але по мірі її наповнення починається зворотній процес – відбувається усвідомлення свідомістю самої себе як тексту як певної структури змісту. Так виникають поняття енергеми й ноєми, якими характеризується структура свідомості як показник способу сприйняття змісту і стан свідомості як показник якості того змісту, яким наповнюється свідомість.

Ключові слова: текст, свідомість, структура свідомості, стан свідомості.

Аннотация

Сковронский Б. В. Коммуникация и аутокоммуникация как факторы семиозиса художественного текста. – Статья.

В статье рассматривается семиозис художественного текста под углом зрения взаимодействия коммуникации как экстерниорного фактора влияния содержания на сознание человека и аутокоммуникации как фактора организации сознания. В частности, сознание рассматривается как сфера, которая наполняется содержанием во время восприятия текста. Текст в данном отношении рассматривается в качестве коммуниката, который сознание передает само себе: текст функционирует как сообщение, презентуемое им содержание влияет на сознание, формирует его, то есть сфера сознания наполняется содержанием, но по мере ее наполнения начинается обратный процесс – происходит осознание сознанием самого себя в качестве текста как определенной структуры содержания. Таким образом возникают понятия энергема и ноэма, которыми характеризуются структура сознания как показатель способа восприятия содержания и состояние сознания как показатель качества того содержания, которым наполняется сознание.

Ключевые слова: текст, сознание, структура сознания, состояние сознания.

Summary

Skovronskij B. V. Communication and autocommunication as factors of the semiosis of artistic text. – Article.

In the article is considered the semiosis of artistic text from the perspective of interaction the communication as the factor of influence in the consciousness and the autocommunication as a factor in organization of the consciousness. In particular, consciousness is seen as the sphere that is filled with content during perception of the text. The text in this respect is regarded as communication, which consciousness transmits itself: the text functions as a message, presented by him content, affects to the mind, forms him, i.e. the sphere of consciousness is filled with content, but in process of its filling, starts the reverse process – there is an awareness by consciousness of itself as a text as a structure of contents. So are appears the concepts of “energema” and “noema”, which is characterized: the structure of consciousness as an indicator of the perception of the content and state of consciousness as an indicator of content, which is filling the consciousness.

Key words: text, consciousness, structure of consciousness, state of consciousness.

УДК 111 (091)

Л. С. Тарасюк
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри психології та соціальних наук
Академії муніципального управління

ЛОГОС ПРЕОБРАЗОВАВАЕТ ХАОС (В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ)

В статье предлагается по-новому осмыслить и пересмотреть представление о роли хаоса и порядка в науке, а также в личностном пространстве человека. Современные ученые: С. Половинкин, Р. Гранин, Т. Самарина, Н. Автономова и др. – актуализируют тему хаоса и логоса в современной научной картине мира, их значение для научного знания как самоорганизующейся системы. Продолжая тему П. Флоренского – логос против хаоса, невозможно оставить без внимания проблему сознания. Анализируя проблему сознания, нельзя оставить без внимания вопросы о том, что входит в его объем и как оно «работает», функционирует. Опыт сознания являет нам, с одной стороны, естественную целостность и органичность, которую трудно расчленишь на те или иные отдельные элементы, полностью осознаваемые и контролируемые. С другой стороны, наш разум подчас вступает в конфликт с чувствами, воля – с опытом и памятью, при этом без механизмов самоконтроля и самопознания едва ли возможно говорить о подлинном существовании личности. Тем самым опыт сознания может характеризоваться как единство тотальности и как структурированности, стихийности и организованности. В зависимости от выделенных природно-психических, индивидуально-личностных и социокультурных проекций анализа сознания, можно говорить и о его основных структурно-функциональных характеристиках. В совокупности данные проблемы определяют актуальность темы исследования.

Одной из первых концепций структуры и функционирования сознания в культуре XX в. стала предложенная З. Фрейдом модель психики, рассматривающая последнюю в единстве таких составляющих, как «Оно» (id), «Я» (ego) и «Сверх-Я» (superego). Феномен сознания («Я») здесь образуется за счет пересечения импульсов бессознательного («Оно») и нормативных установок культуры и общества («Сверх-Я»). Если для З. Фрейда природное и культурное пересекались лишь в фокусе «Я», становящегося при этом сферой не столько их единства, сколько борьбы, то современная психология делает акцент на «сквозной» функциональной и генетической зависимости всех трех компонентов. Бессознательное представляет собой не просто энергетический комплекс чисто природных инстинктов, но в не меньшей степени детерминировано социальной средой, культурными и языковыми программами. Одновременно на уровне общественного сознания можно говорить о существовании многообразных социально-психологических интенций, репрезентирующих бессознательное. Фрейдовская схема описывает не столько сознание, сколько психику, в рамках которой сознание выступает как небольшой и не самый интересный для З. Фрейда фрагмент. Вместе с тем представляется возможным структурировать также «внутренний» опыт сознания, отличающийся исключительным богатством и многообразием своих проявлений. В качестве первичной конструкции здесь можно говорить о выделении следующих уровней сознания: чувственно-эмоционального, связанного с непосредственным отражением внешней действительности; абстрактно-дискурсивного, предполагающего интеллектуальную обработку чувственных данных в соответствии с заданным культурной традицией логико-понятийным и ценностным каркасом; интуитивно-волевого, акцентирующего нередуцируемый к внешним характеристикам опыт «Я», самосознания.

К особенностям *чувственно-эмоционального уровня* относятся его конкретность и «реактивность» (т. е. он строится преимущественно как обратная реакция на воздействие внешней среды). Соответственно, человеческая чувственность определяется зависимостью не только от внешних обстоятельств, но и от состояния органов чувств и организма в целом, в силу чего чувственный опыт всегда индивидуализирован и многогранен. Выступая как первичный «материал» нашего сознания, чувственность осуществляет себя как глубинная дорефлективная основа нашего мышления, где лишь ее незначительная часть подвергается специальному осознанию и репрезентации в языке.

Абстрактно-дискурсивный уровень, напротив, предполагает всеобщность и социокультурную обусловленность своих элементов. Здесь фиксируются те свойства и характеристики действительности, которые не даны в непосредственном ее восприятии, но являются результатом последующих логических операций. Универсальная всеобщность данного уровня конкретизируется в речи и языке как культурных механизмах хранения и трансляции информации. Данному уровню максимально присущи осознанность и рефлексивность, вместе с тем целый ряд общих знаний в нашем мышлении задан некритично, где, воспринимая что-то на веру, мы не тратим усилий на «изобретение велосипеда», органично интегрируясь в существующий культурный контекст.

Интуитивно-волевой уровень обеспечивает связь чувства и разума в опыте сознания. Соединяя конкретность первого и всеобщность второго, он фактически очерчивает уникальный опыт души, самосознания, «Я», в котором фокусируется своеобразие личности. Несмотря на очевидную значимость идеи «Я» для философского, культурного и личностного поиска, едва ли можно найти более сложный объект анализа. Его специфика соотносится либо с общей интуицией «Я», определяющей собственную целостность в многообразии отражаемых ситуаций; либо с волей как гаранта нашего свободного выбора; либо со смыслом (со-мыслью) как личностной проекцией общих значений, обеспечивающих индивидуальное понимание и интерпретацию культурно-исторических истин и ценностей.

Данная схема может быть конкретизирована относительно когнитивной, аксиологической и регулятивной проекций сознания (см. таблицу 1). Когнитивная проекция описывает механизмы воспроизведения и познания свойств действительности, аксиологическая – конкретизирует иерархию ценностных ориентаций, регулятивная – выявляет связанные с поведением и деятельностью человека стороны сознания. Данные проекции описывают не столько вертикальные, сколько горизонтальные связи человека с миром, отвечая в новом контексте на кантовские вопросы о том, что и как я знаю (когнитивная); как и посредством чего организуется моя деятельность (регулятивная); зачем и во имя чего я существую, познаю, действую (аксиологическая).

Учитывая вышеуказанное, структуру сознания можно представить как определенную систему уровней и проекций, описывающих характер отражения действительности и спектр отношений к ней. Необходимо сказать, что приведенная структура сознания выступает лишь одной из возможных версий интерпретации данной темы. Принимая во внимание несомненное богатство духовного опыта человека, можно говорить о существовании самых разнообразных элементов сознания, не вошедших в данную структуру.

Таблиця 1

Уровні	Проекції		
	Регулятивна	Когнітивна	Аксиологічна
Чувствено-емоціональний	Ощущение, восприятие, представление	Эмоции	Чувства
Интуитивно-волевой	Интуиция	Смыслы	Воля
Абстрактно-дискурсивный	Понятия, суждения, умозаключения	Значения, ценности	Вера

Вместе с тем надо иметь в виду, что в реальном опыте сознания достаточно трудно отграничить чувственное от рационального или волевого. Все уровни и все проекции сознания функционируют как единая целостность, тотальность, таким образом, через упорядоченную структуру может проявлять себя логос. При этом динамика сознания описывается через состояния памяти, внимания и воображения, где в реальном фокусе настоящего (внимания) оказываются собранными как прошлые знания, так и целевое предвосхищение будущего, как чувства, так и разум. *Функциональным ядром сознания выступает мышление*, в котором конкретизируются его познавательные возможности. *Мышление* – это когнитивная деятельность по решению проблем. В отличие от спонтанной активности сознания (поток мыслей, чувств, ассоциаций), мышление целенаправленно (начинается с осознания задачи), а его результаты имеют идеально-всеобщий характер и репрезентированы в языке. В классической философии мышление связывалось с идеей разума, под которым понималась способность к логическому рассуждению. В. Ломоносов ставил неразрывную связь мышления и языка (в частности понятие и слово, суждение и предложение), но не отождествлял их. Ученый говорил о двух логических функциях слов: одни из них выражают логические термины (подлежащее и сказуемое), другие же обозначают связи между мыслями. О значении логики В. Ломоносов говорил, что для познания и правильного поведения необходим природный рассудок, подкрепленный «логикой, которая после грамматики есть первая предводительница ко всем наукам». В частности, о познавательном значении умозаключений он говорил, что посредством них познаются скрытые от нашего непосредственного восприятия процессы природы, а также, благодаря им, открываются причины явлений. Данные оригинальные логические теории нашли себе продолжателей – А. Лубкина, М. Каринского и др. В. Ломоносов вывел аксиому для умозаключений, а именно для выводов от частей к целому: «Что о всех частях рассуждаем, то должно рассуждать и о всем целом». Ученый в качестве термина, служащего для обозначения «суждения», употреблял слово «рассуждение». Суждение он считал сложной идеей, поскольку в нем соединяется большое число представлений. Будучи выражены в словесной или письменной форме, эти рассуждения называются предложениями. В суждении мы мыслим что-либо о чем-нибудь, и потому каждое суждение, согласно В. Ломоносову, состоит из трех частей: из подлежащего (то, о чем мы мыслим), сказуемого (то, что мы мыслим о подлежащем) и связки, соединяющей подлежащее со сказуемым. Таким образом, ученый показывает неразрывную связь мышления и языка, а также значение разума человека, его логических процессов.

Акцент на онтологии индивидуального сознания существенно пересматривает традиционные представления о привилегированном статусе разума. Начиная с К. Юнга, в психологии и философии говорят о двух типах мышления: образно-ассоциативном и рационально-логическом, где генетически первичным и функционально более значимым

оказывается образно-ассоциативное мышление. Согласно К. Юнгу, различия между ними состоят в следующем: если разум экстравертивен, подчинен «внешним» языковым, логическим и причинно-следственным связям, то интровертивный опыт образного мышления представляет собой его подлинную и наиболее органичную среду. Поток свободных ассоциаций всякий раз «перекрывает» искусственную логику разума, а подлинное понимание идеальных смыслов обеспечивается не столько умозаключением, сколько интуицией, обеспечивающей синхронную целостность рационального и чувственного, прошлого и настоящего, внутреннего и внешнего.

Соответственно в фокусе современных исследований сознания особым вниманием пользуются ситуации «снятия» разума: состояния сна, безумия, измененного сознания. Обращение к дорефлексивному опыту сознания одновременно свидетельствует о его неизбежной имманентной «рациональности». Образно-ассоциативный опыт оказывается всегда концептуально нагружен, представляя собой тем самым не столько отказ от разума, сколько его естественное продолжение. Будучи генетически первичным, он, в свою очередь, трансформируется интеллектом и языком, что позволяет «сглаживать» предзаданную асимметрию мышления и воспринимать опыт сознания в его органичной целостности и естественности.

Онтологическая расколотовость бытия на гносеологическом уровне выражается в существовании антиномий и в антиномичности самой истины: «Истина потому и есть истина, что не боится никаких оспариваний; и не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это самоотрицание свое истина сочетает с утверждением. Каждое из противоречащих предложений содержит суждением истины, и потому наличность каждого из них доказуема с одинаковой степенью убедительности – с необходимостью. Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины. Познаваемый мир надтреснут, а познающий разум раздроблен, и устранение этих противоречий фундаментально невозможно, разве что поддаться в своем сознании над тезисами и антитезисами» [7]. П. Флоренский онтологическую причину существования раздробленности возводит к первородному греху, расколовшему и бытие, и человеческий разум. Под действием греховности распалась духовная жизнь, душа потеряла свое единство, мир перестал быть чем-то целым – макрокосмосом. И главная задача человека – восстановить свою раздробленную целостность. Возможно, предпосылкой к этому и является монадология Г. Лейбница, согласно которой все мироздание представляет собой систему иерархически упорядоченных монад (от монад-атомов до монады-Бога) и только из них.

Древние греки выделяли Логос как порядок, причину всего существующего, бытие, а хаос – как беспорядок, ничто. Чистое, упорядоченное мышление, логическое, логос...

«Без святителя нет просветителя, без святости нет просвещения; без просветления нет просвещения. Только святитель является настоящим просветителем, только свет. Истинная просвещенность не что иное, как сияние святости; только святители истинно просвещены. Святость живет и дышит светом, сияет и действует светом. Просвещение как раз означает просветление, ведь происходит от одного церковно-славянского слова: свет. Следовательно, просвещение на самом деле значит просветление, просветление через освящение Духом Святым как Носителем и Творцом святости и света. Освященные и просвещенные Духом Святым, святители суть просветители» [5, с. 147].

Филон Александрийский называет Логос тварно-личным посредником между Богом и миром. «В названиях Логоса Творец, Орудие и Посредник творения и миропомышления, Управитель, Кормчий, Пастырь универса и т. п. Филон олицетворяет, с одной стороны, внутреннюю, в божественном уме пребывающую идею о мире или миро-

творческий план (божественный Логос), а с другой – действующую и осуществляющую в мире божественную идею или космический разум» [3, с. 374]. Ф. Александрийский называет Логос образом и открытием Божества, фотосферой и сиянием Верховного Солнца. Логос соединяет в целое разрозненные части и выводит в план единства. Здесь теология и наука сближаются, понятие «синергетика» выводит на единение разные направления, а также их взаимодействие. Предложенный Г. Хакеном термин «синергетика» акцентирует внимание на согласованности взаимодействия частей при образовании структуры как единого целого.

Важная особенность синергетических систем состоит в том, что ими модно управлять извне, изменяя действующие на системы факторы. Временная эволюция синергетических систем зависит от причин, которые не могут быть предсказаны с абсолютной точностью. Непредсказуемость поведения синергетических систем связана не только с неполнотой информации о состоянии их многочисленных подсистем и неизбежными квантовыми флуктуациями, но и тем, что эволюция некоторых систем очень чувствительна к начальным условиям. Даже небольшое различие в начальных условиях в корне изменяет последующую эволюцию системы («эффект бабочки», от известного рассказа Р. Брэдли). Непредсказуемость эволюции синергетических систем получила название стохастичности. Можно провести интересную аналогию процессов, которые переживает человек. Синергетика переводится как «энергия совместного действия» (от греч. «син» – «со-», «совместно» и «эргос» – «действие»). Синергетика – междисциплинарное направление, которое занимается изучением систем, состоящих из многих подсистем различной природы (электронов, атомов, молекул, клеток, нейронов, механических элементов, органов животных, людей, транспортных средств и т. д.), а также выявлением того, каким образом взаимодействие таких подсистем приводит к возникновению пространственных, временных или пространственно-временных структур в макроскопическом масштабе.

Синергетика являет собою новую обобщающую науку, изучающую основные законы самоорганизации сложных систем. В нее входят такие области, как нелинейная динамика, хаос, фракталы, катастрофы, бифуркации, волны, солитоны, полевые эффекты и т. д. Растущая в наши дни популярность синергетики объясняется тем, что она становится языком междисциплинарного общения. На этом языке могут друг друга понять математики, физики, химики, биологи, психологи и др., несмотря на то что каждый понимает синергетические модели по-своему.

На вопрос: «Что такое синергетика?» можно дать несколько ответов.

Во-первых, буквальный. Речь идет о явлениях, которые возникают от совместного действия нескольких разных факторов, в то время как каждый фактор в отдельности к данному явлению не приводит.

Во-вторых, синергетику часто определяют как науку о самоорганизации. Последнее означает самопроизвольное усложнение формы или в более общем случае структуры системы при медленном и плавном изменении ее параметров (ячейки Бенара). Сейчас же самопроизвольно возникающие образования объединяются под общим названием – «диссипативные структуры» (термин предложен И. Пригожиным).

Можно дать третье определение: синергетика – наука о неожиданных явлениях. Можно сказать, что любое качественное изменение состояния системы (или режима ее работы) производит впечатление неожиданного. При более детальном анализе выясняется, конечно, что ничего «неожиданного» в этом нет. Причиной неожиданных явлений, как правило, оказывается неустойчивость. Анализ, вскрывающий причину неожиданного явления, и составляет предмет *синергетики*. Метод, который используется в синергетике, – это теория динамических систем.

Одна из задач синергетики – выяснение законов построения организации, возникновения упорядоченности. Здесь акцент делается на принципах построения организации, ее возникновении, развитии и самоусложнении. Нужно позаимствовать опыт построения у природы и использовать его в нашей деятельности. Для существующих в природе систем характерна устойчивость относительно внешних воздействий, самообновляемость, возможность к самоусложнению, росту, развитию, согласованность всех составных частей. Для созданных человеком систем характерны резкие ухудшения функционирования даже при сравнительно небольшом изменении внешних воздействий или ошибках в управлении.

В процессе временной эволюции синергетическая система находится в одном состоянии (старое состояние утрачивает устойчивость). При описании перехода из одного состояния в другое не все параметры имеют одинаковое значение, одни параметры состояния (быстропеременные) можно выразить через другие (медленные переменные), которые называются параметрами порядка, в результате чего количество независимых переменных уменьшается. Возможность представления быстрых переменных в виде функций параметров порядка составляет содержание синергетического принципа подчинения. Например, если на местности имеется овраг, то самая низкая точка поверхности земли в окрестности оврага находится на его дне. Поэтому для нахождения данной точки существенны медленные переменные, или параметры порядка, описывающие «осевую» дна оврага, а быстрые переменные, описывающие склоны оврага, могут быть представлены как функции параметров порядка в силу принципа подчинения. Параметр порядка и принцип подчинения принадлежат к числу наиболее фундаментальных понятий синергетики.

Таким образом, функциональным ядром сознания есть мышление, в котором конкретизируются его потенциальные возможности. Человеку необходимо развиваться, раскрывать свои возможности и воплощать их в действительность. Сознание человека проходит эволюцию, опыт сознания может характеризоваться как единство тотальности и как структурированности, стихийности и организованности. Одна из задач синергетики – выяснение законов построения организации, возникновения упорядоченности. Логос преобразовывает хаос: проявление логоса, то есть смысла, порядка, учения, показывает, насколько прослеживается связь целостности сознания человека и синергетических законов и как следствие влияние их на человека и на общество в целом.

Литература

1. Гранин Р.С. Эсхатология в метафизике пространства-времени П.А. Флоренского / Р.С. Гранин // Пространство и Время. – 2015. – № 1–2 (19–20). – С. 114–118.
2. Лосский Н.О. Мир как органическое целое / Н.О. Лосский. – М.: Изд. Г.А. Лемана и С.А. Сахарова, 1917.
3. Муретов М.Д. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова / М.Д. Муретов; вступ. ст. Т.Г. Сидаша. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2012. – 448 с.
4. Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса / С.М. Половинкин. – М.: Знание, 1989.
5. Попович И. Преподобный Иустин (Попович). Философские пропасти / И. Попович; Издательский Совет Русской Православной Церкви. – 2-е изд., испр. – М., 2005. – 288 с.
6. Флоренский П.А. Об одной предпосылке мировоззрения / П.А. Флоренский // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. / П.А. Флоренский. – М.: Мысль, 1994. – Т. 1. – 1994. – С. 70–78.
7. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / П.А. Флоренский. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 640 с.
8. Юнг К.Г. Синхрония / К.Г. Юнг // Синхрония. – М.: Рафл-бук; К.: Ваклер, 2003.

Аннотація

Тарасюк Л. С. Логос преобразовывает хаос (в контексте философской антропологии). – Стаття.

В статье акцентируется внимание на вопросах значения порядка и хаоса в науке, а также в личности каждого из нас, по каким принципам развивается наука и является ли научное знание самоорганизующейся системой. В современной научной картине мира логос и хаос являются фундаментальными взаимодействующими элементами. Синергетика, которая занимается изучением формирования нового посредством взаимодействия хаоса и порядка, направляет к пересмотру наших представлений об однозначности причинно-следственных связей.

Ключевые слова: Логос, хаос, разум, сознание, человек, бытие, общество, учение, наука.

Анотація

Тарасюк Л. С. Логос перетворює хаос (у контексті філософської антропології). – Стаття.

У статті акцентується увага на питаннях значення порядку та хаосу в науці, а також в особистості кожного з нас, за якими принципами розвивається наука та чи є наукове

знання самоорганізуючою системою. У сучасній науковій картині світу логос і хаос є фундаментальними взаємодіючими елементами. Синергетика, яка займається вивченням формування нового засобами взаємодії хаосу й порядку, направляє до перегляду наших уявлень про однозначність причинно-наслідкових зв'язків.

Ключові слова: Логос, хаос, розум, свідомість, людина, буття, суспільство, учення, наука.

Summary

Tarasjuk L. S. Logos transforms chaos (in the context of philosophical anthropology). – Article.

This article draws our attention to the problems of order and chaos meaning in science, as well as in the identity of each of us. It deals as well with the principles of science development and answers the question if scientific knowledge is a self-organizing system. In modern scientific picture of the world logos and chaos are fundamental interacting elements. Synergetics, which studies formation of new things with the help of interaction between chaos and order makes us revise our conceptions of the uniqueness of cause-effect connections.

Key words: logos, chaos, mind, person, existence, society, doctrine, science.

УДК 141.7:316

О. М. Троїцька

кандидат філософських наук, доцент, докторант

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ДІАЛОГІЧНІ УНІВЕРСАЛІЇ У ФІЛОСОФІЇ М. БАХТІНА: ІНТЕРПРЕТАЦІЙНА ЗНАЧУЩІСТЬ КАТЕГОРІЇ «РОЗУМІННЯ» ДЛЯ ОСВІТИ

Постановка проблеми зумовлюється реальним процесом взаємодії повноправних суб'єктів життя, у якому суперечності комунікації свідчать про необхідність обґрунтування теоретичних і практичних механізмів гармонізації та встановлення конструктивних відносин у соціумі. Ця проблема останнім часом набирає актуальності в гуманістиці, а реалізація завдань налагодження співбуття людей висуває низку невирішених теоретичних і практичних питань саме у сфері культурно-освітнього зростання особистості.

Діалогічна форма спілкування суб'єктів освітнього процесу, використання в ньому евристичних методів навчання, діалогізація міжкультурних відносин і раніше були актуалізованими й поширеними на деякі напрями модернізації, гуманітаризації та демократизації освіти. Проте в сучасних умовах переходу від «просвітницької» парадигми навчання й виховання до культурно орієнтованого розвитку людини формування особистості, яка є духовно збагаченою, здатною усвідомлювати смисл власної та іншої культури, варто визнати доцільною й обов'язковою стратегією діалогічної взаємодії.

Розумінню як процедурі осягнення чи творення смислу категоріального статусу надав Ф. Шлейєрмахер, який тлумачив його як процедуру виявлення смислу тексту в процесі його інтерпретації та реконструкції первинного задуму. Спираючись на цю думку, В. Абушенко додає, що розуміння є способом експлікації того, що вже задано раніше, закладено в тексті [1, с. 767]. Основи класичної концепції розуміння, насамперед в есенційному його тлумаченні, сформульовано В. Віндельбантом, Г. Ріккертом та іншими філософами, думки яких потім були відрефлексовані в соціальному знанні М. Вебером і В. Дільтеем та знайшли «екзистенційне» ґрунтовне продовження в діалогічній концепції М. Бахтіна.

Завдяки багатьом відомим ученим діалогічна стратегія з надзвичайно важливої площини, якою є соціальна комунікація, перейшла до культурно-освітнього простору, що не лише збагатило складний і суперечливий процес пізнання світу, а й наповнило діалогом і діалогічними ситуаціями багатогранне життя людини.

Водночас можливості та потенціал діалогу як способу реалізації суб'єктності особистості в пізнанні й діяльності, а також алгоритми руху людини від незнання до розуміння та метафізичного осягнення дійсності достатньо не обґрунтовано в науці. Хоча багато сучасних думок і позицій, що спираються на діалогічні універсалії буття та мають бути засвоєні особистістю, у тій чи іншій формі вже було розглянуто в минулому.

Тому метою статті обрано інтерпретацію, висвітлення та реконструкцію певних концептуально-теоретичних діалогом М. Бахтіна, який у площині літературознавства й філософії презентував аподиктичний сенс феномена «розуміння». У такий спосіб розгорнутий аналіз допоможе сьогодні також у встановленні «діалогічного мосту» з культурними практиками.

У тематизації діалогу, діалогізації, діалогізму й розуміння Іншого, як відомо, М. Бахтіну належить провідне місце, його концептуальні розробки цілком укладаються в парадигму гуманізму. До того ж, на думку багатьох мислителів, його гуманізм був сильно «забарвлений» релігійною тематикою [4; 9].

Аналіз праць М. Бахтіна та науковців, які вивчали його творчість, свідчить, що він представив діалог (насамперед із Богом) як людиномірний діалог, тобто діалог, що розгортається в різних життєвих сенсах (гендерному, етнічному, соціально-віковому, освітньо-культурному тощо). У цих сенсах

діалог спрямовується на співмірність буття людини з усім живим і неживим світом. Насправді саме це є справжнім діалогом, різнобічною взаємодією суб'єктів комунікації (суб'єктів пізнання та суб'єктів діяльності), способом встановлення цілісності буття людини. У такий спосіб діалог із просто бесіди перетворюється на феномен культури, що передбачає становлення й розвиток тілесно-душевної та духовної цілісності людини в осягненні соціоприродного середовища, у налагодженні конструктивних відносин із ним.

Незважаючи на різні види й форми розуміння (розуміння мови знаків), тобто розуміння (засвоєння) певної знакової системи, розуміння твору вже відомою, тобто зрозумілою мовою, різні перехідні ступені, різні суб'єкти мовних стилів (чиновник, купець, учений та інші), на думку М. Бахтіна, не можуть не націлюватися на смислові взаємозв'язки, на тотальний смисл того чи іншого діалогу. Отже, діалог завжди центрується навколо сенсу.

Оцінюючи філософію й гуманітарне мислення в цілому, М. Бахтін стверджує: «Стенограма гуманітарного мислення – це завжди стенограма діалогу особливого виду: складний взаємозв'язок тексту (предмет вивчення й міркування) та створюваного обрамленого контексту (той, хто запитує, той, хто заперечує, тощо)» [3]. У цьому сенсі, погоджуючись із мислителем, варто зазначити, що сучасне гуманітарне пізнання намагається бути діалогічним, і за суттю воно має бути діалогічним (наприклад, як діалог із традицією в герменевтиці та історії, як внутрішній діалог, тобто мислення, міркування). Водночас не можна заперечувати факт існування в різних площинах також монолізму, про який М. Бахтін писав: «Монолістичний художній світ не знає чужої думки, чужої ідеї як предмета зображення. Усе ідеологічне розпадається в такому світі на дві категорії. Одні думки є правильними, значущими думками, які передують авторській свідомості, прагнуть скластись у чисто смислово єдність світогляду; такі думки не зображуються, вони утверджуються; це твердження знаходить своє об'єктивне відображення в особливому акценті, в особливому стані в цілому творі, у власній словесно-стилістичній формі їх висловлення. Утверджена думка лунає завжди інакше, ніж та, що не є утвердженою. Інші думки й ідеї, як неправильні або байдужі автору, не укладаються в його світогляд <...> стають простими елементами характеристики, розумовими жєстами героя або більш постійними його властивостями» [5, с. 50].

Причому мислитель, активно виступаючи проти монолізму, вважав, що філософський стиль мислення сам по собі також не позбавляється монолістичності, якщо він є представленим ідеалізмом або іншим ґрунтом філософського монолізму. Такий філософський напрям, як ідеалізм, робить неможливою змістову взаємодію свідомостей, а тому унеможливує справжній діалог. М. Бахтін стверджував: «Фактично ідеалізм знає лише один вид пізнавальної взаємодії між свідомостями: знаючий та той, хто володіє істиною, навчає того, хто не знає, тобто це є взаємовідносини учителя й учня, відповідно, це лише педагогічний діалог <...>» [5, с. 51–52].

Вагома роль М. Бахтіна як фундатора діалогу й діалогізації полягає в його обґрунтуванні переходу гуманістики до міждисциплінарних і трансдисциплінарних досліджень. Цю думку він висловив задовго до сучасних апологетів постнекласичної раціональності: «Є необхідність називати наш аналіз філософським, насамперед за міркуванням негативного характеру: це ні лінгвістичний, ні філологічний, ні літературознавчий або будь-який інший спеціальний аналіз

(дослідження). Позитивні ж міркування є такими: наше дослідження рухається в пограничних сферах, тобто в межах усіх вказаних дисциплін, на їхніх стиках і перехрестях <...> і взагалі всього гуманітарно-філологічного мислення, у тому числі навіть богословського й філософського мислення в його витках <...> Гуманітарна думка народжується як думка про чужі думки, волевиявлення, маніфестації, вислови, знаки, за якими стоять боги, які проявляють себе (одкровення), або люди (закони владарів, заповіді пращурів, висловлювання без ім'я, загадки тощо)» [3].

Наріжним каменем діалогу, на думку М. Бахтіна, постає проблема розуміння та зустрічі свідомостей, про які він писав: «Свідомість є, якщо є дві свідомості, тому коректніше використовувати замість «науки про дух» термін «науки про духи» (щонайменше дві)» [7, с. 144]. Ще цікавішою є думка філософа про алгоритмізацію діалогічного спілкування, яке значно спрощується, ідентифікується як бесіда двох людей тощо. Мислитель вказує: «Першою сходинкою об'єктивації є презентація себе, що означає зробити себе об'єктом для другої людини та для самої себе («дійсність свідомості»), а побачити й зрозуміти автора твору – побачити й зрозуміти іншу, чужу свідомість та її світ, тобто інший суб'єкт («Du»). У з'ясуванні є лише одна свідомість, один суб'єкт, у розумінні – дві свідомості, два суб'єкти. До об'єкта не може бути діалогічного ставлення, тому з'ясування позбавляється діалогічних моментів (крім формально-риторичного). Розуміння завжди є певною мірою діалогічним» [3].

Отже, критерій глибини розуміння є одним із вищих критеріїв гуманітарного пізнання. Причому незалежно від видів діяльності людина як її суб'єкт постійно здійснює процес нерозривного, неперервного динамічного відтворення єдності з об'єктом, що можна структурувати за процесуальними характеристиками таким чином:

- ціннісно-мотиваційний компонент, на якому починається, ініціюється й спрямовується дія (причому, як слушно зазначає В. Абушенко, «не пізнання (додаємо: діяльність загалом) зумовлює потребу в чомусь, а навпаки, потреба веде до пізнання, оскільки суб'єкту потрібне розуміння» [1, с. 767–769]);

- інформаційно-регулятивний компонент, що містить безліч різноманітних ідеальних програм і моделей дії;

- операціональний компонент, у якому мотиви перетворюються на власні фізичні дії суб'єкта;

- результативний компонент, у якому дії суб'єкта об'єктивуються, набувають певної форми існування;

- згодом з'являється рефлексивно-оцінний компонент, на якому цілі й результати зіставляються, виникає нова ситуація, що викликає новий цикл діяльності.

У всіх цих компонентах діяльності діалогічні зв'язки мають специфічний характер. М. Бахтін зазначає: «Вони не можуть бути зведеними ні до чисто логічних (хоча б і діалектичних), ні до чисто лінгвістичних (композиційно-синтаксичних). Вони можливі лише між цілісними висловлюваннями різних мовних суб'єктів (діалог із собою має другорядний і в більшості випадків штучний характер) <...> вони передбачають мову, проте в системі мови їх немає <...> Тому специфіка діалогічних відносин потребує особливого вивчення» [3].

Грунтовного аналізу в працях М. Бахтіна, зокрема й сакральної тематики, набула проблема внутрішнього діалогу, яка, на нашу думку, найбільше наближається до філософського, метафізичного осмислення. Мовою М. Бахтіна внутрішній діалог відноситься до переднього краю філософії мови та загалом гуманітарного мислення, до тематики з новою постановкою проблеми авторства (особистості, яка творить). Учений вказує: «Висловлювання ніколи не є лише відображенням чогось поза ним, уже існуючим, даним і готовим. Воно завжди створює дещо таке, що раніше не існувало, абсолютно нове й неповторне, причому завжди таке, що належить до цінності (істини, добра, краси тощо). <...> Ставлення до речі (у її «чистій» зовнішності) не може бути діалогічним (тобто не може бути бесідою, суперечкою, погодженням тощо). Ставлення до смислу завжди діалогічне. Власне розуміння вже діалогічне» [3].

Заслугує на увагу думка М. Бахтіна про ставлення в діалозі до чужих висловлювань щодо предмета (адже про нього сперечаються, погоджуються, до нього причетні) і про ставлення власне до того, хто говорить. Мислитель називає це «живою триєдністю»: «Третій момент дотепер зазвичай не враховується <...> тобто не враховується особлива природа ставлення до інших висловлювань як висловлювань <...> проте той, хто розуміє, неодмінно стає третім у діалозі. <...> Адресат висловлювання – це другий. Крім адресата висловлювання (другого) автор висловлювання з більшим чи меншим усвідомленням передбачає вищого адресата (третього), абсолютне, справедливе розуміння якого передбачається або в метафізичному (далекому), або в далекому (історичному) часі. <...> У різні епохи й за різним світорозумінням цей понаадресат та його ідеальне правильне розуміння приймає різні конкретні ідеологічні відображення (бог, абсолютна істина, суд безпристрасної людської совісті, народ, суд історії, наука тощо)» [3].

Наша реальна культурно-освітня практика суттєво програє в аналізі поведінки суб'єктів життєдіяльності, мотивів рішень, які вони приймають, оскільки ми не володіємо достатньою мірою знанням про той вплив, який здійснюється метафізично, а відтак багато чого не можемо досягти в діалозі та в пошуках консенсусу. Відомий вислів Ф. Бекона «*Scientia – potentia est*», на нашу думку, варто читати не лише як «Знання – сила», а й «Можемо стільки, скільки знаємо».

Осмислення цієї думки безпосередньо викликає до життя визнання й використання ще двох взаємопов'язаних універсалій, без огляду на які в спілкуванні М. Бахтін не уявляв справжнього діалогу: аперцептивність та експектаивність. Учений стверджує: «Говорячи, я завжди враховую аперцептивний фон сприйняття моєї промови адресатом: наскільки він ознайомлений щодо ситуації, чи володіє він спеціальними знаннями цієї культурної галузі спілкування, враховую його погляди, переконання, його упередження (з нашої точки зору) <...> Відтак усе буде визначати активне експектаивне розуміння ним мого висловлювання <...> усе це врахування визначає і вибір жанру висловлювання, і вибір композиційних прийомів, зрештою, і вибір мовних засобів, тобто стилю висловлювання» [3].

Діалог аперцептивний та експектаивний стає дуже поширеним у сучасному публічному просторі – просторі суспільної взаємодії, яким є ринок міста, що відкритий для всіх незалежно від статі, раси, етнічного походження, віку або суспільно-економічного стану, простір, що не має «вхідних білетів», де того, хто входить, не дискримінують за ознакою походження тощо. Польський професор Е. Матіяна пише: «У суспільстві іноді виникає протест, і навіть боротьба із заздальгидь підготовленими й нав'язаними формами поведінки <...> ці протести можна порівнювати з карнавалом, разом із вмонтованими в нього тимчасово санкціонованими незгодами. <...> Ця нестійка сфера спільноти й діалогу виконує значну роль у появі мережі громадянських позицій і відродження ембріональної публічної сфери» [8, с. 559–567]. Науковець пропонує декілька думок, які можна перенести в соціальну практику: необхідно дивитися локально на землю під ногами, на місця, які кожен із нас знає найкраще, на місця й наративи, що допомогли кожному з нас подолати політичний і культурний сепаратизм, зменшити напругу; варто навчитися готовності до детоґалізації істини в екуменічного підходу, гостинність і щедрість мають бути ключовим елементом практики незалежно від контексту; епістемологічно необхідно звернути увагу на «знання з акцентом», яке може стати для нас джерелом нових планів і рішень щодо проблем розділених спільнот та суспільств; варто втілювати в життя гостинність і відкритість, які поширюють діалог у всій його різноманітності, втілювати їх у модель «громадянської архітектури» – «аґору як місце «появи» діалогу, місце, де зустрічаються ті, хто інакше б ніколи б не зустрівся, проте вони (люди) затримались тут добровільно» [8, с. 559–567].

Здається, таке діалогічне переплетення з «карнавалом» М. Бахтіна не можна вважати випадковим для вищого рів-

ня взаємодії людей (розуміння й порозуміння), щоб запобігти ері мовчання. Принциповою в цьому сенсі є діалогізація «пограниччя», де відбувається «прирошення з'єднувальної тканини» між розділеними «клітинами», а також підтримується формування свідомості різноманітних культур та ідентичностей, які складають сутність етосу «пограниччя»: підтримка взаєморозуміння з метою подолання ідентичності в обох напрямках. Етосом «пограниччя» є не усунення меж, а розвиток і відкривання компетенцій їх переплетення, підтримка організацій, які популяризують етос пограниччя та зводять міст між людьми різних культур, віросповідань та етносів (колективними діалогом, мобільні академії діалогу, критичні «case studies», «круглі столи», «word-café», культові свята тощо).

Зрештою, весь попередній аналіз мав сенс лише за умови, якщо діалогу потрібно навчатись та практикуватись у культурно-освітньому просторі, який сьогодні перебуває лише на стадії становлення, де в діалозі мають бути поєднані наукове й життєве знання, раціональні значення та ціннісно-сміслові орієнтири, освіта й культура, інтенції та прагнення суб'єктів освіти, цілі, зміст та організаційно-управлінські технології інституцій науки, освіти, культури й соціального життя.

Слушаючи в цьому контексті постає думка польського критика, професора Сілезького університету Т. Славека, який, аналізуючи досвід університетської освіти, пише: «Я б хотів запропонувати бачення університету, що засноване не лише на ідеї universitetas, а й на ідеї societates як місця, що відмовляється бути інститутом, де знання транслюються у вигляді набору засобів для майбутньої кар'єри, проте він має бути, що не менш важливо, лабораторією об'єднання та зв'язків людей у душі солідарності» [8, с. 453].

Таким чином, М. Бахтін запропонував освіті й культурі широкомасштабний діалог, який варто реалізовувати на основі певних смислових і процедурних норм та правил. Визначення нами значущості таких засад уможливило ідентифікацію цих норм як діалогічних універсалій, що постають принципами дослідження, організації діалогу, правилами навчання діалогічної взаємодії й реалізації діалогічності людиною в культурно-освітньому просторі. Оскільки ми сприймаємо розуміння як мету будь-якої взаємодії та як спосіб консенсуальної етики, то уявити життя людини без діалогу неможливо. Не можна також сподіватись, що процес зростання homo dialogicus відбудеться автоматично, без освітнього впливу.

За всіма методологічними канонами після обґрунтування ідейно-концептуальних засад дослідження повинен відбуватися загальнонауковий і конкретно-науковий аналіз предметів вивчення, яким ми визначили діалог. Саме тому перспективою подальших розвідок діалогу в освіті та культурі варто визнати розгортання пошуку механізмів діалогізації навчання й виховання та взаємодії людей. Цей пошук, безсумнівно, має бути проблемно-орієнтованим та спрямовуватись як у минуле, так і в сучасність.

Література

1. Абушенко В. Понимание / В. Абушенко // Новейший философский словарь. – 3-е изд., испр. – Минск : Книжный Дом, 2003. – С. 767–769.
2. Балл Г. Диалогічні універсали сучасного гуманізму / Г. Балл // Гуманітарні науки. – 2001. – № 1. – С. 4–11.
3. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / М. Бахтин ; сост. С. Бочаров. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
4. Исупова К. Бахтин М.М.: pro et contra. Личность и творчество М.М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли : в 2 т. / К. Исупова. – СПб. : РХГИ, 2001–2002. – Т. 1. – 2001. – 552 с.
5. Бахтин М. Проблемы творчества Достоевского / М. Бахтин // Махлин В. Михаил Бахтин: философия поступка / В. Махлин. – М. : Политиздат, 1990. – С. 49–54.
6. Библер В. От наукознания – к логике культуры: два философских введения в XXI век / В. Библер. – М. : Политиздат, 1990. – 413 с.
7. Майборода Д. Диалог / Д. Майборода // Новейший философский словарь: постмодернизм / сост. А. Грицанов. – Минск : Современный литератор, 2007. – С. 144.

8. Руководство по диалогу / гл. ред. И. Белов ; пер. Д. Вирен, А. Давтян, В. Окунь. – Сейны : Фонд «Пограничье», 2015. – 590 с.

9. Эмерсон К. Карнавал: тела, оставшиеся неоформленными; истории, ставшие анахронизмом / К. Эмерсон // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1997. – № 2. – С. 18–311.

Анотація

Троїцька Т. С. Диалогічні універсали у філософії М. Бахтіна: інтерпретаційна значущість категорії «розуміння» для освіти. – Стаття.

У статті інтерпретовано та реінтерпретовано концепцію діалогу М. Бахтіна, який, визначаючи головною метою діалогу розуміння, розкриває необхідні атрибути діалогічного руху від бесіди до метафізичного осягнення взаємин людини зі світом. Використаний у дослідженні комплекс методів аналітичного й феноменологічного характеру уможливив виявлення універсальних процедур діалогічного зростання людини в культурно-освітньому просторі. До найважливіших загальних ідей, позицій, що мають автономний сенс, віднесено людиномірність діалогу, його ціннісно-смісловий зміст, діалектичність тексту й контексту в діалозі, міждисциплінарність і трансдисциплінарність дослідження діалогу, його триєдність, аперцептивність, експектативність тощо. Доведено необхідність урахування діалогом М. Бахтіна в освіті та наведено приклади їх використання в культурно-освітніх практиках.

Ключові слова: аперцептивність, діалог, людиномірність, розуміння, експектативність.

Аннотация

Троицкая Е. М. Диалогические универсалии в философии Н. Бахтина: интерпретационное значение категории «понимание» для образования. – Статья.

В статье интерпретирована и реинтерпретирована концепция диалога Н. Бахтина, который, определяя главной целью диалога понимание, раскрывает необходимые атрибуты диалогического движения от беседы к метафизическому постижению отношения человека к миру. Использованный в исследовании комплекс методов аналитического и феноменологического характера сделал возможным выявление универсальных процедур диалогического роста человека в культурно-образовательном пространстве. К самым важным общим идеям, позициям, которые имеют автономный смысл, отнесены человекомерность диалога, ценностно-смысловое его содержание, диалектичность текста и контекста в диалоге, междисциплинарность и трансдисциплинарность исследования диалога, триединство, апперцептивность, экспектативность диалога и так далее. Доказана необходимость учета диалогом Н. Бахтина в образовании и приведены примеры их использования в культурно-образовательных практиках.

Ключевые слова: апперцептивность, диалог, понимание, человекомерность, экспектативность.

Summary

Troitska O. M. Dialogical universals of N. Bakhtin's philosophy: interpretation meaning "understanding" for education. – Article.

In the article the concept of N. Bakhtin's dialogue was interpreted and re-interpreted; determining understanding as the dialogue's main purpose it reveals the necessary attributes of dialogue movement from conversation to metaphysical comprehension of human's attitude to the world. The used method complex of analytical and phenomenological character in the research made it possible to find out the universal procedures of dialogical growth of a person in cultural-educational space. Human dimension of dialogue, its value-sense content, dialectness of text and context in the dialogue, interdisciplinarity and transdisciplinarity of dialogue research, triunity, apperception, expectativeness of the dialogue and other were referred to the most important general ideas, positions which had autonomous sense. In the article the necessity of considering N. Bakhtin's dialogues in education was proved and their usage examples in cultural-educational practices were presented.

Key words: apperception, dialogue, understanding, human dimension, expectativeness.

УДК 37.035:340.12:355.01

В. В. Федоренко
здобувач кафедри філософії

Житомирського державного університету імені Івана Франка

МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ВИЗНАЧЕННЯ СИСТЕМИ КРИТЕРІЇВ ОЦІНКИ ЕФЕКТИВНОСТІ
ВІЙСЬКОВО-ПРАВОВОГО ВИХОВАННЯ ВІЙСЬКОВОСЛУЖБОВЦІВ

Постановка проблеми. Останні події в Україні та світі змушують по-новому оцінити роль соціально-гуманітарного знання й військово-правового виховання в підвищенні боєздатності Збройних Сил України, забезпеченні безпеки нашої держави. Така постановка питання пов'язана з тим, що в сучасних умовах невід'ємною складовою війн і військових конфліктів стала інформаційно-психологічна війна. М. Лібікі стверджує: «Інформаційно-психологічна війна має суттєві відмінності від звичної війни, спрямованої на фізичне придушення супротивника. Вона повністю безконтактна. Її сутність – вплив на суспільну свідомість таким чином, щоб керувати людьми та змусити їх діяти проти своїх інтересів. Завдання інформаційної війни – це не знищення фізичної сили, а знищення соціуму» [8, с. 27].

Це потребує у свою чергу вирішення низки завдань як теоретичного, так і практичного плану. Професор І. Кононов вказує: «Наука в Збройних Силах України не повинна зводитись лише до суто воєнних студій. Сучасна війна передбачає використання досягнень соціології й соціальної психології, соціальної лінгвістики та кібернетики» [6, с. 13].

На особливу увагу в сучасних умовах заслуговує проблема вдосконалення військово-правового виховання військовослужбовців і підвищення його ефективності. Ефективність військово-правового виховання функціонально залежить від основних структурних елементів виховного процесу, у тому числі й оцінки. Оцінка – важливий елемент структури процесу військово-правового виховання, який перебуває в складному діалектичному зв'язку з іншими елементами системи та виступає специфічним інструментом її подальшого вдосконалення. Вона не просто необхідна, її варто здійснювати постійно. Повнота, своєчасність та об'єктивність оцінки прямо залежить від наявності системи критеріїв. У цьому нас переконує досвід багатьох офіцерів, які займаються навчанням і вихованням.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Тому вивчення критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання є важливою проблемою теоретичного й практичного плану. Це питання вже тривалий час перебуває в центрі уваги багатьох науковців, як вітчизняних, так і закордонних, наприклад В. Брожика, Ю. Граніна, О. Губко, І. Копитової, В. Котлярова, С. Легуші, І. Мазур, Ф. Маковчука, Б. Морознікова, І. Романченко, Ю. Руденко, Л. Федулової, В. Шапіро, Г. Щокіна, В. Ягупова та багатьох інших. У їхніх працях знайшли відображення різноманітні питання загальної теорії оцінки, оцінки ефективності управління, виховання та окремих її сторін, у тому числі й критеріїв. Водночас у межах цих досліджень існує чимало невивчених і суперечливих питань щодо критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання, на що вказують самі автори. Такий стан справ не дозволяє забезпечити повноту, об'єктивність і своєчасність оцінки. У зв'язку із цим особливого розгляду потребують методологічні основи цієї проблеми.

Метою статті є аналіз методологічних основ визначення системи критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання військовослужбовців в умовах реформування Збройних Сил України на сучасному етапі.

Виклад основного матеріалу. Складність вибору критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання багато в чому обумовлюється специфікою військово-виховної діяльності. Проведене соціологічне дослідження у військово-навчальних закладах показало, що 79% викладачів та 87% командирів підрозділів однією з основних

проблем, які вони відчувають під час оцінки ефективності військово-правового виховання, назвали відсутність розробленої системи критеріїв, що призводить, на їх думку, до недостатньої об'єктивності, а іноді й поверхневості оцінки. Саме відсутність розробленої науково-обґрунтованої системи критеріїв не дозволяє поки що підвищити ефективність виховної роботи. Труднощі вирішення цього завдання обумовлюються також відсутністю спеціальних робіт, присвячених цій проблемі. Проте варто зауважити, що вже зроблено перші кроки на шляху систематизації критеріїв оцінки управлінської діяльності військових кадрів щодо забезпечення військового правопорядку в підрозділах (частинах) та підвищення пильності й бойової готовності. У низці робіт, присвячених проблемам виховання, вказано цінні думки, зроблено спроби з наукової позиції розглянути проблему критеріїв вихованості об'єкта виховання та розробити методики їх визначення. Певний інтерес під час розгляду проблеми критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання викликає широкий аналіз у науковій літературі критеріїв оцінки ефективності управління та експертного оцінювання складних військових систем.

Так, І. Копитова вважає, що визначення сутності й змісту ефективності управління дає підстави визначити методологічні підходи до формування уніфікованої системи критеріїв оцінки ефективності управління [7, с. 26–27]. І. Романченко стверджує, що під час вибору критеріїв найбільш ефективним методом оцінювання є експертне оцінювання складних військових систем [9, с. 5–9]. При цьому В. Котляров вказує: «Сутність експертного оцінювання полягає в раціональній організації проведення експертами аналізу проблеми з кількісним оцінюванням суджень та оброблення їх результатів. Його процедури можуть бути представлені у вигляді послідовності, що складається з організації опитування, вибору шкали й методу вимірювань, оброблення експертних оцінок та перевірки узгодженості оцінок» [2, с. 43].

Дуже важливим у вирішенні поставленої проблеми, на наше переконання, є розгляд критеріїв щодо оцінки рівня сформованості соціальних якостей управлінського персоналу [12, с. 543–615]. Певний інтерес викликає також розгляд у філософській і правознавчій літературі критеріїв оцінки морального й правового виховання. Так, як критеріїв правового вихованості Н. Головка розглядає «не лише знання права та розуміння необхідності виконувати правові розпорядження, а й сутність сформованого ставлення до закону як цінності демократичного суспільства» [5, с. 78]. Система критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання може бути обґрунтованою лише в тому разі, якщо ми з'ясуємо вихідні поняття, визначимо їх об'єм і межі.

Що ж таке критерій оцінки ефективності військово-правового виховання?

Зауважимо, що поняття «критерій» не є загальновищезначим. Останнім часом спостерігається тенденція позначати ним «якість», «властивість», «фактор», «норматив». Тому воно втрачає свою визначеність, складається з враження, ніби критерії легко з'ясувати, вони є відомими, а завдання полягає лише в тому, щоб уміло ними оперувати під час оцінки ефективності військово-правового виховання. Насправді таке положення далеке від істини. Цим поняттям часто користуються під час характеристики особистих якостей військовослужбовців. Поняттям «критерій» нерідко позначають нормативні вимоги, викладені

в наказах, директивах, у яких відображаються питання ефективності військово-правового виховання. Очевидно, варто розрізнити саме по собі явище (якість) і те, як воно використовується (як критерій), тобто оцінку критерію як якості та критерій оцінки.

Щоб визначити свою позицію в розумінні критерію, звернемось до авторитетних джерел. У «Великій радянській енциклопедії» це поняття трактується таким чином: «Критерій – це ознака, на основі якої виробляється оцінка, визначення або класифікація будь-чого; мірило судження, оцінки» [1, с. 454]. У цьому визначенні увага акцентується на таких трьох моментах: критерій як ознака, критерій як засада для класифікації та критерій як мірило оцінки. У подальшому будемо спиратись на ці значення критерію.

Критерій – це ознака, за якою роблять висновок про відмінність цього явища, стану від іншого. Ознака того чи іншого явища володіє властивостями, і за цими властивостями роблять висновки про певний стан. Ефективність військово-правового виховання – це міра досягнення поставлених цілей, пов'язаних із формуванням певного спектра та рівня розвитку морально-правових і бойових якостей, тобто це показник певного стану процесу військово-правового виховання та його кінцевого результату. Тоді виникають питання: за якими критеріями-ознаками можна судити про стан процесу військово-правового виховання та його кінцевий результат? На основі чого можлива розробка системи критеріїв?

Вважаємо, що загальною методологічною основою, на якій може бути правильно вирішено питання про критерії оцінки ефективності військово-правового виховання, є аналіз співвідношення абсолютної й відносної істини, визначення практики як її основного критерію.

Оскільки перед нами стоїть завдання визначити таку систему критеріїв, яка дозволила б отримати істинну оцінку ефективності військово-правового виховання, то важливо розрізнити в загальному плані критерії істинності й хибності оцінки. Тобто система критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання має допомогти відповісти на питання не лише про те, на основі чого оцінювати, а й наскільки правильно здійснюється оцінка, яка з оцінок є істинною, а яка – хибною, тобто навмисно викривленою. Саме із цих положень необхідно підходити до визначення системи критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання. Вони орієнтують побудову системи критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання на основі наявної практики в цій галузі.

З огляду на те, що практика військово-правового виховання – це процес, ефективність військово-правового виховання доцільно оцінювати (як уже вказувалось) у двох «вимірах»: як він здійснюється на різних етапах виховання та до якого результату веде. При цьому визначальним виступає «другий вимір». Саме такий поділ, на нашу думку, є засадою для виділення відповідних критеріїв.

Розглянемо критерії оцінки ефективності військово-правового виховання в «другому вимірі». Відомо, що ефективність військово-правового виховання в цьому разі виражається кінцевим результатом процесу виховання, тобто спектром і рівнем розвитку морально-правових і морально-бойових якостей, вчинками, поведінкою особистості.

Аналіз будь-якої діяльності показує, що вона складається з різноманітних за своїм характером, змістом і масштабом дій. Однак будь-яка дія та діяльність людини тісно пов'язуються з її свідомістю, психікою, що в житті проявляється в їх діалектичному взаємозв'язку. С. Рубінштейн, виділяючи як одиницю аналізу психологічної реальності «дію», стверджував: «У дії як «клітинці», або чарунці, представлені зачатки всіх елементів і сторін психіки. При цьому особливо важливим є те, що в ньому вони представлені не в зовнішніх штучних відносинах. <...> У дії всі сторони психіки виступають у тих взаємозв'язках, у яких вони реально існують насправді» [10, с. 146].

Так, наприклад, у процесі служби військовослужбовець опиняється в різних умовах та обстановці. При цьо-

му не можна стверджувати, що в будь-яких умовах він проявляє всі свої морально-правові й бойові якості. Та чи інша риса проявляється лише у відповідних умовах, що з необхідністю включають у себе певні відносини. Тому, щоб знати якими якістьми та якою мірою володіє військовослужбовець, необхідно вивчати й оцінювати його поведінку та вчинки в різних службових і позаслужбових ситуаціях.

Глибоким і цікавим є аналіз співвідношення переконань людини та результатів вчинків, поданих в «Енциклопедії філософських наук» Г. Гегелем. Учений писав: «Яка людина зовні, тобто у своїх діях (а не у своїй внутрішній зовнішності, як це розуміється), така вона і внутрішня». Людина може прикидатися, багато приховати, проте вона не може зовсім приховати свою внутрішню природу, що неодмінно проявляється в її лінії життя. Г. Гегель робить висновок: «Тому ми повинні сказати: що людина робить, такою вона і є» [4, с. 234]. У цій думці є раціональне зерно, яке орієнтує на те, що мотиви проявляються у вчинках. Вищими мотивами вчинків є переконання, глибоке усвідомлення, пережиті знання, настанови й орієнтації. Тому оцінка вчинків воїна певною мірою є також оцінкою його переконань – мотивів.

Суб'єктивний мотив у структурі вчинку й знання, переконання в структурі морально-правових і бойових якостей співпадають, оскільки найглибшими мотивами вчинків є саме знання, що перетворились на переконання. Що ж стосується суспільно значущого результату вчинку, то при цьому необхідно враховувати певні моменти. У результаті завжди спостерігається і речовинний матеріальний зміст, і матеріалізоване, об'єктивоване ідеальне. Тому за об'єктивованим у результаті мотивом і самим результатом можна судити про морально-правові та бойові якості військовослужбовців.

Такі міркування орієнтують на визначення критеріїв оцінки спектра й рівня розвитку морально-правових і бойових якостей у двох сферах: свідомості та поведінці. Такий підхід є правомірним, оскільки відповідає реальному процесу оцінки спектра й рівня розвитку морально-правових і бойових якостей. Аналіз практичної діяльності суб'єктів оцінки показує, що під час оцінки їм доводиться стикатись із фактами, коли значення окремих дій може змінюватись на прямо протилежне в системі різних діяльностей. Це дає підставу розглядати діалектичний зв'язок структури діяльності та структури свідомості.

Такий взаємозв'язок досить глибоко розкрито в працях відомого психолога А. Леонтьєва. Також цієї позиції дотримується абсолютна більшість учених. Так, професор Д. Волкогонов, розглядаючи критерії оцінки ефективності ідейного виховання, пропонує користуватись у теоретичному аналізі й практичній діяльності критеріями духовної оцінки результатів виховання та критеріями практичної, поведінкової оцінки [3, с. 164].

Процес військово-правового виховання завершується формуванням морально-правових і бойових якостей, які можуть та повинні проявити себе у вчинках, поведінці, справах. Урахування того, що в структуру морально-правових і бойових якостей входять основні елементи світогляду (погляди, знання, переконання в їх морально-правовій і бойовій спрямованості), дає можливість уже на цій стадії процесу військово-правового виховання у сфері свідомості оцінити ефективність виховання, відстежити певні результати формуючих впливів. При цьому необхідно враховувати, що суб'єкт виховання має можливість побачити істинність і міцність переконань воїна не лише в конкретних вчинках, а й у його здібності відстоювати правильну позицію, вмінні самокритично ставитись до власних недоліків.

Яким ж є критерії оцінки морально-правових і морально-бойових якостей у сфері свідомості? Аналіз реального процесу оцінки показує, що основними критеріями оцінки у сфері свідомості суб'єкти оцінки обирають погляди, знання, переконання в їх морально-правовій і бойовій спрямованості. За всієї важливості таких критеріїв ключо-

ва роль належить критеріям практичним, поведінковим. Проте варто мати на увазі, що не можна абсолютизувати значення критеріїв у жодній зі сфер. Їх необхідно розглядати в діалектичній єдності. Оцінка дій, вчинків об'єкта виховання вимагає враховувати низку факторів, які обумовлюються структурою його діяльності: цілями, мотивами, засобами та результатами. Це підтверджують розвідки більшості вчених, філософів, педагогів, психологів.

Результати проведеного соціологічного дослідження також показують, що лише 27,8% командирів підрозділів під час оцінки ефективності військово-правового виховання враховують цілі й мотиви вчинків, конкретні умови їх здійснення. Наведені дані свідчать, що більшість суб'єктів оцінки у своїй практичній діяльності не враховують цілі й мотиви вчинків та конкретні умови їх здійснення. Ця обставина негативно впливає на глибину й об'єктивність оціночної діяльності. Тому необхідно враховувати складність змісту поведінкового критерію під час оцінки спектра й рівня розвитку морально-правових і бойових якостей.

Критерії є складними не лише за своїм змістом, а й за структурою. Такі міркування дозволяють зробити висновок, що поведінковий критерій і критерій оцінки у сфері свідомості повинні бути багатофакторними, тобто мають враховувати низку об'єктивних обставин, що тією чи іншою мірою впливають на оцінку. Тому доцільно до цих критеріїв включити певний набір різних характеристик як численні показники. Вони можуть бути позначені також поняттям «критерій» – «критерій-показник». Оцінка за критерієм-показником у зв'язку із цим носитиме менш загальний і водночас більш конкретний характер, ніж за критерієм-ознакою.

Так, до найбільш важливих якісних показників для критерію поведінки «військово-професійна активність» можна віднести такі: сумлінне вивчення військової справи, активність на всіх заняттях із бойової підготовки під час оволодіння військовою спеціальністю; мужність під час виконання учбово-бойових і бойових завдань, подолання труднощів на польових заняттях, на тактичних навчаннях і військових маневрах; утримання в зразковому стані ввіреної бойової техніки та зброї, дотримання правил їх експлуатації й обслуговування тощо. Показниками критеріїв оцінки морально-правових і бойових якостей у сфері знань виступають ступінь, глибина розуміння воїном закономірностей збройної боротьби, свого місця й ролі у вирішенні завдань, які ставляться перед підрозділом, частиною, всіма Збройними Силами України. Показниками переконань можуть бути міра впевненості в морально-правових і бойових нормах, поглядах, уявленнях, набутих воїном у процесі навчання й виховання. Поряд із цими критеріями та показниками про дієвість процесу військово-правового виховання можна судити також за психологічним станом особистості, військового колективу (настрій оптимізму, впевненість, атмосфера товариства, колективізму, готовності вирішувати найскладніші завдання тощо). Ці критерії можуть виражатись у здатності мобілізувати всі свої інтелектуальні й моральні сили на зразкове виконання військового обов'язку.

Однак, як показує реальна виховна практика, оцінка за показниками не дає можливості глибоко й повно оцінювати рівень розвитку певної морально-бойової якості. Отже, необхідно «дробити» сам показник на відповідні індикатори. Під індикаторами оцінки розуміються субелементи, які конкретизують окремі аспекти показників і їх зміст.

Досвід багатьох військових педагогів, офіцерів підрозділів показує, що чим більш широко та комплексно проведено поділ критерію на відповідні йому показники й далі на індикатори, тим більше можливостей відкривається для здійснення всебічної оцінки ефективності військово-правового виховання.

В окремих дослідженнях критерії, показники та індикатори розглядаються як оцінка, проте між ними існує суттєва різниця. Перед тим як стати оцінкою, останні повинні виступати у формі дескрипції-опису та точно відображати

одну з різноманітних властивостей конкретних морально-правових і бойових якостей. За такого підходу критерієм оцінки ефективності військово-правового виховання може бути спектр і рівень розвиненості морально-правових та бойових якостей воїна, показниками й індикаторами цього критерію можуть слугувати, відповідно, рівні розвитку окремих якостей і перелік їх основних проявів. Це завдання не з легких, якщо мати на увазі, що якісні особливості людини є досить різноманітними.

Для оцінки ефективності, що виражається в кінцевому результаті, має визначитись коло морально-правових і бойових якостей, які характеризують цю особистість як військовослужбовця загалом та як конкретного спеціаліста з різноманітними функціями. Наведена проблема в сучасній педагогічній науці вирішується шляхом розробки професіограм.

До цього часу наші міркування з приводу критеріїв оцінки спектра й рівня розвитку морально-правових і бойових якостей стосувались переважно якісних аспектів підходу до цього завдання. Виникає принципове питання методологічного характеру: чи можливо на змістовному рівні достатньо об'єктивно оцінити кількісно рівень морально-правових і бойових якостей? Інакше кажучи, чи можливо виміряти цей параметр у будь-яких одиницях? При цьому кількісна оцінка спектра й рівня розвитку морально-правових і бойових якостей особистості військовослужбовця повинна забезпечувати необхідний та достатній ступінь точності, максимальну простоту, зручність і легкість її використання суб'єктами оцінки, можливість обробки її результатів. Безумовно, вона має здійснюватись в інтересах підвищення репрезентативності якісної оцінки.

Цілком очевидно, що питання про можливість створення кількісно-якісної системи оцінок пов'язане з проблемою формалізації критеріїв (показників) рівня розвитку морально-правових і морально-бойових якостей військовослужбовця. Деякі автори, ігноруючи практику створення формалізованих оціночних систем, стверджують, що сама постановка питання про формалізацію ціноутворюючої діяльності в науковому пізнанні є безпредметною, плодом непорозуміння.

Існує, на наше переконання, також інша крайність у вирішенні поставленої проблеми, яка полягає в абсолютизації кількісної оцінки. Такий підхід приводить до того, що для аналізу соціальних явищ намагаються впровадити й застосувати лише різні варіанти кількісних методик без достатньо повного їх аналізу та перевірки. Це приводить до того, що про ефективність військово-правового виховання судять за кількістю заходів, проведених у підрозділі, їх періодичністю, кількістю присутніх, кількістю порушень військової дисципліни тощо.

Викладені позиції говорять про суперечливий підхід щодо можливості кількісної оцінки рівня розвитку морально-правових і бойових якостей. Пошук шляхів вирішення цих протиріч пропонується здійснити на основі філософського аналізу цієї проблеми.

Філософською підставою принципової можливості та кількісної оцінки спектра й рівня розвитку морально-правових і бойових якостей, з одного боку, та їх якісної оцінки, з іншого, є кількісно-якісна визначеність будь-яких явищ та об'єктів реальної дійсності, що характеризується філософською категорією міри. Цю позицію чітко висловлено В. Ядовим: «Усі, навіть найскладніші явища, можуть бути квантифіковані й виміряні з боку їх тяжіння, інтенсивності, частоти (повторюваності). Онтологічна підстава такого твердження – кількісно-якісна визначеність будь-яких явищ та об'єктів реальної дійсності, яка характеризується у філософії категорією міри. Що ж стосується практичних можливостей виміру, то вони цілком залежать від нашого вміння знайти або винайти належну вимірювальну процедуру» [13, с. 78].

Не розглядаючи детально філософську проблему, пов'язану з виявленням сутності категорій «якість» і «кількість», можна погодитись із визначенням якості як

сукупності властивостей, які вказують на те, що ця річ собою являє, чим вона є, а кількість – як сукупність таких властивостей, що вказують на розміри речі, її величину [11, с. 211–212]. Якісне виділення предмета, речі пов'язане з подоланням невизначеності. У дійсності існує не людина як така, а конкретні люди, які живуть у конкретних історичних умовах, володіють конкретними соціальними якостями. Жодні соціальні якості при цьому не можуть існувати самі по собі.

Таким чином, з огляду на ідею кількісно-якісної визначеності будь-яких явищ, у тому числі соціальних, формалізація критеріїв та оцінки ефективності військово-правового виховання є можливою.

Ми розглянули критерії оцінки ефективності у сфері свідомості й поведінки, тобто крізь призму кінцевого результату, та визнали можливість їх формалізації. Ці критерії є визначальними. Однак чи достатньо для оцінки ефективності військово-правового виховання розгляду лише цих критеріїв?

Уявімо, що на основі розглянутих критеріїв ми встановили низький рівень ефективності військово-правового виховання. Тоді перед суб'єктом оцінки виникає нове завдання: визначити причини низької ефективності військово-правового виховання. Для цього суб'єкт має оцінити ефективність військово-правового виховання в першому «вимірі», зокрема, дати оцінку процесу військово-правового виховання.

Проте для практичної діяльності суб'єкта виховання (суб'єкта оцінки) необхідні об'єктивні критерії, що виступають певним засобом контролю діяльності та дозволяють оцінити оптимальне функціонування будь-якого елемента виховної системи на будь-якому етапі, будь-яких педагогічних прийомів, на підставі яких у підсумку можна судити про ефективність усього процесу військово-правового виховання.

Аналіз військової практики показує, що оцінка ефективності військово-правового виховання проводиться на основі порівняння конкретних педагогічних впливів, окремих форм, методів, способів тощо з науково обґрунтованими вимогами. Цей підхід є дієвим. Таким чином, оцінку процесу військового виховання може бути проведено на основі порівняння показників та індикаторів, що входять у структуру критеріїв, які характеризують реальний процес військового виховання, з нормативним, ідеальним процесом, у якому в концентрованому вигляді на основі наукових вимог (певних законів і закономірностей, принципів, норм, діючих у відповідному процесі) виражається його належна оптимізація, зрілість і розвиненість.

Зусиллями військових учених досліджено важливі закономірності військово-правового виховання в цілому та закономірності функціонування його окремих елементів. На основі пізнання закономірностей сформульовано принципи виховання, управління процесами, які є вихідними, керівними педагогічними положеннями.

Проте для оцінки ефективності процесу військового виховання лише цих критеріїв буває недостатньо. Тому в систему критеріїв оцінки процесу військово-правового виховання пропонуємо включити також інші критерії: критерії, що характеризують якість проведених виховних заходів (ставлення до них військовослужбовців, їх актуальність, тематичну спрямованість, масовість, врахування інтересів і запитів військовослужбовців тощо), критерії ефективності керівництва військово-правовим вихованням, тобто всебічне охоплення військової діяльності (комплексний підхід до військово-правового виховання, наукове планування, підбір і розстановка кадрів, реалізація директивних розпоряджень тощо).

Основними вимогами, які повинні задовольнити критерії оцінки ефективності, варто вважати найбільш повне відображення ефективності військово-правового виховання, універсальність під час визначення ефективності на різних

етапах процесу виховання, кількісну вимірність, чутливість до визначальних його показників та індикаторів.

Кінцевим критерієм оцінки ефективності військово-правового виховання в армії є реальні справи та вчинки людей, ставлення військовослужбовців до своїх обов'язків, ступінь їх творчої активності, готовність віддати свої сили, знання, за потреби навіть життя за народ України, за Батьківщину.

Висновки. Таким чином, система критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання може бути представлена в загальному вигляді двома групами.

Перша група критеріїв дозволяє визначити ефективність, що виражається в кінцевому результаті, тобто в спектрі й рівні сформованості морально-правових і бойових якостей у двох сферах: свідомості та поведінці.

Друга група критеріїв дозволяє оцінити ефективність функціонування будь-якого елемента виховної системи на будь-якому етапі, будь-якого педагогічного прийому, на основі чого можна судити про ефективність усього процесу військово-правового виховання. Така оцінка можлива на основі порівняння показників та індикаторів, що входять до структури критеріїв, які характеризують реальний процес виховання з нормативним, ідеальним процесом, у якому в концентрованому вигляді на основі наукових вимог (певних законів і закономірностей, принципів, норм, діючих у відповідному процесі) виражається його належна оптимізація, зрілість і розвиненість.

Завдяки кількісно-якісній визначеності будь-яких явищ (у тому числі соціальних) за допомогою математичних методів і шкал можна формалізувати критерії оцінки ефективності військово-правового виховання, що дає можливість поряд із якісною оцінкою отримати також кількісну оцінку. У практичній діяльності суб'єктів оцінки неприпустимою є абсолютизація ні якісної, ні кількісної оцінки, оскільки це значно знижує її дієвість.

Література

1. Большая советская энциклопедия : в 30 т. / гл. ред. А. Прохоров. – 3-е изд. – М. : Советская энциклопедия, 1969–1978. – Т. 13 : Конда – Кун. – 1973. – 608 с.
2. Військова служба правопорядку: історія створення, сьогодення та перспективи розвитку / Ф. Маковчук, І. Романченко, Ю. Шаповал та ін. – Житомир : Полісся, 2014. – 124 с.
3. Волкогонов Д. Методология идеального воспитания / Д. Волкогонов. – М. : Воениздат, 1980. – 352 с.
4. Гегель Г. Сочинения : в 14 т. / Г. Гегель. – М. ; Л. : Государственное издательство, 1929–1959. – Т. 1 : Энциклопедия философских наук. Логика. – 1929. – 437 с.
5. Головкин Н. Правова педагогіка : [навч. посібник] / Н. Головкин. – К. : МАУП, 2007. – 248 с.
6. Кононов І. Донбас у полум'ї / І. Кононов // Оборонний вісник. – 2014. – № 8. – С. 6–13.
7. Копитова І. Методология формирования системы критериев оценки эффективности управления производством / І. Копитова // Наука і освіта 2001 : тези доповідей IV міжнар. наук.-практ. конф. : в 3 т. – Дніпропетровськ : Наука і освіта, 2001. – Т. 3. – С. 26–27.
8. Лібікі М. Що таке інформаційна війна / М. Лібікі // Військовий Українці. – 2014. – № 4. – С. 26–28.
9. Романченко І. До питання вибору показників та критеріїв оцінювання ефективності функціонування Військової служби правопорядку / І. Романченко, В. Котлярів, Ю. Шаповал // Збірник наукових праць ЦНДУ ЗС України. – К., 2006. – № 3(37). – С. 5–9.
10. Рубинштейн С. Основы общей психологии / С. Рубинштейн. – М. : Просвещение, 1940. – 704 с.
11. Філософія: короткий виклад : [навч. посібник] / [С. Щерба, М. Тофтун, О. Заглада та ін.]; за ред. С. Щерби. – К. : Кондор, 2003. – 352 с.
12. Щекин Г. Организация и психология управления персоналом : [учеб.-метод. пособие] / Г. Щекин. – К. : МАУП, 2002. – 832 с.
13. Ядов В. Социологические исследования: методология, программа, методы / В. Ядов. – М. : Наука, 1987. – 239 с.

Анотація

Федоренко В. В. Методологічні основи визначення системи критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання військовослужбовців. – Стаття.

У статті розглядаються методологічні основи визначення системи критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання військовослужбовців, які суттєво впливають на її своєчасність, об'єктивність, повноту, що сприяє вирішенню протиріч виховного процесу та значно підвищує його результативність. Наведена система критеріїв включає критерії оцінки ефективності у сфері свідомості й поведінки військовослужбовців та критерії оцінки ефективності самого процесу виховання. Розглянуто можливість їх формалізації за допомогою математичних методів і шкал, що сприяє отриманню поряд із якісною оцінкою також кількісної оцінки ефективності військово-правового виховання.

Ключові слова: система, оцінка ефективності, критерії оцінки, показники, військово-правове виховання.

Аннотация

Федоренко В. В. Методологические основы определения системы критериев оценки эффективности военно-правового воспитания военнослужащих. – Статья.

В статье рассматриваются методологические основы определения системы критериев оценки эффективности военно-правового воспитания военнослужащих, которые существенно влияют на ее своевременность, объективность, полноту, что способствует разрешению противоречий воспитательного процесса и значительно повышает его резуль-

тативность. Представленная система критериев включает критерии оценки эффективности в сфере сознания и поведения военнослужащих и критерии оценки эффективности самого процесса воспитания. Рассмотрена возможность их формализации с помощью математических методов и шкал, что способствует получению вместе с качественной оценкой также количественной оценки эффективности военно-правового воспитания.

Ключевые слова: система, оценка эффективности, критерии оценки, показатели, военно-правовое воспитание.

Summary

Fedorenko V. V. Methodological bases of definition of criteria system of an assessment of efficiency of military and legal education of the military officers. – Article.

In the article a methodological basic of definition of system of criteria of an efficiency assessment of military and legal education of the military officers which significantly influence its timeliness, objectivity, completeness that promotes resolution of conflicts of educational process are considered and considerably increases its productivity. The presented system of criteria includes criteria of efficiency assessment in the sphere of consciousness and behavior of the military officers and criterion of efficiency assessment of the process of education. Possibility of their formalization is considered by means of mathematical methods and scales, that promotes next to a quality estimation to get the quantitative estimation of efficiency of military-legal education.

Key words: system, efficiency assessment, criteria for assessing, showing, military and legal education.

УДК 378.015.31:574

Н. М. Філянна
кандидат філологічних наук, доцент,
завідувач кафедри гуманітарних наук
Національного фармацевтичного університету
К. А. Іванова
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії та соціології
Національного фармацевтичного університету

КОМУНІКАТИВНИЙ ПРОСТІР ЕКООСВІТИ: МАС-МЕДІА ТА ЕКОЛОГІЧНА ОСВІТА

Успішне виконання програми всеосяжної неперервної екологічної освіти передбачає відповідне забезпечення не лише її змісту (знання), а й джерел і способів передавання (трансферу) знань про природу, навколишнє середовище, а також взаємодію людини й природи, попередження екологічних криз та подолання наслідків деградації довкілля тощо.

Не можуть залишатись поза увагою також способи передачі та засвоєння інформації й знань, роль комунікації в здійсненні екоосвіти та екопросвіти. Ми розглянемо такий засіб комунікації, як медіа (мас-медіа), та його роль у здійсненні екоосвіти й екопросвіти.

Історія розвитку засобів масової комунікації корелює з розвитком суспільства та є частиною складних суспільних відносин, набуваючи з кінця XIX ст. все суперечливіших форм та опосередковуючи тією чи іншою мірою практично всі форми суспільних відносин. У XX ст. спостерігається формування масового суспільства й масової культури. Засоби інформації виступають чинником формування цього феномена. З іншого боку, розвиток засобів комунікації відображають запити як масового суспільства, так і тоталітарних режимів, влади, перетворюючись із засобів комунікації на засоби масової комунікації. Засоби інформації стають потужним інструментом впливу на масову свідомість.

Розвиток засобів масової комунікації безпосередньо пов'язується з досягненнями науково-технічного прогресу: від винаходу друкарського верстата, електрики, радіо й телеграфу до виникнення кібернетики, яка поєднує в собі інформацію, керування й комунікацію, створення штучного інтелекту та розвитку сучасних інформаційних технологій.

Н.К. Хейлз виділяє три визначальні тенденції трансформації культурного простору після Другої світової війни у зв'язку з розвитком кібернетики, обчислювальної техніки, теорії інформації, комп'ютерного моделювання та когнітивної психології. Вона вважає, що ці повоєнні тенденції можуть бути оформлені в три взаємопов'язані історії, які вона викладає в книзі «Як ми стали постлюдством: віртуальні тіла в кібернетичній, літературній та інформатичній». Зокрема, учений пише: «Перша присвячена тому, як інформація втрачає своє тіло, тобто як її почали розглядати як щось відокремлене від матеріальних форм, у яких, вважалось, 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, іменованний людиною, дає початок іншій конструкції, що зветься постлюдиною» [6, 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, які повністю змінюють як сприйняття людиною навколишнього світу, так і способи функціонування соціуму загалом [1].

Оскільки термін «віртуальність» набуває все більшої поширеності в сучасному дискурсі для характеристики комунікативних систем, варто уточнити його значення. Так, Н.К. Хейлз визначає віртуальність як «культурне сприйняття того, що матеріальні об'єкти наскрізь пронизані ін-

формаційними структурами», звертаючи увагу на дуалізм віртуальності, а також на те, що зазвичай «віртуальність асоціюється з комп'ютерними симуляціями, які вміщують тіло в контур зворотного зв'язку у виробленому комп'ютером зображенні» [6, с. 36].

У багатьох сучасників, які активно користуються новітніми електронними засобами, не занурюючись у суть матеріальних процесів, що забезпечують процеси поширення чи обміну інформацією, складається враження про інформацію як «більш мобільну, важливішу й суттєвішу, ніж матеріальні форми». Н.К. Хейлз доходить такого висновку: «А коли таке враження стає частиною нашої культури, це означає, що ми увійшли в стан віртуальності» [6, с. 43]. Проте феномен віртуальності, на її переконання, не варто ні переоцінювати, ні недооцінювати.

Мас-медіа стають суттєвою частиною цієї віртуальності. Сучасні медіа, згідно з М. Маклюєном, умовно поділяють на *гарячі* та *холодні* види медіа. До перших належать медіа, які передбачають малий ступінь свободи для інтерпретації, оскільки увага користувача (споживача) максимально концентрується на інформаційному потоці, а сама організація медіа не передбачає зворотного зв'язку. Другий тип медіа потребує додаткового процесу осмислення та передбачає інтерпретацію [5, с. 49–55]. Аналізуючи феномен нових медіа, пов'язаних насамперед із розвитком сучасних інформаційних технологій і поширенням цифрових медіа, С.С. Панасюк зазначає, що вони значною мірою модифікують способи надання, передавання й сприйняття інформації, створюючи ілюзію свободи та контролю над споживанням, у тому числі споживанням інформації. У наші дні, як вказує вчений, значна частина населення отримує інформацію через екран смартфона, до якого практично постійно й усюди є доступ. Зрештою, така ситуація зумовлює «загальну культурну тривогу» з поки що не визначеними наслідками [5, с. 55].

Ці тривоги цілком поширюються також на такий аспект інформаційно-комунікативної сфери, як інформація про природу й стан довкілля, про екологічні ризики та небезпеки тощо. Хоча зв'язок між доступністю інформації й суспільною реакцією на неї також не є лінійним та очевидним.

Отже, знову постає питання про необхідність подолання розриву між продукуванням і накопиченням знань про природу, довкілля й негативні наслідки екологічних криз та поширенням і засвоєнням знань. На переконання І.Т. Касавіна, у першому випадку люди мають справу з новим знанням, яке індивід отримує завдяки власному, переважно чуттєвому, досвіду, а в другому – з колективним мовним обігом отриманого раніше знання. Проте сучасні дослідники звертають увагу на хибність такого протиставлення [4, с. 46–57].

Сучасній людині надзвичайно важко орієнтуватись у неперервному потужному потоці інформації про стан довкілля й екологічні ризики, що викликає почуття тривоги та невизначеності. Водночас людина перебуває під тиском інформації, яка нав'язує споживачькі стереотипи та ідеологію консюмеризму. Особливе місце в цьому процесі належить засобам масової інформації, насамперед рекламі. Роль мас-медіа й засобів масової інформації проаналізовано, наприклад, у розвідці Т.В. Гардашук «Екологічна освіта: концептуальні засади та інституалізація» [2, с. 111–130],

у якій наведено міркування Н. Лумана про рекламу як за-сіб маніпуляції свідомістю індивідів, думки Д. Орра про спрямованість реклами насамперед на молодь у намагання переконати підростаюче покоління в тому, що споживання є незаперечним і пріоритетним правом людини, а також позицію Ф. Бегбедера щодо реклами як феномена тоталітарної економіки.

На особливу увагу заслуговують міркування М. Горґаймера про роль рекламних текстів, які «вкарбовуються» у свідомість споживача «рекламними поверхнями, з яких випромінюються тисячі лампочок, а також через радіо чи численні газети й часописи, начебто це Одкровення, яке змінить увесь хід світу, а не ілюзорна величина» [3, с. 95].

З аналізу впливу мас-медіа на суспільну свідомість постає, що реклама виступає потужним маніпулятором, безпосередньо чи опосередковано спонукає до споживання природних ресурсів, а тому за силою свого впливу на населення (масового споживача) здатна переважити зусилля освітян, активістів громадських природоохоронних рухів та екопросвітницьких організацій, спрямовані на формування дбайливого ставлення до природи й природних ресурсів. Т.В. Гардашук стверджує: «Реклама, окрім того, що безпосередньо стимулює споживання, яке спричинює поглиблені екологічні кризи, ще й експлуатує імідж природи, спотворюючи світосприйняття та світорозуміння споживачів» [2, с. 126].

За таких умов людині важко орієнтуватись у складних реаліях повсякденного життя, при цьому усвідомлюючи, що її повсякденна поведінка впливає на явища й події вищого порядку, до яких належить стан довкілля з такими його параметрами, як клімат, товщина озонового шару, індекс біорізноманіття тощо.

Протидію медійній функції культивування, нав'язування масового споживання можуть скласти всеохопна екоосвіта, просвіта й виховання, збільшення частки соціальної та екологічно відповідальної реклами, а також формування екологічно свідомих і відповідальних верств населення, репрезентованих у владі й структурах громадянського суспільства [2, с. 128].

Вагомий внесок у цей процес може та повинна зробити екожурналістика, яка має забезпечити комунікацію між різними групами щодо широкого спектра екологічних проблем з огляду на соціальні контексти. Екожурналістика належить до молодих, проте динамічних сфер журналістики, спрямовується на вироблення відповідних журналістських стандартів у взаємодії з природничими, соціальними й гуманітарними науками, законодавством, політикою, охороною здоров'я тощо. Зокрема, перед екожурналістикою постають питання про характер подачі інформації та аналітичних матеріалів.

Так, деякі автори звертають увагу на те, що щоденний аналіз контенту медійних повідомлень екологічної тематики свідчить, що більшість із них має негативний характер, а це може наводити на думку про неготовність чи неспроможність людства зберігати й захищати свою планету. Згідно з результатами досліджень, наданими Інститутом Геллапа, який є однією з найавторитетніших інституцій, що досліджують громадську думку, у 2015 р. американці демонструють 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. Із цього виникає слушне питання про доцільність та ефективність зусиль екожурналістів у всьому світі: чи означає це, що вони зазнали поразки? [7].

Аналітики Інституту Геллапа пропонують власне пояснення того, чому американці не вважають екологічну ситуацію критичною та сприймають стан довкілля як цілком прийнятний, незважаючи на зусилля журналістів переконати їх у зворотному. Люди більше схильні висловлювати занепокоєння щодо загроз, які безпосередньо стосуються їхнього життя й здоров'я (наприклад, якість води чи атмосферного повітря), ніж турбуватись про такі віддалені загро-

зи, як зміни клімату чи винищення тропічних лісів. І ця ситуація є незмінною упродовж десятиліть. Однак різноманітні громадські природоохоронні організації намагаються привернути все більшу увагу саме до таких «віддалених», глобальних проблем, залишаючи поза увагою проблеми безпосереднього довкілля. Їх приклад наслідують екожурналісти, які через це втрачають безпосередній контакт зі своєю аудиторією. До того ж питання довкілля від самого початку не були політично нейтральними та залучали у сферу політичної боротьби. Наприклад, 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 й несе відповідальність за її впровадження. Наприклад, в очах населення Президент США Б. Обама, який посилив Акт про чисте повітря (Clean Air Act) та запровадив інші екологічні ініціативи, сприймається як більший екологист порівняно з його попередником Дж.В. Бушем, для якого екологічні проблеми не були пріоритетними. Відповідно, за президентства Б. Обами зросла частка населення, яку задовольняє стан довкілля. Останнє опитування показує, що майже 50% населення США вважає стан довкілля цілком задовільним, що є найвищим показником з 2001 р., хоча частка людей, яких непокоять зміни клімату, залишилась практично незмінною з 1989 р.

До того ж надлишок негативної інформації може посилювати в населення почуття розпачу й безнадії щодо зусиль, спрямованих на вирішення екологічних проблем. Експерти також звертають увагу на певну «втому» населення від присутності в медійному просторі деяких тем (наприклад, про зміни клімату) за умов, коли пересічні громадяни не можуть бачити безпосередній зв'язок між своєю поведінкою (скорочення поїздки в автомобілі або надання переваги громадському транспорту) та поліпшенням кліматичної ситуації.

Позитивні історії щодо вирішення екологічних проблем є такими ж важливими, як повідомлення про екологічні небезпеки й ризики. Тому журналісти повинні писати не лише про проблеми, а й про шляхи їх розв'язання. Якщо екожурналісти насправді хочуть заохотити людей до піклування про природу та довкілля, вони не мають приховувати реальні проблеми. Тому завдання екожурналістики полягає в збереженні балансу між цими двома «полюсами присутності» екологічної інформації в медійному просторі [7].

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 тотальна влада засобів масової інформації («четверта влада»), існування науки винятково у формі соціального інституту та колективні форми виробництва знання («смерть автора»). За цих умов до суб'єкта висуваються підвищені вимоги щодо критичного мислення й автономії мислення, що у свою чергу охоплює здатність вибору, експериментування, рефлексії, мовного вираження.

Також актуалізується дослідження знання, яке 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 [4, с. 48–49].

Отримання й 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 є невіддільним від мови. Отже, розуміння мови є обов'язковою умовою пізнання смислів.

Сприйняття смислу, на переконання І.Т. Касавіна, завжди виступає як інтерпретація, творчість, конструювання, створення нового, осмислення світу на власний лад

[4, с. 53]. Отримання нових знань безпосередньо пов'язується з процесами комунікації та засвоєнням знань і їхнього змісту (осмисленням). Саме в процесі комунікації створюються нові смисли, які стають частиною самосвідомості суб'єкта. І.Т. Касавін пише: «Немає ізольованого процесу отримання наукового знання, що потім стає предметом комунікації, яка б не додавала до нього жодного пізнавального змісту» [4, с. 55].

Проектуючи ці висновки про взаємопов'язаність процесів продукування, обігу, засвоєння й осмислення нових знань на царину знань про біосферу, природні екосистеми, ландшафти та природно-соціальні системи (урбоекосистеми, агроекосистеми, промислові зони, звалища тощо), причини й наслідки екокриз, взаємозв'язок суспільства й довкілля, а також на царину екоосвіти, важливо з'ясувати особливості перебігу цих процесів саме в наведених сферах. Насамперед необхідно зрозуміти механізм включення досягнень різних галузей сучасної екології (сучасних екологічних знань) до системи екологічної освіти в процесі комунікації та шляхи засвоєння цих знань на рівні суб'єкта, коли знання про світ перетворюються на «осмислення світу на власний лад».

Засоби інформації стають потужним інструментом впливу на масову свідомість, охоплюючи такий аспект інформаційно-комунікативної сфери, як інформація про природу й стан довкілля, екологічні ризики та небезпеки тощо. Оскільки зв'язок між доступністю інформації й суспільною реакцією на неї не є лінійним та очевидним, постає питання про необхідність подолання розриву між продукуванням і накопиченням знань про природу, довкілля, негативні наслідки екологічних криз та поширенням і засвоєнням знань.

Екожурналістика розглядається як діяльність, спрямована на забезпечення комунікації між різними групами суспільства навколо широкого спектра екологічних проблем з огляду на соціальні контексти. Екожурналістика належить до молодих, проте динамічних сфер журналістики, тому спрямовується на вироблення відповідних журналістських стандартів у взаємодії з природничими, соціальними й гуманітарними науками, законодавством, політикою, охороною здоров'я тощо. Зокрема, перед екожурналістикою постають питання про характер подачі інформації та аналітичних матеріалів.

Досвід розвитку комунікацій екологічної тематики свідчить, що позитивні історії щодо вирішення екологічних проблем є такими ж важливими, як повідомлення про екологічні небезпеки та ризики.

Важливим завданням розвитку й функціонування комунікативного простору екоосвіти є дослідження механізмів включення досягнень різних галузей сучасної екології (сучасних екологічних знань) до системи екологічної освіти в процесі комунікації та шляхів засвоєння цих знань на рівні суб'єкта, коли знання про світ перетворюються на «осмислення світу на власний лад» [4].

Література

1. Висоцька О.Є. Комунікація як основа соціальних перетворень (у контексті становлення постмодерного суспільства): [монографія] / О.Є. Висоцька. – Дніпропетровськ: Інновація, 2009. – 316 с.
2. Гардашук Т.В. Екологічна освіта: концептуальні засади та інституалізація / Т.В. Гардашук // Наукові і освітянські методології та практики. – К.: ЦГО НАН України, 2012. – С. 111–130.
3. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму / М. Горкгаймер; пер., передм. М.С. Култаєвої. – К.: ППС-2002, 2006. – 282 с.
4. Касавін І.Т. Знание и коммуникация: к современным дискуссиям в аналитической философии / И.Т. Касавин // Вопросы философии. – 2013. – № 6. – С. 46–57.

5. Панасюк С.С. Новизна и традиционность в NEW MEDIA / С.С. Панасюк // TOPOS (Journal for philosophy and cultural studies). – 2012. – № 3. – С. 49–55.

6. Хейлз Н.К. Як ми стали постлюдством: віртуальні тіла в кібернетичі, літературі та інформації / Н.К. Хейлз. – пер. з англ. – 2-ге вид., виправл. – К.: Ніка-Центр, 2013. – 426 с.

7. Langlois K. Has Environmental Journalism Failed? Five lessons from Gallup's latest survey / K. Langlois // High Country New [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.

Анотація

Філяніна Н. М., Іванова К. А. Комунікативний простір екоосвіти: мас-медіа та екологічна освіта. – Стаття.

У статті розглядається один із засобів комунікації – медіа (мас-медіа) – та його роль у здійсненні екоосвіти й екопросвіти. Ставиться питання про необхідність подолання розриву між продукуванням і накопиченням знань. Екожурналістика розглядається як діяльність, спрямована на забезпечення комунікації між різними групами суспільства навколо широкого спектра екологічних проблем з огляду на соціальні контексти. Важливим завданням розвитку й функціонування комунікативного простору екоосвіти є дослідження механізмів включення досягнень різних галузей сучасної екології (сучасних екологічних знань) до системи екологічної освіти в процесі комунікації та шляхів засвоєння цих знань на рівні суб'єкта.

Ключові слова: екоосвіта, екопросвіта, мас-медіа, екожурналістика.

Аннотация

Фильянина Н. М., Иванова К. А. Коммуникативное пространство экообразования: масс-медиа и экологическое образование. – Статья.

В статье рассматривается одно из средств коммуникации – медиа (масс-медиа) – и его роль в осуществлении экообразования и экопросвещения. Ставится вопрос о необходимости преодоления разрыва между продуцированием и накоплением знаний. Экожурналистика рассматривается как деятельность, направленная на обеспечение коммуникации между различными группами общества вокруг широкого спектра экологических проблем с учетом социального контекста. Важной задачей развития и функционирования коммуникативного пространства экообразования является исследование механизмов включения достижений различных отраслей современной экологии (экологических знаний) в систему экологического образования в процессе коммуникации и путей усвоения этих знаний на уровне субъекта.

Ключевые слова: экообразование, экопросвещение, масс-медиа, экожурналистика.

Summary

Filyanina N. M., Ivanova K. A. Communicative space of environmental education: media and environmental education. – Article.

The article deals with one of the meanings of communication – the media (mass-media) and its role in environmental education. The question of the need to bridge the gap between production and the accumulation of knowledge is asked. Environmental journalism regarded as activities aimed at ensuring the communication between the different groups of society around a wide range of environmental issues, taking into account the social context. An important task of the development and functioning of the communicative space of environmental education is the study of mechanisms to incorporate the achievements of various branches of modern ecology (environmental awareness) in environmental education in the process of communication and ways of mastering this knowledge at the regional level.

Key words: environmental education, ecological education, media, environmental journalism.

УДК 316.362.1-055.52-058.862(477)»20»

Х. В. Чернописька
аспірант кафедри історії та теорії соціології
Львівського національного університету імені Івана Франка

ПРИЧИНИ ТА НАСЛІДКИ СОЦІАЛЬНОГО СИРІТСТВА В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Постановка проблеми. Соціальне сирітство – відносно нове явище в житті сучасного українського суспільства. Актуалізація цього феномена в ХХ ст. свідчить про кризу інституту шлюбу та сім'ї, які не здатні впоратися зі складними соціально-економічними та суспільно-політичними реаліями.

У більшості випадків соціальне сирітство є результатом недостатньої уваги суспільства та компетентних у цьому питанні органів державної влади до соціальних проблем тих сімей, у яких є діти. З іншого боку, воно зумовлене прямим ухилянням або усуненням батьків від своїх обов'язків щодо неповнолітньої дитини. Окрім того, ускладнює ситуацію з дітьми-сиротами й негативна тенденція до порушення структури сучасної сім'ї. Відповідно, масштаби соціального сирітства сьогодні не зменшуються, а зростають, також воно набуває нового вигляду й різноманітних форм.

Незважаючи на інтенсивне зростання соціального сирітства, на сьогодні ще не знайдено жодних альтернативних форм догляду за дитиною, які могли би замінити їй батьківську турботу та сімейне оточення, адже без хороших батьків немає й відповідного виховання, незважаючи на всі школи, інститути та дитячі будинки. Треба наголосити, що в будь-якому випадку набагато легше попередити проблему, ніж потім вирішувати її. Тому доцільним є здійснення профілактики соціального сирітства в сучасній українській сім'ї шляхом дослідження основних причин його виникнення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема соціального сирітства є предметом міждисциплінарних досліджень. Вона знаходить своє відображення в психологічних, педагогічних, економічних, правових та соціологічних науках. Різні аспекти соціального сирітства як суспільної проблеми охарактеризовано в працях таких науковців-соціологів, як О. Балакірева, Л. Волинець, О. Коваленко, І. Осіпова, Л. Філіпова тощо.

Соціальне сирітство як соціокультурний феномен розглядає О. Коваленко. Л. Волинець зосереджує свою увагу на виявленні причин виникнення соціального сирітства, порушенні прав дитини та перспектив їх захисту на нормативно-правовому та суспільному рівні. І. Осіпова, розробивши авторську схему дослідження, вивчає на емпіричному рівні характерологічні особливості соціальних сиріт, що впливають на їх соціалізацію й адаптацію, та пропонує систему попередження соціального сирітства. Л. Філіпова здійснила соціально-філософський аналіз соціального сирітства в ролейському суспільстві.

Загалом проблему сирітства вчені розглядають, починаючи з визначення цього поняття й дослідження думки населення про дітей-сиріт і закінчуючи пошуком ефективних способів допомоги цим дітям. Останнє можливо лише за умови комплексного дослідження причин соціального сирітства в конкретному соціумі, що дасть можливість не допустити прояву найбільш серйозних наслідків і застосувати превентивні заходи попередження соціального сирітства.

Метою статті є комплексне дослідження основних причин соціального сирітства в українському контексті, а також виявлення наслідків цього явища для суспільства та дітей, позбавлених батьківської опіки.

Виклад основного матеріалу. Соціальне сирітство – це масштабне та багатоаспектне суспільне явище, яке зумовлене впливом різних чинників ризику та наявністю в суспільстві дітей, що залишилися без належного піклування за живих батьків. Про масштабність соціального сирітства свідчить той факт, що науковці розглядають його з декількох позицій: як соціальне, тимчасове явище, за ліквідації причин якого зникне й сама проблема; як психологічний

феномен самовідчуття та самоусвідомлення дитиною себе одинокою; як педагогічна проблема відсутності умов для виховання, занедбаності дитини в сучасному суспільстві [10]. Більшість дослідників визначають соціальне сирітство як особливий стан дитинства, обумовлений його місцем в умовах певної соціальної структури, у системі соціальних відносин суспільства, що розглядає всіх дітей, які залишилися без належної опіки та виховання, поза залежністю від соціального статусу батьків [6].

Зовнішні причини виникнення соціального сирітства обумовлені об'єктивними умовами та залежать безпосередньо від держави. Важке соціально-економічне становище в Україні супроводжується такими аномальними явищами, як безробіття, зубожіння населення, інфляція, жебрацтво, відсутність постійного житла й належних побутових умов для існування, трудова міграція, зростання злочинності та кількості жієнців, воєнні й міжнаціональні конфлікти. Для цих явищ є характерними такі ознаки, як об'єктивність виникнення та залежність безпосередньо від держави. Варто наголосити, що сучасні несприятливі соціально-економічні умови в Україні негативно впливають на матеріальну стабільність навіть благополучних сімей, що викликає в людей почуття незахищеності та страху перед майбутнім. Такі складні життєві ситуації та зовнішні обставини призводять до трансформації традиційних моральних пріоритетів, коли виховання дітей приносить батьками в жертву матеріальному благополуччю. Усе це призводить до зростання конфліктів в сім'ї, руйнації її морально-етичних засад і, відповідно, негативно позначається на вихованні дітей.

Через постійно зростаючі масштаби спаду економічного розвитку в державі значна частина українського населення вдається до трудової міграції, яка поширюється надзвичайно швидко та впливає на життя як окремої особистості, так і цілої родини іммігранта. Зокрема, через відсутність батьків чи одного з батьків діти виховуються в неповних сім'ях, а часто й зовсім чужими для них людьми, що й спричиняє виникнення ще одного різновиду соціального сирітства.

Варто відзначити, що трудові мігранти можуть покидати своїх дітей не тільки через економічні проблеми в сім'ї, а й через часті конфлікти між членами подружжя. Вихід з такої ситуації вони вбачають у поїзді одного з батьків за кордон, що одночасно дає можливість відпочити один від одного та додатково покращити сімейне матеріальне становище. Проте в більшості випадках подружні стосунки не проходять перевірки часом і відстанню та завершуються розлученням, що також є стресом для дітей чи підлітків.

Військові дії на сході України також у рази підвищують ризик дитини залишитися без батьків. Деякі батьки направили дітей до родичів з інших областей, а самі лишилися на небезпечній території, деякі змушені мігрувати за для заробітку, лишивши дітей на бабусь і дідусів тощо. На жаль, основну увагу в державі сконцентровано на виплатах державних соціальних допомог дітям-сиротам і дітям, позбавлених батьківського піклування [13]. Однак те, що події в східному регіоні України призводять до порушення одного з найважливіших прав дитини – зростати та виховуватися у здоровому сімейному оточенні, фактично не розголошується.

Л. Вейланде наголошує на тому, що соціальне сирітство в українському середовищі зумовлюється «дефіцитом громадських і державних інститутів, які б мали забезпечувати дотримання основних прав і свобод дитини» [2, с. 14], адже відповідальність за виховання дітей є конституційним обов'язком батьків. Також не можна говорити й про високу ефективність роботи уже наявних в Україні державних інститутів контролю, відбору, підготовки й професійного

супроводу родин. Як вважають деякі дослідники, «проголошуючи пріоритет суспільного виховання, обрана державою в радянський період історії система влаштування дітей у спеціально створені для цього заклади не виправдала себе та, як показала практика, призвела до збільшення кількості соціальних сиріт, а не їх зменшення» [4]. Варто додати, що сьогодні існує й проблема послаблення роботи з організацією дозвілля дітей і підлітків за місцем їх навчання в школі та ВНЗ, що свідчить про недосконалість системи освіти й виховання в сучасній Україні.

Внутрішні причини виникнення соціального сирітства, на відміну від зовнішніх, утворюються безпосередньо в середовищі сім'ї. Їх поява здебільшого обумовлена внутрішніми сімейними проблемами. Важливими в цьому контексті є вибір батьками індивідуального образу життя та їх власна інтерпретація цієї проблеми. У статус соціальної сироти діти можуть потрапити одразу після появи на світ, коли матері відмовляються від новонароджених немовлят ще в пологовому будинку. Це може пояснюватися соціальною незрілістю матері, яка народжує дитину в ранньому віці. Також, на думку багатьох спеціалістів, соціальні сироти є результатом легковажного ставлення дівчат-підлітків до вагітності та її наслідків, намагання приховати від близьких факт народження дитини, що часто є наслідком глибокого порушення психічного стану матері, її світосприйняття [16]. А це в свою чергу не може не позначитися на вихованні її дітей у подальшому.

Варто зазначити, що причинами дитячої бездоглядності є також асоціальна поведінка батьків, схильність до алкоголізму й наркоманії, сексуальне домагання дітей із боку дорослих, жорстоке поводження з дітьми в сім'ях, несумлінне виконання обов'язків опікунів [14, с. 56]. На жаль, це говорить про бездуховність сучасних батьків, втрату життєво важливих людських якостей і відсутність розуміння свого значення для виховання та психологічного комфорту дітей. Проблема полягає ще й в тому, що «модною» сьогодні стає пропаганда ЗМІ насильства та так званого безвідповідального «легкого» життя, яка є досить привабливою для сучасних молодих батьків. Такий неоднозначний вплив ЗМІ на культуру молодого покоління призводить до зміни форм і цінностей, що не відповідають традиційним соціальним ідеалам. Під цим впливом також змінюються від вкрай негативних до цілком прийнятних і соціальні реакції благополучних сімей стосовно дітей-сиріт.

Не варто виключати як причину виникнення соціального сирітства й послаблення релігійних традицій. Адже з давніх-давен сім'я була основою церкви, просвітницька діяльність якої мала величезний вплив на формування цінностей щодо сім'ї та виховання дітей. Із послабленням ролі церкви змінюється й цінність дітей. Якщо колись діти були основою материнства, найбільшою цінністю для батьків та основним джерелом позитивних емоцій, то сьогодні найбільшу вагу має «утилітарний, економічний підхід до дітей, де вигода зростає з кожною новою дитиною» [6].

На сучасному етапі соціальне сирітство можна цілком правомірно розглядати як суспільне аномальне явище, зумовлене економічними, політичними та соціальними катаклізмами в житті суспільства. За результатами досліджень у першому півріччі 2013 р. налічується 92 тисяч дітей-сиріт і дітей, позбавлених батьківського піклування, з яких майже 80% мають живих батьків [15].

Сім'я за своєю структурою та функціями є специфічним інститутом виховання, без якого в дитини первинна соціалізація проходить не належним чином. Діти, важливий етап виховання яких проходить у неповній сім'ї або в спеціальних установах, переживають також відсутність повноцінної комунікації й неможливість адекватно ідентифікуватися в моделях особистого розвитку, оскільки обмежується доступ до необхідних для цього ресурсів і можливостей. У сім'ї вибудовується й певна довіра до людей, що пізніше може вплинути на рівень соціальної довіри. Такі факти в майбутньому можуть сприяти формуванню в дитини-сиро-

ти особистих властивостей і якостей, що перешкоджають її успішній соціалізації.

Соціалізація кожної окремо взятої особистості разом забезпечує спадкоємність історичного розвитку суспільства через засвоєння та відтворення культурного надбання [12]. Процес соціалізації є джерелом суспільних відносин, що під впливом взаємодії особистості й суспільства розвивається та вдосконалюється. Тому важливо, щоб первинна соціалізація в дітей формувалася в повній, здоровій сім'ї.

Крім того, у дітей-сиріт втрачені ті взірці поведінки, які б могли дати правильне уявлення не тільки про сімейні, а й гендерні ролі, що є дуже важливо в сучасному глобалізованому демократичному суспільстві. Із цього приводу спеціалісти висловлюють побоювання, що діти-сироти позбавлені особистого досвіду сімейного проживання. Відповідно, вони стикатимуться з проблемами під час створення власної сім'ї, негативні наслідки чого певною мірою виявляться вже в недалекому майбутньому.

Інший аспект проблеми – це відчуття родинного дискомфорту, яке переживають соціальні сироти [1]. Відчуваючи себе самотніми без рідних батьків, вони бояться говорити про труднощі, які в них виникають, із чужими людьми. Нездатність розв'язувати навіть найбільш прості проблеми породжує в дітей комплекс неповноцінності, що не може не позначитися на їх психічному здоров'ї. А психологічні травми в покинутих дітей можуть вироблятися негативне й викривлене уявлення про соціальну реальність та навколишнє середовище. Отже, якщо фінансові та побутові потреби дітей держава певною мірою забезпечує, то про потреби в емоційній сфері цього сказати не можна.

Соціальні сироти, за визначенням О. Коваленко, – це ті діти, які залишаються за живих батьків без належної опіки й виховання, без емоційної підтримки та участі незалежно від їхнього офіційно визнаного статусу [5, с. 4]. Дотримуючись цього визначення, соціальними сиротами можна назвати тих дітей, які фізично й живуть із батьками, проте останні є байдужими до виконання ними своїх обов'язків, що свідчить про «деформацію батьківської поведінки» [8]. Бездоглядна дитина хоч і живе з батьками, проте вона позбавлена емоційного тепла, любові, уваги та розуміння. Життя дітей у дисфункціональній (неповній або конфліктній) сім'ї пов'язане з постійними очікуваннями стресу, образ, психологічного болю, фізичного насильства, які поступово перетворюються в звичку, стають способом життя. Звичайно, це не може не вплинути на формування особистості в соціальному, моральному, інтелектуальному та фізичному плані. Адже саме в сім'ї формуються «світогляд, морально-естетичні ідеали та смаки, норми поведінки, трудові навички, ціннісні орієнтири дитини, тобто всі ті якості, які згодом становитимуть її сутність як особистості» [17, с. 82].

Сім'я є також й важливим інститутом первинного соціального контролю. Відповідно, його послаблення через розірваний або відсутній зв'язок із батьками має також негативні наслідки й для суспільства, оскільки саме та категорія дітей, яка залишається без нагляду та контролю батьків, нерідко потрапляє в небезпечне середовище спілкування та піддається негативному його впливу, що може збільшувати ймовірність вдавання до девіантної поведінки. На основі цього ми можемо говорити, що бездоглядні діти неадарма наділені в суспільстві таким статусом, як «діти вулиці». Таким чином, життя без батьків чи навіть без одного з них є чинником, що може сприяти викривленню в структурі особистості дитини та спровокувати девіації в її соціальній адаптації.

Також у соціальних сиріт є гостра необхідність подолання невпевненості та страху, оскільки це призводить до деформації соціального досвіду та відсутності необхідних навичок самостійного дорослого життя. Зокрема, таким дітям важко самостійно виконувати різні доручення: щодо дому, господарству, закупівлі товарів, приготування їжі тощо. Крім того, гостра проблема пристосування соціальних сиріт до сучасних умов життя у зв'язку з кризовою ситуацією в країні сьогодні значно ускладнилася, адже випускники ін-

тернатів не витримують конкуренції як на рівні професійної та вищої школи, так і на ринку праці.

Загалом явище соціального сирітства має довготривалі наслідки для дітей, їхніх рідних і суспільства. Відсутність сім'ї, яка вважається найбільш сприятливим середовищем для розвитку дитини, призводить до погіршення стану здоров'я дитини, її успіхів у навчанні, затримки фізичного та психічного розвитку. У дорослому віці особи, які перебували в закладах для дітей-сиріт і дітей, позбавлених батьківського піклування, або зазнавали в дитинстві жорстокого поводження чи недбалого ставлення з боку рідних, переживають труднощі з адаптацією до суспільства, зі встановленням стосунків з іншими людьми, пошуком і втриманням робочого місця. Цілком імовірно, що вони можуть бути схильні до алкогольної чи наркотичної залежності. У свою чергу подолання довготривалих наслідків соціального сирітства потребує значних фінансових інвестицій.

Соціальне сирітство має також юридичні наслідки. Щодо покинутих дітей порушується їх конституційне право на сімейне виховання та батьківське піклування. А це є порушенням одного з базових прав дитини, проголошених Конвенцією ООН про права дитини. Тому всі відповідні соціальні інститути, включаючи державу, мають спрямовувати свою діяльність на створення таких форм виховання й утримання дитини-сироти, які хоча б певною мірою могли компенсувати відсутність сім'ї та пом'якшити вплив негативних факторів на дитину, становище, у якому вона опинилася [3].

Велика проблема полягає ще й у тому, що соціальне сирітство може відтворюватися в наступних поколіннях, що є результатом відсутності позитивного сімейного досвіду в дітей чи підлітків. А відсутність установок на створення власної родини, нерозуміння цінності дітей приводить до того, що соціальні сироти самі стають незабаром «постачальниками» їх наступних поколінь і вихованців інтернатів [7].

Багато дітей-сиріт (у тому числі соціальних сиріт) перебуває в дитячих будинках та інтернатних закладах, проте економічні підрахунки показали неефективність виховання дітей у цих установах [9]. Міжнародний досвід державної політики з питань опіки дітей свідчить про поступову відмову країн із «гуманістичним спрямуванням соціальної політики від інтернатних форм утримання дітей-сиріт і дітей, позбавлених батьківського піклування й орієнтацію на створення та підтримку сімейних форм опіки» [11, ст. 2]. Для гуманізації виховання таких дітей і забезпечення індивідуального підходу до процесу формування їх особистостей в умовах сімейного піклування в Україні поширюється така форма сімейної опіки, як дитячі будинки сімейного типу [11]. Такий дитячий будинок сімейного типу є соціальним інститутом становлення особистості соціальних сиріт, який виконує ті основні функції, що й біологічна сім'я, що дає можливість певною мірою подолати наслідки соціального сирітства.

Висновки. На основі проаналізованої наукової літератури доходимо висновку про те, що до основних причин, що породжують соціальне сирітство в сучасній Україні, можна віднести воєнні конфлікти, соціальні потрясіння; міжнародні конфлікти, зростання кількості біженців; різке погіршення матеріального становища населення; падіння моральних засад сім'ї, зниження стабільності шлюбу; ослаблення релігійних традицій; алкоголізм і наркоманія; кризовий стан системи освіти й виховання та державних інститутів у сфері сім'ї. Зокрема, обізнаність причин виникнення соціального сирітства сприятиме посиленню роботи щодо раннього виявлення сімей, які мають ризик опинитися в складних життєвих обставинах, та вчасного надання їм якісних соціальних послуг.

Проблема соціального сирітства на сьогодні є досить актуальною, а саме явище є надзвичайно болючим як для дітей, так і для сучасного українського суспільства, оскільки зумовлює багато негативних наслідків: ускладнення процесу виховання дітей-сиріт, відчуття емоційного дискомфорту, відсутність повноцінної соціалізації й комуніка-

ції, втрата первинного соціального контролю над дітьми, їх схильність до девіантної поведінки.

Для того щоб зменшити кількість дітей-сиріт і дітей, позбавлених батьківського піклування, необхідна передусім ефективна державна політика, спрямована на підвищення рівня матеріального забезпечення населення, створення робочих місць і відповідного життєвим потребам розміру оплати праці. Також необхідно створити соціальні програми для матеріальної та психологічної підтримки сімей із дітьми, молодих сімей, неповних сімей. Соціальна політика українського уряду має бути спрямована на піднесення сімейних цінностей, формування культури сім'ї, виховання в батьків відповідальності за виконання ними своїх батьківських обов'язків. Необхідною є в українському суспільстві й боротьба з алкоголізмом і наркоманією, які є причинами безвідповідального батьківства та поширення соціального сирітства.

На жаль, дії держави щодо боротьби із сирітством спрямовані на усунення наслідків, а не ліквідацію причин. Тому пріоритетним завданням держави в цьому напрямі має бути попередження соціального сирітства шляхом виявлення цих причин на ранньому етапі та підтримки сімей, які потребують допомоги в складних соціально-економічних і політичних умовах.

Література

1. Бордіян Я. Соціальне сирітство як один із наслідків існування транснаціональних сімей / Я. Бордіян // Транснаціональні сім'ї як наслідок української трудової еміграції: проблеми та шляхи їх розв'язання : збірник наукових статей і виступів на міжнародній науково-практичній конференції (м. Львів, 22 березня 2012 р.). – Львів, 2012. – С. 74–81.
2. Вейланде Л. Підготовка студентів університету до роботи з підлітками девіантної поведінки : теорія і методика професійної освіти : автореф. дис. ... канд. пед. наук : спец. 13.00.04 «Теорія і методика професійної освіти» / Л. Вейланде. – О., 2005. – 19 с.
3. Галатир І. Щодо виникнення явища соціального сирітства у сучасному українському суспільстві / І. Галатир // Збірник наукових праць Хмельницького інституту соціальних технологій Університету «Україна». – 2011. – № 3. – С. 10–14.
4. Кальченко Л. Соціальне сирітство як суспільне явище: поняття і причини виникнення / Л. Кальченко // Вісник ЛНУ ім. Т. Шевченка. – 2012. – № 19(254). – Ч. II. – С. 160–170.
5. Коваленко О. Соціальне сирітство як соціокультурний феномен : дис. ... канд. соціол. наук. : спец. 22.00.03 «Соціальні структури та соціальні відносини» / О. Коваленко. – К., 2006. – 212 с.
6. Лопатченко І. Сутність соціального сирітства та його профілактика в державному управлінні / І. Лопатченко // Теорія та практика державного управління. – 2014. – Вип. 2(45). – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.kbuara.kharkov.ua/e-book/tpdu/2014-2/doc/2/07.pdf>.
7. Лопатченко І. Типологія соціального сирітства в контексті психолого-педагогічних пріоритетів його профілактики / І. Лопатченко // Проблеми та перспективи формування національної гуманітарно-технічної еліти : матеріали. Всеукраїнської науково-практичної конференції «Психолого-педагогічні аспекти формування управлінського потенціалу сучасної молоді: теорія і практика» (м. Харків, 22 жовтня 2014 р.). – 2014. – Вип. 40–41(44–45). – С. 279–288.
8. Лукашевич М. Теорія і методи соціальної роботи / М. Лукашевич, І. Мигович. – К. : МАУП, 2003. – 168 с.
9. Московець Л. Сучасний стан феномену соціального сирітства / Л. Московець // Соціальна педагогіка: теорія та практика. – 2009. – № 6. – С. 175–179.
10. Павлик Н. Історико-педагогічний аналіз проблеми соціального сирітства в Україні / Н. Павлик // Вісник Житомирського державного педагогічного університету імені Івана Франка. – 2003. – № 13. – С. 158–161.
11. Пеша І. Соціальне становлення дітей в дитячих будинках сімейного типу : автореф. дис. ... канд. пед. наук. : спец. 13.00.05 «Соціальна педагогіка» / І. Пеша. – К., 2000. – 17 с.
12. Рижанова А. Розвиток соціальної педагогіки в соціокультурному контексті : дис. ... докт. пед. наук : спец. 13.00.05 «Соціальна педагогіка» / А. Рижанова. – Х., 2004. – 447 с.

13. Розвадовська О. Невизначений статус майбутнього, або Безпритульність повертається? / О. Розвадовська // Дзеркало тижня. – 2014. – 3 жовтня. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://gazeta.dt.ua/socium/nevznacheniy-status-maybutnogo- html>.

14. Слуцький Е. Безпризорность в России: вновь грозящая реальность / Е. Слуцкий // Социологические исследования. – 1998. – № 3. – С. 117–118.

15. Україна-2013: підсумки року. 80% українських сиріт мають батьків 13 січня 2014 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://nbnews.com.ua/ua/tema/109312>.

16. Яремчук В. Феномен соціального сирітства як наукова проблема / В. Яремчук // Вісник психології і соціальної педагогіки. – 2012. – № 9. – С. 187–193.

17. Ящук Л. Сучасне розуміння соціального сирітства та значення територіальної громади як фактора соціалізації / Л. Ящук // Державне управління: теорія та практика. – 2013. – № 1. – [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://academy.gov.ua/ej/ej19/PDF/11.pdf>.

Анотація

Чорнописька Х. В. Причини та наслідки соціального сирітства в сучасному українському суспільстві. – Стаття.

Статтю присвячено висвітленню проблеми феномена соціального сирітства. Проаналізовано основні причини виникнення соціального сирітства в Україні. До таких причин віднесено як зовнішні (об'єктивні), так і внутрішні (суб'єктивні) чинники. Розглядаючи соціальне сирітство як масштабне та багатоаспектне суспільне явище, зроблено наголос на потребі комплексного розгляду причин його виникнення для можливості застосування в подальшому превентивних заходів його профілактики. Також у статті досліджено наслідки, які зумовлює соціальне сирітство. Зокрема, ідеться про негативні трансформації всередині українських родин під впливом соціального сирітства, а також проаналізовано наслідки цього явища для сучасного українського суспільства.

Ключові слова: діти-сироти, сирітство, соціальне сирітство, причини, наслідки.

Аннотация

Чорнописька К. В. Причины и последствия социального сиротства в современном украинском обществе. – Статья.

Статья освещает проблемы феномена социального сиротства. Проанализированы основные причины возникновения социального сиротства в Украине. К таким причинам относятся как внешние (объективные), так и внутренние (субъективные) факторы. Рассматривая социальное сиротство как масштабное и многоаспектное общественное явление, сделан акцент на необходимости комплексного рассмотрения причин его возникновения для возможности применения в дальнейшем превентивных мер его профилактики. Также в статье исследованы последствия, которые вызывает социальное сиротство. В частности, речь идет о негативных трансформациях внутри украинских семей под влиянием социального сиротства, а также проанализированы последствия этого явления для современного украинского общества.

Ключевые слова: дети-сироты, сиротство, социальное сиротство, причины, последствия.

Summary

Chornopyska Ch. V. The causes and consequences of child abandonment in the Ukrainian society. – Article.

The article is devoted to consideration of the problem of child abandonment phenomenon. The article analyzes the main causes of child abandonment in Ukraine. These reasons include both external, objective and internal subjective factors. Considering how large-scale social orphanhood and multidimensional social phenomenon are, it emphasizes the need for comprehensive review of its causes for the possibility of further preventive measures of its prevention. Also, the article explores the impact that causes social orphanhood. In particular, the negative transformation in Ukrainian families under the influence of child abandonment, and analyzed the implications of this phenomenon for the modern Ukrainian society

Key words: orphans, orphanhood, social orphanhood, causes, consequences.

УДК 378.035.4

У. А. Шафиев

доктор філософії по соціології, доцент кафедри соціології
Бакинського державного університету

ПОЛИТИЧЕСКАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ КАК ОСНОВА БЕЗОПАСНОСТИ ЛИЧНОСТИ И ЕЕ СВОБОДЫ

Постановка проблемы. Несомненно, последние 4–5 столетий западная цивилизация и культура находятся под влиянием идей свободы личности. Сторонники западного образа жизни, вдохновившись успехами прочих цивилизаций, смогли добиться определенных успехов в достижении свободы личности, ее интересов и целей.

В приобретенных личностью видах свобод остается достаточное социальное пространство, и она, не получая никаких преград для своего развития, может выйти за рамки этих смыслов. Именно поэтому существует ряд проблем, которые нужно решить в общественных интересах.

Данная сторона проблемы требует широких исследований, которые могут открыть методологические перспективы, в том числе относительно социализации личности и ее свободы. Здесь есть два исключения. Одно заключается в первенстве общества по сравнению с личностью, то есть главенстве массовой жизни над частной, другое – это радикальная индивидуальность, что сопровождается хрупкостью массовой жизни, ослаблением солидарности людей и прочим. Так, качество жизни падает, каждого человека заботит мысль о безопасности завтрашнего дня. Эти два взаимоисключающих понятия характерны для социальной практики, в том числе для современности, хотя это и теоретические выводы. Первый из этих подходов основывается на социально-философской либеральной доктрине, когда утверждается, что реально существует лишь индивид, познаваем лишь он, историю создают лишь личности, сами же общества не могут здесь играть активную созидательную роль. В обществе все зависит от того, что хочет человек, и от того, как он себя преподносит.

Анализ последних исследований и публикаций. Исследователи, проследив исторический процесс эмансипации человека, пришли к такому выводу, что первобытное общество не давало человеку свободы ни в каком смысле. В древние времена индивид подчинялся лишь общим интересам политической жизни. Б. Констан пришел к выводу о том, что согласно учению Т. де Кулланжена политика предъявляет своим подчиненным серьезные и основательные требования в выполнении коллективных ритуалов [1, с. 128]. В древней Греции человек мог существовать с опорой на государство, смысл общественной жизни ценился выше других форм проявления человеческого фактора. Для древнего мира характерной чертой была закономерная зависимость человека от своей семьи. В этом смысле в качестве примера можно указать на Юлия Цезаря, достигшего вершины своей славы. Со временем начинается процесс индивидуализации личности, и она постепенно отделяется от общества. Последствия этих процессов противоречивы: с одной стороны, индивид освобождается от обязательств, с другой – он в большей мере подвергается групповым и классовым ограничениям. Н. Бердяев подчеркивал, что в то время, когда человек живет в определенной корпорации, считает себя в определенной мере изолированным атомом, он является частью органического целого. Сегодня подобное положение также характерно для общества [2, с. 125].

Либеральная теория «Self made man» (человек, создающий сам себя) была сформирована в Новое время. Человек, запрограммированный либеральным мышлением, объявил себя создателем собственной судьбы, несущим полную ответственность за свою жизнь. Как феномен Нового времени, он обладает полной свободой для того, чтобы утвердить свое «я». В научной литературе отмечается, что индивидуализация человека сопровождается меньшей зависимостью от социальных групп и социальной среды. Индивидуализация означает высокий уровень свободы и автономности [3, с. 39]. Индивидуализация и свобода чело-

века оказывает сильное влияние на социальное развитие, на следование этим двум ценностям.

Эта точка зрения относится также к Г. Спенсеру. Состояние агрегата (целостности) зависит от характера частей, его составляющих. Если известна природа элементов, тогда можно заранее определить природу самого агрегата [4, с. 28].

Здесь следует обратиться также к мнению и современных исследователей. К. Гаджиев отмечает, что «качество общества зависит от составляющих его личностей, их усилий, нравственных критериев» [5, с. 7]. Второй подход основан на противоречивой идее о том, что реальным и решающим является состояние самого общества, лишь оно является целостным и познаваемым, индивид же выступает как часть целого, полностью от него зависящей. Из этого можно сделать вывод о том, что люди являются неактивным отражением общества.

Выделение нерешенных ранее частей общей проблемы. Согласно одной из современных парадигм, векторы ориентированы от индивида к обществу, второй не может оказывать реального влияния на первое. Как пустая метафизичность общество не может нести перед индивидом какую-либо ответственность и обладать другими полномочиями. Оно здесь является «нейтральной территорией», где индивиды действуют свободно согласно своим интересам. Таким образом, общество является условным понятием, то есть нет такого фактора, как общество. Нет социальной детерминации индивида, следовательно, социализация как процесс является бессмысленной. Нравственное обновление людей, их ментальные изменения определяют качество жизни. Этот подход подтвердил на практике, что неизбежным является расширение индивидуализма, который в скором времени перекроет границы общества.

В соответствии со второй парадигмой векторы развития ориентируют общество в направлении индивида. Указанный метод объявляет господство общества над индивидом и усиливает возможности социального детерминизма. Это приводит к деперсонализации социальной жизни, стимулирует изменения в обществе как условия для трансформации индивида. Такой подход ведет к чрезмерному стимулированию коллективизма как образа жизни людей.

Формулировка целей статьи. Каждый из указанных подходов и изложений проблемы относится к проблеме взаимоотношений индивида и личности. Это дает возможность прийти к выводу о том, что указанные подходы являются односторонними, они не способны подавать плодотворные идеи, не могут представить удовлетворяющие научным целям факты из жизни. Каждая анализированная парадигма из вышеприведенных сама по себе прежде всего искажает реальное положение вещей, деформирует в системе «личность – общество» (утверждая господство то индивида над обществом, то общества над индивидом) социальную архитектуру, подвергая ее деформации, исключая значение принципа детерминизма в роли личности в обществе.

Изложение основного материала. К. Маркс впервые раскрыл дихотомию «индивид – общество», преодолев бытовавшую здесь односторонность, разделил общественное развитие на несколько различных периодов, которые признаются в науке до сегодняшнего дня [6, с. 118].

Указанная концепция широко распространена, причем в нескольких вариантах:

- жизнь каждого человека зависит от того, какую личность он представляет и в каком мире он живет [7, с. 171];
- индивид живет в обществе, однако и общество живет в индивиде; он является продуктом общества и одновременно его создателем [8, с. 66];

– не только люди создают историей, но и история создается людьми. Индивид отвечает за свой образ жизни, он исходит именно из этого образа жизни, он принадлежит этому образу жизни [15, с. 28].

Диалектическое понимание связи между индивидом и обществом предполагает взаимное влияние этих двух сторон. Как подчеркивал К. Маркс, человек не состоит из изолированных индивидов, они находятся внутри социальных отношений [10, с. 214]. Подтверждение данному тезису есть и в современной научной литературе. Так, британский дипломат и ученый А. Тойнби (1889–1975 гг.) отметил, что общество не является механической совокупностью индивидов, это особый вид взаимоотношений между людьми и различными событиями, при этом одновременно следует отметить, что они не могут существовать без общественных связей [11, с. 252]. Теоретическое рассмотрение отношений не остается лишь на бумаге, они выступают и в широкой общественной практике. Как о двух различных моделях социальных организаций можно говорить о двух последствиях их развития: индивидуализме и коллективизме, проявляющихся в человеческом поведении.

Первоначальный индивидуализм как социальное явление не был осмыслен на уровне человеческого мышления. Известный экономист и поклонник открытого общества Дж. Сорос подчеркивал, что среди всех стран есть лишь две, которые привержены и преданы свободной экономической рыночной системе, в частности это США и Великобритания [12, с. 137].

В своих последних мандатах лейбористы поменяли свое мнение в указанном вопросе, однако в Великобритании традиции либерализма остались неизменными.

Коллективизм и индивидуализм в различных обществах формируется по-разному. Отметим, что речь идет о сбалансированности отношений между этими двумя состояниями личности в обществе. В современном обществе после длительного исторического развития, когда, с одной стороны, происходит усложнение общественных отношений, а с другой – оба эти понятия имеют двусмысленное толкование, трудно окончательно точно определить их содержание. Антиномия «индивидуализм – коллективизм» в принципе не разделяема. В современном цивилизованном, демократическом, свободном мире человек в какой-то мере «обречен» быть индивидуалистом, вместе с тем он вынужден быть также и коллективистом. В сложной системе общественных отношений он теряет свою индивидуальность. В первом случае он подвергается массовизации, становится ограниченным, поскольку по-другому никак не может представить свою «самость». Проблема взаимоотношений между личностью и обществом выходит на новый уровень проблем свободы, безопасности и социализации. Интенсивное расширение содержания концепции человека как высшего индивида заставило некоторых исследователей и политических деятелей прийти к выводу о том, что понятия общества вообще нет. В этом смысле можно обратиться к высказыванию М. Тетчер: «...нет такого понятия, как общество, есть лишь мужчины, женщины и их семьи» [13, с. 18–25].

Однако ирония судьбы состоит в том, что концепция индивидуальности человека и его свободы ведет к отрицанию семьи, поскольку семья считается основной ячейкой общества. Считается же, напротив, что такая ячейка – это сам индивид. Превращение индивида в основную ячейку общества считается французским социологом Ж. Башляром самым удручающим фактом современной западной действительности [14, с. 68]. Индивид, вооруженный историей и практикой либерализма, стремится освободиться от семьи, то есть от социальной группы. Такая семья свидетельствует об усилении кризиса в обществе. Тенденции антифамилизма, возрастающие как у женщин, так и у мужчин, привели исключительно к различным формам эгоизма и индивидуализма.

Вместе с тем ясно, что брак – это создание семьи на основе личностных представлений, что преследует перво-

очередную цель выполнения особых функций по социализации личности. Семья как базовый элемент общества обеспечивает вхождение личности в общество, где человек частично постигает самого себя. Именно поэтому падение института семьи не может не нанести урон обществу.

Таким образом, эволюция подобного положения приводит к отчуждению индивида от коллектива, в который он входит на уровне государства, группы, корпорации, обладает определенной автономией, однако это происходит именно за счет отхода от коллектива, что приводит к одиночеству и заброшенности.

Взаимоотношение понятий «индивид» и «общество» зависит от содержания социальной политики определенного, конкретного государства. Мы считаем, что выбор жизненного пути человеком не зависит от антиномии «индивидуализм-коллективизм»: или свобода, или социализация, или свобода, или безопасность индивида. Независимо от выбора различные течения мировоззрений ограничиваются и разделяются между собой. Здесь может быть плодотворна идея о том, что противоречие между личностью и обществом, между коллективизмом и индивидуализмом, между свободой и безопасностью, как подчеркивалось выше, нельзя решить без уничтожения элементов, относящихся к антиномии.

Человек как социальный показатель не является антиподом своему существованию. Попытка чего-то сделать является общественным началом в жизненной практике, человеческая солидарность обеспечивает личную безопасность каждого в определенных пределах этих свойств, несоблюдение которых нарушает корреляцию между ними. Человек, живя в обществе, не может быть полностью от него свободен. Помимо этого, получить свободу в обществе он может в том случае, когда общество поставит перед ним определенные условия и сформулирует нормы общего существования, с другой стороны, общество должно создать индивиду условия для полной самореализации.

Социализация является общепринятым понятием, которое дает возможность сохранить в человеке способность строить соответствующие отношения с другими людьми в рамках социальных форм жизни, воспитывать в человеке нужные качества для восприятия норм. Процесс социализации не завершается детством или юностью, а продолжается всю жизнь. В нормальном обществе в коллективном состоянии деятельность человека не означает удар по личной свободе. Мы не считаем, что преданность общей работе противоречит осуществлению личных интересов. Ответственные и личные интересы не существуют в абсолютном разделении, они в какой-то степени перекрывают друг друга. Деятельность, осуществляемая с целью реализации собственных интересов, косвенно удовлетворяет и общественные интересы. С другой стороны, ошибочно было бы предполагать, что наличие общих интересов или общенациональных приоритетов является выдумкой идеологов. Социализация не только облегчает интеграцию человека в общество, но и преодолевает такие качества, отрицательно влияющие на свободу, как эгоизм, антисоциализация и др. Социализация и свобода дополняют друг друга, а не противоречат друг другу. Социализация обеспечивает приспособление человека к коллективной жизни, а избегание или исключение этих норм из жизни не обязательно предполагает достижение свободы.

Разумеется, социализация не является единственным путем оптимизации взаимоотношений людей в обществе. Здесь важную роль играет социально-экономическая модель, которая обеспечивает нормальную конкуренцию и состязание. Социализация, как и любое другое общественное состояние, оставляет после себя исторический след. Характерной особенностью нашего времени является фрагментация и диверсификация. Это же приводит к тому, что современный человек интересуется различными видами жизнедеятельности, действует в различных ситуациях. Диверсификация же дает возможность реализовывать в различных вариантах формальные возможности и

выбор социального пространства. Если говорить языком персонажа знаменитого романа Ф. Достоевского «Братья Карамазовы», то люди больше боятся свободы выбора, бояться быть покинутыми, чтобы самим потом искать в потемках свою дорогу. Эффективная эмансипация человека предполагает соответствующую социализацию, то есть функцию синтеза индивидуального и социального. В современной западной культуре индивид обладает широкими возможностями выбора. В то же время эта культура и цивилизация объективно требуют подчинения человека определенному порядку.

Одним из последствий социализации человека является идентификация его как члена семьи и социальных групп, таких как демографическая, этническая, профессиональная, партийная и др. Частная жизнь в либеральных условиях жизни не изолирована от общественной. Поэтому можно сказать, что свобода не означает очень глубокий индивидуализм. Главным является то, что то, что обеспечивает свободу человека, обеспечивает также и его права. Все это исходит из природы того общества, в котором живет человек. Социальная среда содержит в себе совокупность взаимных воздействий отдельных социальных институтов, а нравственные нормы и права реальны в жизни индивида. Они в зависимости от объективных обстоятельств могут или помешать реализации ценностей свободы, или способствовать им. Именно на этом на индивидуальном уровне принимаются решения, готовятся социальные технологии, которые в целом обеспечивают свободное развитие людей.

Освобождение человека от зависимости от группы, класса, расы и прочих привязанностей не означает, что он полностью изолировал себя от этих общностей. Связь человека с обществом продолжается всегда. Принадлежность его к сообществу достаточно динамична. Вместе с этим во всех общественных периодах жизни человек налаживает с другими людьми объективные связи, в частности с теми, кто близок ему или един с ним по своему социальному статусу, профессии, возрасту.

Человек подключается к социальной системе через первичные группы (семья, друзья, школьные, трудовые коллективы) через большие группы (нация, конфессия, партия и т. д.). Однако такой подход, то есть подключение через социальную группу, не единственный. В западной литературе можно встретить такую точку зрения, что человек может подключиться к социальному бытию и без посредников-объектов. Как известно, исследование экзистенциального и индивидуального подходов показывает, что, строя взаимоотношения в современном обществе, придается значение лишь взаимоотношениям на уровне «я» и «ты». Однако общество не является механическим сборищем отношений, каждый человек подбирает соответствующие себе отношения. Если представить себе, что в современном обществе люди действуют в формате «я» и «ты», тогда будет ясно, что общество вообще пропадет или исчезнет.

Подходы с биологической точки зрения толкуют человека самого по себе как существо без всякого внешнего влияния. Человек рождается в коллективе, формируется в чреве матери и должен подтверждать себя в жизни через труд, любовь, где угодно, даже в безумии, то есть действовать там, где ему угодно [14, с. 68]. При таком толковании человек не может стать элементом общества, он чувствует потребность в социализации. Возможно, цивилизация основывается на какой-то исключительной индивидуализации и не может выдерживать конкуренции с другими цивилизациями. Стоит еще раз подчеркнуть, что социализация и индивидуализация с правовой точки зрения не равны друг другу. Вызывает сомнение высказывание о том, что одиночество и отчуждение будто бы поднимают человеческую жизнь на новую планку.

Другие высказывания также вроде бы адекватны реальности. Например, индивиды так же, как в физическом отношении, могут создавать друг друга и в духовном отно-

шении, это абсолютно нормально; какую потребность чувствует человек в этом большом царстве, так же чувствует себя и другой человек; нежелательны и ненормальные условия создают такое состояние, когда человек видит в другом не свободу, а ограничение. Эту линию мнений можно продолжить высказыванием А. де Сент-Экзюпери: «Есть лишь одна высокая ценность – это связь человека с человеком. Мы лишь тогда сможем свободно дышать, когда будем иметь общую цель со своими братьями». Э. Фромм подчеркивает, что человек одинок и считает себя изолированным, отчужденным существом, в то же время он не выдерживает одиночества. Счастье человека в том, что он солидарен с другими людьми, человек принадлежит к прошлым и будущим поколениям [15, с. 57].

Несмотря на то, что человеческая свобода исторически значила, что индивид должен проявлять действие в конкретных условиях, такие отрицательные проявления, как отчуждение, маргинализация мешают индивиду избрать свободу как условие для жизни, таковы условия, передаваемые ему от предыдущих поколений. Сталкиваясь с нежелательными случаями, человек не может реализовать себя в жизни. По известным причинам реформы в постсоветском периоде давали неожиданные, даже странные результаты. Полное избавление от всеобщего коллективизма приводило к другим перегибам: возникший вдруг ниоткуда эгоизм, изоляция и другое. Подобные метаморфозы заметили и западные страны. Объявление политических прав и свобод необходимо лишь для установления справедливого общества и служит самоутверждению свободного человека. Следование им и исполнение их играет на практике большую роль. Если довольствоваться лишь политическими правами и свободами, тогда «свободные» люди не могут быть обеспеченными людьми. Либерализм достаточно активно выдвигает на первый план права и свободы. Если объективно оценивать реальную действительность, то необходимо отметить, что рядовой человек в итоге либеральных реформ получает политические права и свободы. В. Гавел отмечал, что неопределенность и угнетенность ведет человека к деградации и потере личной свободы [16, с. 13]. Не может быть эффективной свободная деятельность вне социализации. Без наличия безопасности человеческая свобода равно ничего не значит. Безопасность значит столько же, сколько и свобода выбора. Без обеспечения безопасности нет реально свободной личности.

Следует отметить, что свобода личности и ее защита в какой-то степени исключают друг друга. Еще во времена депрессии 30-х годов в США были ликвидированы несколько политических свобод, было предложено заменить их на безопасность. Трудно представить, как будет выглядеть свобода после изобретения аппаратов, читающих человеческие мысли, и их распространения (а это уже произошло).

Обеспечить свободу и безопасность должно государство. Однако это не воспринимается как реальность всеми сразу. Появились концепции о том, что государство, для обеспечения безопасности человека должно ограничить его свободу. Даже неоклассические либералы, в том числе Р. Нозики, говорят, что правительство должно было нас защитить, а остальные должны были нам позволить конкурировать на рынке [17, с. 89].

Однако основатели анархистского либерализма считают государство опасным для личной свободы людей и в целом как институт, неоправданным и ненужным. В целом государство представляет либерализму угрозу. Если в государстве правовая база достаточно широка, то также широкими могут быть возможности безответственности социальных субъектов. С. Берлускони, будучи премьер-министром, подчеркивал, что его соратники хотят быть и на рынке, и в жизни свободными, и если следование личным интересам нарушает интересы других, то это не является поводом для интервенции государства, все должно разрешиться само собой. Сохраняется закономерность «Laissez-faire», иногда усиливается, это проявляет себя не только в экономической сфере, но и во всех сферах общественной

жизни. Примером тому могут служить фильмы, которые выпускают киностудии, где герои, затащенные в конфликты, вынуждены обороняться.

Разумеется, каждый человек должен сам себе обеспечить безопасность на улице, дома, на работе, в жилом пространстве и др. Однако есть более важные стороны человеческой жизни, где индивид не может обеспечить свою безопасность. Общественную безопасность нельзя обеспечить свободной продажей оружия. Следует отметить, что нормативная база правовой защиты достаточно обширна, однако нельзя сказать, что реальная безопасность человека находится именно на таком уровне. Законы, объявляющие права человека, постоянно нарушаются. Сила лиц, терпящих от криминальных элементов, не всегда на высоте, причина также в продажности судебной системы.

Были в прошлом такие состояния, когда в сфере безопасности возникали крайне сложные ситуации. Заранее не предусмотренные спонтанные правовые процессы приводят к обострению криминальной обстановки в экономической и общественно-политической сфере, способствуют техническим катастрофам, большим человеческим жертвам и инвалидности.

Мысль о том, что ослабление безопасности человека связано с увеличением его собственной свободы, не совсем верна. Противовес свободе индивида – это хаос, беспредел; именно эти факторы и условия в комплексе способствуют деградации человека. Ясно, что нарушение социального порядка, отсутствия правил, хаос приводят к ослаблению свободы, превращению человека в раба. Уместно будет вспомнить здесь Н. Бердяева, который писал, что «безграничная власть страшнее тиранической власти» [18, с. 168].

Советский социолог, впоследствии ставший профессором Мичиганского университета США, В. Шляпентох отмечал, что СССР представлял из себя с 1953 по 1985 гг. репрессивный аппарат, который продолжал давить человека под страхом наказания. В то же время среднестатистический советский человек чувствовал себя более безопасно, чем в нынешнее время. Далее он писал, что ностальгия по советской России – наиболее часто встречающееся явление. Нынешний централизованный страх заменился централизованным страхом на уровне страны, он исходит из ряда источников, непосредственно охватив большую часть людей [19, с. 118].

Ослабление государственных институтов привело к тому, что подняли голову мошенники, рвачи, шарлатаны в сфере медицины, политики, науки, искусства, религии. Они бессовестно обманывают людей, искажают их сознание, уродуют нравственность, используя для этого всякие средства и возможности, в том числе средства массовой информации, телеканалы и др. Обесценивание человеческой жизни связано не только с недостатками в управлении социально-экономическими условиями, но и с недостатками в нравственности, в духовности. Информация, поступающая к человеку с телеэкранов, разрушает и обезображивает жизнь человека, когда невозможно защитить детей от суррогатов «массовой культуры».

Разумеется, нельзя не отметить роли демократии на политическом уровне. В подобной ситуации население не чувствует отдаление государства от демократии, поскольку у населения в уме существует прежде всего страх перед голодом, за будущее детей, страх безработицы. Известный немецкий исследователь Р. Дарендорф считает, что прежние отношение к проблеме безопасности уже устарело. Проблема безопасности возрастает, становится все более актуальной и требует дальнейших исследований. Другой немецкий исследователь У. Бек подчеркивает, что индивидуализация подрывает способность сопротивления опасности [9, с. 25].

Выводы. Можно прийти к выводу о том, что значимость безопасности и свободы зависит от исторического времени и социальной дифференциации общества. Высказывание Т. Гоббса о том, что люди прежде всего хотят не свободы, справедливости, счастья, а хотят безопасности, свидетель-

ствует об опасном времени, в которое он проживал. Свобода и безопасность через социальную призму смотрятся как раздельные понятия, то есть каждая социальная группа значима и сама по себе. Неимущие социальные слои стремятся к свободе, а имущие – к безопасности. Если право на имущество заработано в рамках государственного строя и законным путем, то почему имущие слои стремятся не к свободе, а к безопасности?

Возможно ли, что средние классы по своему объективному положению станут социальной основой для сбалансирования этих двух ценностей в системе общественных отношений? Хотим сказать, что забота государства о безопасности своих граждан не приносит урона их свободе, а напротив, усиливает ее. И наоборот, если отпустить индивида на произвол судьбы, то это ограничит свободу, в то же время ограничит и безопасность. Из сказанного можно сделать вывод о том, что все понятия, которые разобраны в данной статье, в частности «социализация», «свобода», «противоречия», «безопасность», должны при исследовании иметь солидную научную базу.

Следует подчеркнуть, что проблемы социализации и безопасности затрагивают как политологию, так и социальную философию. Свобода возможна в сильном государстве. В странах, подвергающихся модернизации, это условие является обязательным.

Литература

1. Baudoin I. Introducere in sociologia politica / I. Baudoin. – Timisoara : Editura Amarcord, 1999. – P. 128.
2. Бердяев Н. Смысл истории / Н. Бердяев. – М., 1990. – 174 с.
3. Дилигенский Г. В защиту человеческой индивидуальности / Г. Дилигенский // Вопросы философии. – 1990. – № 12. – С. 34–28.
4. Спенсер Г. Изучение социологии / Г. Спенсер ; пер. с англ. под ред. И. Гольдсмита. – СПб. : Изд. журн. «Знание», 1874. – 305 с.
5. Гаджиев К. Гражданское общество и правовое государство / К. Гаджиев // Мировая экономика и международные отношения. – 1991. – № 9. – С. 6–12.
6. Маркс К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1974–. – Т. 42. – 1974. – 521 с.
7. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Наука, 1991. – 408 с.
8. Qusti D. Opete, IV / D. Qusti. – Bucuresti, 1970. – P. 66.
9. Бек У. Общество риска: на пути к другому модерну / У. Бек ; пер. с нем. В. Седелника, Н. Федоровой. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 383 с.
10. Маркс К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1968–. – Т. 46. – 1968. – 317 с.
11. Тойнби А. Постигание истории / А. Тойнби. – пер. с англ. – М. : Прогресс, 1991. – 736 с.
12. Soros G. Pentru o transformare a sistemului sovietic / G. Soros. – Bucuresti : Humanitas, 1991. – P. 137.
13. Гофман А. Существует ли общество? От психологического редукционизма к эпифеноменализму в интерпретации социальной реальности / А. Гофман // Социологические исследования. – 2005. – № 1. – С. 18–25.
14. Baecheler J. Grupurile si socibilitatea / J. Baecheler // Tratat de sociologie. – Humanitas : Bucuresti, 1997.
15. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм. – Минск : Попурри, 2000. – 672 с.
16. Рынок труда и социальная политика в Центральной и Восточной Европе / под ред. Н. Барра. – М. : ИКЦ ДИС, 1997. – 496 с.
17. Ball T. Dagger. Ideologii politice si idealul democratic / T. Ball. – Lasi : Polirom, 2000. – P. 89.
18. Бердяев Н. Философия неравенства / Н. Бердяев. – М. : ИМА-Пресс, 1990. – 285 с.
19. Гегель Г. Философия права / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1990. – 526 с.
20. Шляпентох В. Советский Союз – нормальное тоталитарное общество. Опыт объективного анализа / В. Шляпентох // Социологические исследования. – 2000. – № 2. – С. 118–123.

Аннотация

Шафиев У. А. Соотношение процесса политической социализации с проблемами безопасности личности и ее свободы. – Статья.

В статье рассматриваются вопросы соотношения свободы и безопасности на уровне личности, группы и общества в целом. Если человек в своей деятельности, строя отношения с окружающими его людьми, не может воздействовать на общество через определенные нормы и ценности, значит, он лишен возможности вообще правильно взаимодействовать с обществом в целом. В этом смысле социализация не противоположна свободе. Понятие личной свободы формируется лишь в процессе воздействия индивида на социальную среду. Проблемы социализации и безопасности взаимосвязаны с проблемой свободы.

Ключевые слова: безопасность, политическая социализация, этапы общественного развития, индивидуализм, коллективизм, либерализм и консерватизм, свобода.

Анотація

Шафієв У. А. Співвідношення процесу політичної соціалізації з проблемами безпеки особистості та її свободи. – Стаття.

У статті розглядаються питання співвідношення свободи та безпеки на рівні особистості, групи й суспільства в цілому. Якщо людина у своїй діяльності, будуючи відносини з ото-

чуючими її людьми, не може впливати на суспільство через певні норми й цінності, значить, вона позбавлена можливості взагалі правильно взаємодіяти із суспільством в цілому. У цьому сенсі соціалізація не протилежна свободі. Поняття особистої свободи формується лише в процесі впливу індивіда на соціальне середовище. Проблеми соціалізації та безпеки взаємопов'язані з проблемою свободи.

Ключові слова: безпека, політична соціалізація, етапи суспільного розвитку, індивідуалізм, колективізм, лібералізм і консерватизм, свобода.

Summary

Shafiyev U. A. Ratio process of political socialization with safety issues of personality and its freedom. – Article.

This article deals with the relation between freedom and security at the individual, group and society in general. If a person is in their activities, building relationships with the people around him can't influence society through certain norms and values, so it is unable to properly interact with the general public at large. In this sense, socialization is not the opposite of freedom. The concept of personal freedom is formed only in the process of exposure of the individual to the social environment. Problems of socialization and security are interrelated with the problem of freedom.

Key words: security, political socialization, stages of social development, individualism, collectivism, liberalism and conservatism, freedom.

УДК 315.28

В. С. Шедяков
доктор соціологічних наук, доцент,
незалежний дослідник

ПОЛІЛОГ ЯК ПРОСТІР СТРАТЕГІЧНОЇ КОНКУРЕНЦІЇ МІЖ КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНИМИ СВІТАМИ

Постановка проблеми. Ефективні технології впливу на стан і трансформацію суспільного життя пов'язані не стільки з безпосереднім адмініструванням та практикою директивних наказів, скільки з перенесенням уваги на вивчення мотивів і стратегій поведінки людей, їх ментальності та моралі [1–4]. Відчуття правильності, гідності та суспільної користі дій – могутній стимул вчинків. Отже, зростають можливості стратегічного керування діями людини, соціальними відносинами та процесами за допомогою інформаційних впливів через конкуренцію смислів, прийоми гнучкого управління, механізми смисло- та міфотворення. Це неминучий елемент стратегії боротьби за майбутнє, вкрай важливий для гібридних зон як територій активної культурно-цивілізаційної дифузії. Духовні відносини, сфера моралі – не «надбудова», а стрижень економіки. Не тільки «сон розуму породжує чудовиськ»; ще більш небезпечні химери можуть ініціюватися аморальним інтелектом.

Утім дія закону нерівномірності історичного розвитку призводить до постійної зміни лідерів розвитку в ойкумені. При цьому, з одного боку, історія сповнена поворотами суспільної життєдіяльності та полілогу культурно-цивілізаційних світів, що демонструють нерівномірність їх розвитку та різні комбінації політико-соціального успіху, можливість «обігнати, не наздоганяючи». З іншого боку, відомі випадки, коли культурно-цивілізаційні світи відмовлялися від розвитку й обмежували зовнішню взаємодію [5–7].

Відповідно, раніше геостратегічний аналіз полілогу був переважно знаряддям обґрунтування геополітичних цілей, пов'язаних із забезпеченням гегемонії: боротьбою за збереження домінування або претензії на цей статус. Однак завжди були (а в умовах постсучасності посилюються) тенденції, пов'язані з подоланням підходу, властивого для «гри з нульовим результатом». Зростання якості й кількості озброєнь, співмірність підсумків від втручання людини результатами природних стихій вимагають для досягнення цілей збереження життя й культури, а також розвитку людства зміни ідеології прагнення до домінування на філософію та механізми забезпечення компромісу й консенсусу.

Предметом дослідження є розвиток можливостей та обмежень полілогу як простору геостратегічної конкуренції культурно-цивілізаційних світів під тиском процесів постсучасності. При цьому в момент зрушень парадигмального рівня та за наближення до стану інституційної невизначеності доводиться не стільки керуватися звичними регулятивними правилами, скільки орієнтуватися, з одного боку, на ціннісно-сміслові комплекси свого культурно-цивілізаційного світу (які, реалізуючись у формах традицій, звичаїв, укладів, забезпечують відтворення й розвиток суспільства як цілого), з іншого – на загальну логіку історичного процесу й конкретні особливості: свої та свого становища.

Тим паче необхідність посилення формування регулятивних інновацій на основі своїх базових ціннісно-сміслових комплексів пов'язується з парадигмальним переходом від пріоритету матеріального відтворення на тому його рівні, який фіксується гонкою надспоживацтва («суперконсьюмеризма»), фінансово-страховими «бульбашками», крайньою регіональною нерівномірністю розподілу переваг і недоліків суспільної системи тощо, до акцентування духовно-інтелектуальної активності, ментально-віртуальної сфери, нарощування пластів художньої та наукової культури.

Аналіз досліджень і публікацій. На здійснення геостратегічного аналізу, прогнозування та трансформацій

впливають, по-перше, розробки спеціалістів понятійно-категоріального апарату стратегії, тактики та оперативки (оперативного мистецтва), зокрема таких як Сунь Цзи, К. Адаріді, В. Апушкін, О. Бісмарк, В. Блохер, М. Гареев, М. Головін, Г. Жоміні, К. Клаузевіц, А. Кокошин, Г. Леєр, Е. Люттвак, Х. Мольтке, Р. Монтекукколі, М. Огарков, О. Свечін, А. Снесарев, О. Суворов, В. Триандафілов, М. Тухачевський, М. Фрунзе, В. Шапошніков, А. фон Шліффен, С. Штеменко та ін.; по-друге, розробки таких аналітиків процесів трансформацій глобально-історичного масштабу, як Е. Ануфрієв, Г. Ареф'єва, В. Арнольд, О. Ахмієзер, І. Барігін, В. Вазюлін, В. Василькова, М. Гефтер, О. Кива, В. Козловський, В. Кузьмін, М. Моїсеєв, Ю. Соколов, А. Уткін, І. Чернікова, І. Яковлев; по-третє, здобутки таких дослідників взаємодії окремих цивілізацій, як Р. Арон, М. Бердяєв, І. Валлерстайн, Л. Гумільов, М. Данилевський, М. Кастель, Р. Нісбет, А. Тойнбі, О. Шпенглер, К. Ясперс. Крім того, оскільки постсучасність допомагає в розвитку методології, форм і методів взаємодії, зокрема переходу на рівень інтересів, смислів і цінностей, основу вивчення складають також роботи таких авторів із виявлення змісту та порівняння систем та ієрархій цінностей, факторів їх регулятивного й мотиваційного використання в суспільстві, як С. Анісімов, Л. Аннінський, Л. Архангельський, В. Бакіров, Л. Баранова, С. Батенін, О. Бузгалін, Л. Буєва, І. Вітаньї, О. Дробницький, О. Балакірева, Ю. Борисова, Г. Гак, Н. Козлова, Б. Малиновський, С. Матвеева, В. Межуєв, Ф. Михайлов, Н. Победа, І. Попова, А. Ручка, Л. Сараскіна, Е. Солов'єв, О. Спіркін, Л. Столович, В. Толстих, В. Тугарінов, А. Уледов, С. Цимбалюк, В. Шилов, В. Ядов та інші. Продуктивний розгляд питання соціальної інтеграції був проведений із боку наукових шкіл Г. Спенсера, Е. Дюркгейма, В. Парето, Л. Хендерсона. Вивчення ролі ідеального в суспільному житті, значення культурних репрезентацій і динамік їх взаєморезонування має враховувати дослідження Б. Дубіна, М. Желнова, Е. Ильєнкова, В. Лекторського, М. Лифшиця тощо.

Мета статті – виклад авторської позиції за результатами аналізу характеру та спрямованості провідних соціальних і політичних трансформацій, а також необхідних адекватних змін у мисленні та стратегічному управлінні.

Виклад основного матеріалу дослідження. Розвиток тенденцій і процесів постсучасності (у єдності логік постмодерної культури та постіндустріальних виробничих сил), що, зокрема, проявляється в глобалізації, інформатизації, фінансіалізації, сервісізації тощо суспільного життя, підвищує значення ціннісно-сміслового виміру для результатів геостратегічної взаємодії.

Культурно-цивілізаційні світи – феномени органічні, а не механічні. Отже, їх не можна описувати винятково в термінах матеріальних інтересів та егоїстичного вибору. Існування й розвиток культурно-цивілізаційного світів здійснюється на основі активного формування та збереження фундаментальних особливостей їх базових ціннісно-сміслових комплексів. При цьому нерівномірність історичного процесу та, як наслідок, наявність міжформаційних дій у різні історичні епохи виступають чинниками історичного різноманіття моделей полілогу. Просторова різноманітність історії доповнюється її нерівномірним розвитком у часі. Нині під домінантою атрибутів соціальної системи зберігаються соціальна нерівність та ієрархія зв'язків «центр – напівпериферія – периферія» (хоча вони втрачають полярильність і явний економізм). Центр оформляється в декілька анклавів, а периферія характеризується не

стільки організаційними формами, скільки маргіналізованими масами. Тобто в наявності відносно центру й периферії, пруте немає в явному вигляді їх самих як специфічних структурних рівнів. При цьому трансформується також простір зіставлення, підвищується значення культурної площини взаємодії. Утім майбутнє може стати зовсім не часом високої культури, сильних національних ринків і гнучких силових структур, а передусім періодом поп-культури (у тому числі наукової), високотехнологічної зброї та наднаціональних маніпуляцій на глобальних ринках. Уже очевидно: серед перспектив постсучасності є й досить небезпечні. Отже, багато рис нового економічного та соціального устрою суспільства насторожують і навіть лякають, насамперед діапазоном вибору. На зміну державі-полісу приходять наддержави-мегаполіси. На зміну ідеологічній політиці приходить соціокультурна мегаполітика коеволюції. Змінюється масштаб завдань і їх якість. Крім кінця держави в звичному вигляді, крім кінця релігії як ефективного й адекватного засобу світоустрою, настає кінець політики в її сучасній формі. По-новому складаються колізії між промисловою та фінансовою олігархією, глобальними й національними ринками, соціальними потребами в майстрах і ремісниках, лідерами та аутсайдерами. Перетин колишнього, теперішнього, майбутнього складається в реальну мозаїку сьогодення. І чим далі відходять від аграрного укладу держави-лідери, тим сильніше вони зацікавлені в його консервації в національному господарстві інших країн. При цьому лідерські групи Заходу і Сходу виявили свої принципи, пріоритети й цінності, задали грань між світом духовної й матеріальної реальності. Деградуюча частина периферії виступає об'єктом маніпулювання, а не суб'єктом історії. Різниця потенціалів концентрується в полупериферійних зонах і на межі культурно-цивілізаційних світів, тут формуються можливості найбільш несподіваних, проте далекодіючих мутацій постсучасності, причому як негативних, так і позитивних. Геостратегічне переформування суспільного середовища культурно-цивілізаційних світів дає можливість різних комбінацій, акультурації та полілогу.

При цьому соціокультурний розвиток являє собою єдність поступовості та циклізму. Історична доля культурно-цивілізаційних світів формується процесами прогнозованими й непрогнозованими; стихійними й цілеспрямованими; унікальними та стандартними; випадковими й закономірними; некерованими, самоврядними й керованими; циклічно-хвилеподібними та необоротно-поступальними (як прогресивними, так і регресивними). За рахунок загальноцивілізаційних механізмів розвитку – локальних, національних, глобальних – вони досягають результатів як оборотних, так і необоротних. Мінливість доповнюється стійкістю як моментом руху, як збереженням основи в процесі розвитку. Стабільність у суспільстві може бути результатом тільки динамічної рівноваги протилежних сил: це змінна (мінлива, гнучка, текуча) стабільність. В іншому випадку треба визнати, що рано чи пізно дійсно настає «кінець історії», припинається будь-який розвиток, при цьому надмірно стійкі соціальні структури, як правило, заходять у глухий кут.

Якщо ж культурно-цивілізаційні світи відкриті, вони здатні якісно абсорбувати проекти з інших культур. Сьогодні виведення культурно-цивілізаційного світу на стійкий тренд інноваційного розвитку – це і фактор динамічного руху вперед, і суттєвий крок у корекції своєї ролі у світовій історії. Таким же чином на базі провідних ціннісно-смилових культурно-цивілізаційних комплексів народу створюється об'єднуючий суспільство Сверхпроект, коригуються форми забезпечення продуктивного соціальної злагоди, що запобігає втраті історичної суб'єктності й долі перетворення в лімітрофа. Перемога принципів співпраці й кооперації над жорсткою ієрархічністю відносин панування/підпорядкування взагалі стала й одним із провідних факторів олюднення біологічних істот і глобальним стрибком у соціальній еволюції. На відміну від активної громадянської позиції творця споживач – саме

стандартизована модою й шаблонами економічна тварина: він не має власної суті та складається з того, чим володіє.

Разом із тим геостратегічне позиціонування має враховувати, що між- і внутрішньорегіональна геостратегічна взаємодія культурно-цивілізаційних світів включає елементи як діалогу, так і конкуренції (будується відповідно до правил гри з нульовим і/або ненульовим результатом). Водночас збереження смислів цивілізації в глобалізованому світі не можливо за спроб автаркії та консервації, а лише через розвиток. Тому проблема полягає не стільки в усвідомленні своєї цивілізаційної окремішності, скільки в її використанні для розвитку, у забезпеченні самоідентичності, безпеки та розвитку. Відповідно, ціннісно-смилові комплекси створюють духовно-моральну підставу конкуренції культурно-цивілізаційних світів. Крім того, їх аналіз дає підстави для висновків про домінуючих відносинах як людини до навколишньої соціокультурної системи, так і самих таких систем: від компліментарності та симбіозу до антагонізму. Щоб стати успішним, здатним до розвитку та квітучим, суспільство зобов'язане культивувати відповідні ціннісно-смилові комплекси. Навпаки, формування ієрархій, орієнтованих на приземлені завдання виживання, консервують розшарування, відсталість, злидні. Якість, спрямованість вектора дій і втілюється насамперед якраз у характері символів і намірів. Відповідно, мотив мотиву, основа всього ланцюжка мотивів – не у фізичному оточенні, а символічному середовищі. Наприклад, легітимізація влади потребує її видимості; справжня влада неодмінно застосовує символи. У свою чергу мова – це система сигналів для спілкування з метою передавання думок і відчуттів; засіб опису та зміни середовища, причому в людей його відрізняє новизна, конкретність, нешаблонність.

Утім навіть кроскультурні нюанси соціалізації, утворення, практик розвитку особистості суттєво розрізняються в постсучасному, сучасному або традиційному суспільствах, у різноманітних субкультурах тощо. Стратегічне позиціонування у світі здійснюється, зокрема, за допомогою віднесення себе до певного культурно-цивілізаційного світу. Істотну роль у цьому процесі відіграє історична спадщина, ментальна схильність, соціальний та індивідуальний досвід. Базисною структурою для формування світорозуміння є провідні ціннісно-смилові комплекси. Розвиток людства завжди включав у себе елементи крос-культурні та відмінні для конкретних культурно-цивілізаційних світів; вони як мають підставами зрушення осового часу, так і піддаються істотним трансформаціям. Процеси розвитку додатково трансформують структуру та дизайн суспільних відносин.

З одного боку, культура та знання й досвід, з іншого боку, у суспільстві є розосередженими, децентрованими. Підвищення регулятивного та структуруючого значення як анклавів суспільства знань, так і базових ціннісно-смилових комплексів потребує відповідних трансформацій у владі й управлінні. Культуру можна розглядати як «оброблену природу», включаючи й природу самої людини – суб'єкта культури, здатного сприймати її значення, творити її й жити в цьому природно-суспільному середовищі. Вона є багатомірною, багатоаспектною цілісністю, сутність якої визначається в тому числі структурною складністю, що формується навколо базових ціннісно-смилових комплексів. Інтелектуальна культура (зокрема, культура наукова) сьогодні є не просто феноменом культури: саме реалізація науково-інтелектуального потенціалу стає найпотужнішим чинником життя суспільства та взаємодії культурно-цивілізаційних світів.

Ціннісно-смилові комплекси – це духовно-моральні та світоглядні структури, що регулярно відтворюються та містять елементи як кроскультурні, так і специфічні для кожного конкретного культурно-цивілізаційного світу. Їх зміст тісно пов'язаний з особливостями ціннісних ієрархій і створює передумови формування відносно окремих циклів існування, які потребують ретельного врахування

в процесі визначення рис їх коеволюції на геостратегічному рівні [8–10]. Ціннісно-сміслові комплекси, зумовлені мораллю та традиціями, забезпечують легітимізацію суспільного ладу, надають форми соціальним співіснуванню, кооперації та розвитку. Протягом всієї історії людства ціннісно-сміслові комплекси, реалізуючи себе, перетворювалися на одну з домінант соціально-економічного розвитку, граючи визначну роль у формуванні соціокультурної спадщини народу. Сенси людської життєдіяльності й культурно-цивілізаційних світів визначають спрямованість, темпи, форми й черговість трансформації їх конкретних характеристик, проте самі проявляють себе як сторона ціннісного сприйняття навколишнього світу. Цінності за своєю природою є особистісним зрізом суспільної свідомості, розкриваючись у процесах загальнокультурного відтворення.

Разом із цим, наприклад, за рахунок використання формованих навколо ціннісно-сміслових комплексів міфично-символьних конструкцій вдається емоційно забарвлювати інтерпретації того, що відбувається, передбачати вибір, обходячи існуючі самозаборони й інтелектуальні обмеження.

В історії є щось набагато більш широке й абсолютне, ніж простий баланс егоїстичних інтересів і раціональне зіткнення сил. У ній реалізується моральний зміст, сформований тисячоліттями взаємодії та кооперації. За використання ж негативної моральної сили для реалізації свого Надпроекту, за насильство над мораллю й людяністю завжди слідує розплата, яка є обов'язковою, хоч і відплачується не завжди винному, частіше історія «б'є по площадях». Ціннісно-сміслові комплекси культурно-цивілізаційних світів, зумовлені мораллю та традиціями, забезпечують співіснування, партнерство й розвиток людей. Навпаки, контртрадиційна (тобто розумово сконструйована) система моралі стає поверненням до технотронного варварства з пануванням права сильного, апологією інстинктів і розлюдненням суспільного життя. Разом із тим функціонування суспільного ідеалу під час найдавнішого суспільства має низку істотних особливостей, пов'язаних, зокрема, і з тим, що на той час місце людини у світі ще не досягло ні конкретно-загального, ні абстрактно-понятійного рівня, знаходилося переважно у вигляді чуттєво-образних уявлень, а суспільний ідеал був безпосередньо вплетеним у ціннісно-сміслові комплекси, стаючи їх важливою складовою частиною. Відповідно, відображення дійсності в такому типі ідеалу має нереальні, фантазмагоричні риси й спрямовано за межі тієї соціальної структури, де здійснювалася безпосередня життєдіяльність людей. Будучи примушеним до земного втілення, ідеал залишається відображенням скоєних, втіленням висоти й істини, передбаченням того, ким можна стати, а наближення до нього скорочує термін земних поневірянь. При цьому індивідуальна близькість до ідеалу вимагає постійної напруженої роботи душі й духу. У міру розвитку ідеї часто втрачають первісний зміст, міняючи то сутність, то форму й переймаючи риси все нових своїх носіїв, відчужуючись і в свідомості одної й тої ж людини: у кожній із них міститься потенціал (само) руйнування. Проте, безперечно, багато залежить і від якості базових ціннісно-сміслових комплексів, і від характеру самої ідеї.

Отже, на геостратегічному рівні соціокультурні відносини – явище набагато більш складне, ніж безпосереднє втілення мети. Їх розвиток часто ґрунтується на інтуїтивних (своїх та/або чужої гри) взаємодіях. Отже, якщо фізика може прагнути до причинного пояснення, то доля суспільствознавства – насамперед до розуміння сенсу процесів. Соціальність – те, що прямо орієнтоване на відтворення людини як особи в єдності трьох початків: біологічного (індивід), соціально-економічного (власне особа) і духовно-психологічного (індивідуальність). А розпад особи й індивідуальності до рівня індивіда, домінування біологічного над соціальним – це і є деградація людини та культурно-цивілізаційного світу. У со-

ціальному сенсі покоління – одиниця зміни традицій. Тобто якщо люди говорять по-різному й про різне – це означає, що зміна поколінь відбулася. Саме надіндивідуальні, надегоїстичні та інші «трансцендентні» чинники часто виявляються вирішальними на макро- і мікrorівнях. За ілюзією ж верховенства споживчих інтересів кожного легко помітна жорстка та гранично відчужена воля «техноструктури», що намагається задати індивідам їх споживчий (редукований до біології) стереотип. У культурно-цивілізаційних взаємодіях суспільство часто виступає як самостійна (і не подрібнювана далі без втрат для результатів геостратегічного аналізу, прогнозування та розвитку) величина з власною волею, завданнями, нахилами, що обумовлюють особливості розвитку соціокультурних відносин; отже, геостратегічна взаємодія культурно-цивілізаційних світів має явно соціологічний вимір, існування якого пов'язане, зокрема, зі стратегічною трансформацією можливостей і меж реалізації в процесі полілогу базових ціннісно-сміслових комплексів конкретних культурно-цивілізаційних світів [11–15]. Найявна втіленість у системі відносин ідеального, саме надіндивідуалістичного розуміння життя людини й суспільства. У свою чергу в історії здійснюється моральний зміст, сформоване тисячоліттями геополітичного самосвідомості, віри, підвалин і визначальне силу та вектор пасіонарності. Факти соціального життя отримують символічне значення, що підкреслює серйозність рішень; це схоже з оголошенням певної таємниці, її публічним схваленням, легітимацією, після чого важко буде змінити і рішення, і логіку подій. Розвиток заснованих на певних архетипах конкретних ціннісно-сміслових комплексів призводить до формування самостійної соціокультурної традиції, що входить у різноманітні поєднання з іншими. За їх взаємовідчуження (навіть за умови продуктивності самих по собі) говорять про химерні діалоги соціокультурного простору, а сам механізм впливу намагаються описати в поняттях інформаційних вірусів тощо. Зовнішня ж взаємодія різноякісних структур, заснована на виведенні внутрішнього їх протиріччя в поверхневі шари відносин і перетворенні його з руйнівного (і саморуйнуючого) у рушійне та продуктивне, часто здійснюється за допомогою механізмів ірраціонально-перетворених форм.

Ефективне соціальне управління нині пов'язується з можливостями та межами поєднання кращих світових практик зі специфікою свого культурно-цивілізаційного світу. Це розширює можливості боротьби не стільки силової, фізичної, скільки за свідомість і підсвідомість людини, дозволяє не перемагати шляхом ліквідації людини, а перетворювати ставлення, зокрема бажані трансформації на привабливі [16–20]. Більш того, на сьогодні основи й можливості звичних форм модернізації (насамперед індустріального зразка) та базових для них форм стратегічного керування для України в багатьох елементах вичерпані. Крім того, перспективні світові ніші для забезпечення конкурентоспроможності продукції українських товаровиробників та ефективного розвитку нашої країни суттєво змінилися. Необхідно враховувати й закритість для нашої країни низки цікавих інноваційних напрямів унаслідок їх високої витратності. Проте для України модернізація моделей управління щодо використання передових методів захисту власних інтересів у міжнародній взаємодії ускладнена не тільки поєднанням руху постіндустріального та пострадянського, а й специфічними викликами світового масштабу.

Інтернаціоналізація, глобалізація виробництва породжують аналогічні процеси й у сфері менеджменту. Елементи різних, переважаючих у різних країнах підходів до управління все більше переплітаються, хоча, звісно, цей процес іде зовсім не безболісно. Можна сказати, напевно, і більше: глобалізація інформаційна та всього суспільного життя, очевидно, породжує необхідність у формуванні глобальної концепції будь-якої організаційної структури, що відповідає економічним, політичним, соціальним і на-

віть загальногуманістичним потребам сучасного світу, що, зрозуміло, не означає заперечення численних відмінностей залежно від національних особливостей, характеру галузі тощо. У цілому історичне змагання геостратегічного рівня вигравали держави, які спиралися на ціннісно-сміслові комплекси та тісно пов'язані з ними соціальні традиції й суспільні знахідки, акумулювали стійкість до історичних викликів і здатність до пошуку, поєднували широке запозичення та культивування специфічних особливостей. Нові горизонти прогресу завжди відкриватимуться тим державам, чий суспільний устрій виявиться здатним максимально забезпечити реалізацію творчого потенціалу громадян у звичних для них традиціях, дати простір соціальної енергії.

Утім у глобалізованому світі свої пастки очікують на всесвітні центри та світову периферію, притягальних для «центрів сили» і нікому не потрібних, зручних і незручних. Проте постсучасність дарує шанс на успіх кожному з культурно-цивілізаційних світів, треба лише побачити можливість, бути до неї готовим, вирощувати свої ресурсні бази та соціальні форми. Неможливо або майже неможливо перенести риси соціокультурного середовища існування культурно-цивілізаційного світу. При цьому жодна система цінностей нині вже не може розглядатися як єдино можлива для людства. Отже, вивчення ролі ціннісно-сміслових комплексів у формуванні та розвитку культурно-цивілізаційних світів веде до визнання переваг аналізу геостратегії з позицій поліцентричної, слабкоструктурованої соціокультурної реальності, де взаємодіють різноманітні актори постсучасності. Утім зростає діапазон використання феноменів суспільної свідомості (зокрема, методами соціальної психології) для вирішення питань геостратегії [21–25].

Удосконалення управління суспільними процесами передбачає врахування моментів нелінійного (плюралістично-циклічного) розвитку та нерівномірності історичного процесу та здійснення коеволуції культурно-цивілізаційних світів. Безумовно, з одного боку, глобалізація світу підкреслює загальним процесам усіх, хоч і по-різному. З іншого боку, утопія про «підтягання» світовою спільнотою аутсайдерів і «входження струнками лавами» всіх країн в інформаційне майбутнє не виправдалася. Деякі культурно-цивілізаційні світи опиняються в інфосупільстві, інші розташовуються на промисловій стадії, треті застрягають в аграрно-доіндустріальному господарстві. Диференціюється також внутрішній устрій кожного з них. Крім того, можна знайти модель успішного існування та злагоді культурно-цивілізаційного світу в різних ланках ойкумени.

При цьому для України використання моделей рефлексивної модернізації ускладнено не тільки поєднанням руху постіндустріального та пострадянського, а й специфічними викликами світового масштабу. Перший із них – ідеологія споживацтва як наслідок неолібералізму на глобальному рівні, що зламала ціннісний настрій пуританства. Етика наполегливої праці, слугування Ділу трансформується на завдання легкого збагачення. Другий виклик – відчуження держави від основної маси народу на тлі серйозних внутрішніх і зовнішніх проблем. Третій – глобалізація розламає національні об'єднання на різнопрофільні регіони. Водночас практичне здійснення переорієнтації економіки від паразитування на сировинній базі країни до акцентування наукоємних виробництв галузей високої ступені переробки потребує не тільки фінансового маневру, а й масштабних соціально-політичних змін. Коли кардинально змінюються умови, то необхідно розвиватися усій регулятивній системі.

Врешті-решт, саме навколо цього, вочевидь, має формуватися геостратегія життєустрою, розвитку й участі в полілозі зі стратегічним дизайном і формами ефективного управління. Від цього залежать пріоритети розвитку, вигоди до якості вирішення окремих питань, обмеження й підходи. Водночас від обраних засобів буде залежати реально досягнута мета. При цьому в умовах змін у тенденціях постіндустріалізації наш ресурс, стратегія і тактика дій зобов'язані бути мобільними, гнучкими, сприйнятливими до

усього передового, бути здатними до розвитку та прогресу. Крім того, шляхи забезпечення успіху можуть бути вельми різноманітними та самотутніми. Отже, ефективним є вивчення й аналіз логіки появи, ідеї певної інституції або механізму, а не автоматично запозичення вдалої в конкретному середовищі схеми.

Висновки. Виявлення закономірностей стратегічного рівня управління, співвідношення всезагального, загально-го й одиничного дозволяє з успіхом використати різноманітні процесів постсучасності, посилювати ефект від переваг та локалізувати дію негативних факторів і розповсюдження проблемних зон. Разом із тим під впливом багатоаспектних тенденцій постмодернізації безглуздим є покірне проходження якомусь зовнішньому канону, необхідний комплекс рішень, що дозволяють об'єднати логіки посткризові й розвитку стосовно до конкретних умов. Потрібно осучаснення, модернізація, проте вона аж ніяк не приречена слідувати моделі вестернізації, тим більше в «наздоганяючих» варіаціях. При цьому з кожного виду моделі (традиційної, модерної, постмодерної) розвитку конкретний культурно-цивілізаційний світ може отримати свою конкретику відповідно до як своїх ціннісно-сміслових комплексів, так і динаміки трансформації.

Стратегічне планування в цьому комплексі включає в себе узгодження інтересів різних підрозділів структури, врахування позицій, що відображають різні точки зору; інвентаризацію ресурсів (наявних і можливих), обмежень і факторів; виявлення короткострокових і довгострокових цілей, визначення відповідальних і забезпечення мотивації. Відповідно, схема розробки соціальної стратегії передбачає: 1) формування бачення місії, постановку стратегічних цілей; 2) здійснення стратегічного аналізу з виявленням параметрів зовнішнього середовища (насамперед можливостей і загроз) і внутрішніх ресурсів (розгляд конкурентних переваг та умов їх використання); 3) забезпечення стратегічного вибору (на базі розгляду стратегічних альтернатив, оцінки можливих стратегій, створення оптимальної стратегії); 4) реалізацію стратегії (у співвідношенні бюджетів і планів), 5) здійснення моніторингу, оцінки, контролю та корегування.

Підвищення подальших розвідок у цьому напрямі, з нашої точки зору, може передбачати використання інструментарію аналізу, прогнозування та здійснення соціально-політичних проектів геостратегічного рівня, а також застосування із цією метою номенклатурно-термінологічних традицій моделювання постсуспільних процесів.

Література

1. Hayek F. The Fatal Conceit. The Errors of Socialism / F. Hayek ; ed by W. Bartley, 1988. – 194 p.
2. Шедяков В. Система світогосподарських зв'язків переживає стан, близький до інституціональної невизначеності / В. Шедяков // Економіст. – 2015. – № 9. – С. 1–3. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ua-ekonomist.com/10670-volodimir-shedyakov-sistema-svttogospodarskih-zvyazkv-perezhlivaye-stan-blizkiy-donstituconalnoyi-neviznachenost.html>.
3. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. – М. : Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.
4. Шедяков В. Социология трансформирующегося общества / В. Шедяков // Бизнес Информ. – 1996. – № 1–2. – С. 4–9.
5. Валлерстайн И. Геополитические миро-системные изменения: 1945–2025 годы / И. Валлерстайн // Вопросы экономики. – 2006. – № 4. – С. 67–82.
6. Ачлей А. Битва глобальных проектов : в 3 ч. / А. Ачлей. – М. : Волант, 2011–. – Ч. 1. – 2011. – 240 с. ; Ачлей А. Битва глобальных проектов : в 3 ч. / А. Ачлей. – М. : Волант, 2011–. – Ч. 2. – 2011. – 240 с. ; Ачлей А. Битва глобальных проектов : в 3 ч. / А. Ачлей. – М. : Волант, 2011–. – Ч. 3. – 2011. – 320 с.
7. Шедяков В. Формування нового проекту розвитку суспільства та збереження ідентичності народу, його базових цінностей / В. Шедяков // Політологічний вісник. – 2011. – Вип. 54. – С. 221–231.

8. Серебрякова Г. Процесс ценностного управления / Г. Серебрякова, И. Незамайкин. – М. : Lambert Academic Publishing, 2013. – 380 с.

9. Шедяков В. Роль ценностно-смысловых комплексов культурно-цивилизационных миров в обеспечении пост-модерного формирования и структурирования социального капитала / В. Шедяков // Osobowosci, społeczenstwo, polityka – 2015 (OSP-2015) : матер. міжнар. наук.-практ. конф. – Lublin, 2015. – С. 82–85.

10. Шедяков В. Зміна ролі, методології та ресурсних баз наукової рефлексії як чиннику реалізації та використання ціннісно-смыслових комплексів в інформаційних обмінах стратегічного рівня / В. Шедяков // Гілея. – 2015. – Вип. 92(1). – С. 174–183. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/j-pdf/gileya_2015_92_44.pdf.

11. Шедяков В. Стратегические трансформации методологий социального управления в осуществлении общественных интересов культурно-цивилизационного мира / В. Шедяков // Гілея. – 2013. – № 76(9). – С. 190–194.

12. Кудінов І. Понятійний аналіз політичної стратегії / І. Кудінов // Нова парадигма. – 2012. – Вип. 110. – С. 55–65.

13. Ожиганов Э. Стратегический анализ политики: Теоретические основания и методы / Э. Ожиганов. – М. : Аспект Пресс, 2006. – 272 с.

14. Шедяков В. Про стратегію і тактику / В. Шедяков [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ua-ekonomist.com/4855-pro-strategyu-taktiku.html>.

15. Левинсон Д. Партизанское публицити: Сотни бесприоритетных тактик / Д. Левинсон, Р. Фришман, Д. Люблин. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2004. – 320 с.

16. Шедяков В. Співвідношення соціальних вимірів історичного процесу / В. Шедяков // Політичний менеджмент. – 2013. – № 59. – С. 47–59.

17. Шедяков В. Иное всегда дано / В. Шедяков // Бизнес Информ. – 1995. – № 3–4. – С. 8.

18. Шедяков В. Ефективні технології соціального проектування: динаміка змін / В. Шедяков // Віче. – № 6(315). – С. 26–28.

19. Магданов П. Современный подход к стратегическому планированию / П. Магданов // Ars administrandi (Искусство управления). – 2011. – № 1. – С. 11–26. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://ars-administrandi.com/article/Magdanov_2011_1.pdf.

20. Шедяков В. Соціальна творчість та інноваційність стратегічного управління / В. Шедяков // Політичний менеджмент. – 2013. – № 1–2(57–58). – С. 42–51.

21. Шедяков В. Соціальний рівень психологічного забезпечення інформаційного впливу / В. Шедяков // Соціальна психологія. – 2013. – № 56. – С. 177–188.

22. Матвейчев О. Уши машут ослом. Сумма политтехнологий / О. Матвейчев. – М. : Эксмо, Алгоритм, 2009. – 640 с.

23. Гусев Д. Уши машут ослом. Современное социальное программирование / Д. Гусев, О. Матвейчев, Р. Хазеев, С. Чернаков. – Пермь : Alex J. Vaxter group, 2002. – 192 с.

24. Шедяков В. Public Relations інформаційної ери: використання постсучасних соціально-політичних комунікацій / В. Шедяков // Наукові праці. – Миколаїв : Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2015. – Т. 246. – С. 258 : Соціологія. – С. 14–21.

25. Шедяков В. Ресурсний потенціал методології: піар в соціальному просторі / В. Шедяков // Розбудова іміджу інститутів сектору безпеки України: viribus unis. – К. ; Женева ; Луганськ : Янтар, 2013. – С. 76–117.

Анотація

Шедяков В. С. Полілог як простір стратегічної конкуренції між культурно-цивілізаційними світами. – Стаття.

Тенденція, яка пов'язана з переходом від монологу й диктату єдності канону до полілогу рівноправних підходів,

розглядається як важлива умова постсучасних трансформацій. Це корелює з процесами посилення децентралізації та фрагментації, турботою про різноманіття й відмінності культур. Подальший розвиток ціннісно-смыслових комплексів культурно-цивілізаційних світів аналізується в контексті успішної участі в постсучасному полілозі. Дослідження якості суспільних трансформацій проводиться з точки зору нових перспектив розвитку ефективного соціального управління, визначення його можливостей і меж. Зокрема, інформаційний простір аналізується з позицій здійснення взаємодії культурно-цивілізаційних світів. PR розглядається як важливий напрям управління не тільки людьми, а й суспільними процесами. Таким чином, формуються уявлення про можливості вдосконалення реформ для поліпшення позицій у полілозі як просторі стратегічної конкуренції між культурно-цивілізаційними світами.

Ключові слова: культурно-цивілізаційні світи, ціннісно-смыслові комплекси, стратегічне управління.

Аннотация

Шедяков В. Е. Полилог как пространство стратегической конкуренции между культурно-цивилизационными мирами. – Стаття.

Связанная с переходом от монолога и диктата единства канона к полилогу равноправных подходов тенденция рассматривается как важное условие постсовременных трансформаций. Это коррелирует с процессами усиления децентрализации и фрагментации, заботой о разнообразии и различиях культур. Дальнейшее развитие ценностно-смысловых комплексов культурно-цивилизационных миров анализируется в контексте успешного участия в постсовременном полилоге. Исследование качества общественных трансформаций производится с точки зрения новых перспектив развития эффективного социального управления, определения его возможностей и пределов. В частности, информационная сфера анализируется с позиций осуществления взаимодействия культурно-цивилизационных миров. PR рассматривается как важное направление управления не только людьми, но и общественными процессами. Таким образом, формируются представления о возможных совершенствованиях реформ для улучшения позиций в полилоге как пространстве стратегической конкуренции между культурно-цивилизационными мирами.

Ключевые слова: культурно-цивилизационные миры, ценностно-смысловые комплексы, стратегическое управление.

Summary

Shedyakov V. E. Polylogue as a space of strategic competition between cultural and civilizational worlds. – Article.

The trend, which is associated with the transition from monologue and dictate of the unity of the canon to polylogue of equal treatment, is considered as an essential condition of postmodern transformations. It correlates with the process of strengthening of decentralization and fragmentation, care about diversity and varying of cultures. Further development of value-semantic complex cultural and civilizational worlds is analyzed in the context of the successful participation in the postmodern polylogue. Research quality of social transformation is performed in terms of new prospects for the development of effective social control, to determine its capabilities and limits. In particular, the information environment is analyzed from the standpoint of the interaction of cultural and civilizational worlds. PR is seen as an important area of management, not only people, but also social processes. Thus, a presentation on possible improvements reforms to improve the position in the space polylogue as a sphere of strategic competition between the cultural and civilizational worlds.

Key words: cultural and civilizational worlds, value-semantic systems, strategic management.

УДК 141:33

О. М. Ярош

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії й педагогіки
Національного гірничого університету

КОНЦЕПТУАЛЬНЕ ПОЛЕ МІСТИКИ: ОСНОВНІ РИСИ ТА СПЕЦИФІКА

Ірраціональна компонента є неодмінною складовою в неоплатонічному полі історії філософії незалежно від періоду. Досить значну роль ця компонента відіграє й у філософії періоду відродження, де проявлена через містичний елемент філософія Н. Кузанського.

У сучасній історії філософії поняття «містика» та «містицизм» уже не викликають неоднозначного ставлення, як це було в радянські часи та на межі пострадянського періоду. З детальним вивченням праць таких європейських мислителів різних часів, як Е. Жильсон, Е. Андерхіл, К. Дюпрель, У. Джеймс, М. Еліаде, В. Татаркевич, а також таких мислителів російської філософії, як В. Соловйов, Н. Бердяєв, С. Булгаков, В. Лосський, Н. Лосський, С. Франк, у вітчизняній філософії з'явилася низка досліджень, що вказують на поглиблення інтересу до визначення поняття «містика». Так, у сучасній історико-філософській літературі з'явилися дослідження П. Гайденко, Е. Торчінова, С. Хоружого, Ю. Шабанової, Н. Жиртуєвої, Г. Нені, В. Нечунаєва та інших, у яких головна увага приділяється проблемам містики й цінності містичного досвіду у світовій культурі, філософії, психології.

Як правило, містичне асоціюється з релігіями, різними магічними й окультними практиками та викликає певну недовіру. Проте прояснення цього поняття приводить до розуміння необхідності містичної сфери в історії людської думки.

Власне недостатня розробка проблеми містики в сучасній вітчизняній історико-філософській науці, на нашу думку, є основною причиною недовіри й відмови від розуміння необхідності визнання містики як закономірного й необхідного явища в історії філософії. У радянській і подекуди в пострадянській історії філософії значення містики нівелювалося, ігнорувалося та оцінювалося стримано-негативно. Як підкреслює радянський філософ В. Готт, мета буржуазної ідеології щодо природничих наук зрозуміла: «...використовувати дані цих наук у збоченому вигляді для пропаганди ідей містики й ірраціоналізму». У зв'язку із цим він підкреслює, що «...модні нині на Заході парапсихологія, телекінез активно використовуються в боротьбі проти матеріалістичного світогляду» [7]. Як показує Ю. Шабанова, «тлумачення поняття містика поділяються на кілька груп:

- сукупність явищ або дій, які сприяють зв'язку людини з таємними сутностями чи силами (єгипетські або євлевсійські містерії, інші езотеричні ритуали, культові обряди);
- різні форми окультизму, такі як магнетизм, магія, теургія, медіумістичні або спиритичні явища;
- вчення про внутрішнє єднання людського духу з абсолютним Духом як адекватне пізнання онтологічної першооснови світу через індивідуальний досвід духовного самопізнання» [14, с. 15].

Останнє визначення найбільш близьке до нашого розуміння феномена містики, виходячи з того, що перше визначення близьке до поняття «містерія», пов'язаного з архаїчними віруваннями та прагненням до відкриття сакральних знань, подолання межі профанного і реального світів. Друге визначення пов'язане з прагненням у магічних, теургічних діяннях вплинути на природній хід подій, стан речей на власну користь.

Оскільки більшість містичних філософів, що розглядаються як провідники містики в європейській філософії, а саме Прокл, Плотін, Майстер Екхарт, Григорій Палама та інші, відкидають будь-яке корисне прагматичне бажання, навіть будь-яке воління, що є перепоною на шляху до розширення свідомості й містичного досвіду, то очевидно, що магічні, теургічні й окультні практики прямо суперечать загальним тенденціям у розумінні містиками мети й цін-

ності своєї духовно-практичної діяльності. Такі умонастрої містиків можна віднайти у М. Екхарта в його проповідях «Про зреченість» і «Про злиднених духом» [15], де мислитель прямо спонукає до відкидання всього тварного, чуттєво-матеріального й воління до нього на шляху до єднання з Богом. Значну кількість подібних прикладів можна знайти й у творах інших зазначених нами філософів-містиків. Це свідчить про надзвичайне значення морально-етичної компоненти на шляху духовного сходження. На нашу думку, морально-етичний аспект є одним із вирішальних у визначенні того чи іншого мислителя як містика.

У цьому контексті варто виділити роль апофатики в містиці. Ми навмисно використовуємо замість поняття «апофатичне богослов'я» саме «апофатика». Адже апофатичне богослов'я є лише зовнішнім виразом, методологічним принципом логічного Богосходження, що допомагає шукачеві Бога діяти в раціональному його осмисленні до певної межі, за якою відзначається власне металогічне споглядання. Про це свідчать Прокл, Діонісій Ареопатит, Майстер Екхарт та інші. Але апофатизм у містиків відіграє не лише роль пізнавального методу мислення Бога, а й ставлення до світу та його недосконалої, його ницості й принципової відмінності від Божественності. Отже, для містиків апофатизм не є обов'язково богослов'ям екстазу: це насамперед прийнятність розуму, яка відмовляється від складання понять про Бога; за такої установки рішуче виключається кожне абстрактне й суто раціоналістичне богослов'я, яке бажає пристосувати до людського мислення таємницю Божественної Премудрості. Це екзистенційна позиція, за якої людина цілком захоплена переживанням: немає богослов'я поза досвідом – треба мінятися, ставати новою людиною. Щоб пізнати Бога, треба до Нього наблизитися; не можна бути богословом і не йти шляхом з'єднання з Богом. Шлях богопізнання є неодмінно й шляхом обожнення. Той, хто, слідуючи цим шляхом, у певний момент уявив, що він не пізнав, що таке Бог, у того, за словами святого Григорія Богослова, розум розбещений. Отже, апофатизм є деяким критерієм, це вірна ознака умонастрою й відповідь правді.

У цьому сенсі будь-яке істинне богослов'я є за суттю своєю богослов'ям апофатичним і цілком таким, що відповідає принципівому відкиданню тенденцій пантеїзму в богопізнанні.

Таким чином, виявляємо два виміри апофатизму: методологічний у богопізнанні та морально-етичний принципі містиків, згідно з яким необхідно уникати притаманного всім пересічним людям прагнення до матеріальних благ, життєвого, тілесного комфорту, влади й суспільного визнання, адже таким чином людина лише поглинається світом, у той час як відмова від світових обіцянок і суворе прагнення до Божественності сприяє зреченню від світу та єднанню з Богом. Звільнення душі від світу сприяє її заповненню Богом.

Проблема розрізнення містицизму й містики дотепер залишається одним із ключових питань, що постають перед дослідниками цієї сфери. Незважаючи на те, що основні риси й ознаки цього явища були описані неодноразово, містицизм і містика все ж такі, як і раніше, не має єдиного загальноновизнаного несуперечливого визначення цих явищ.

Спробуємо виділити деякі сфери, або галузі, значень, які може приймати поняття «містицизм», не претендуючи, утім, на повноту. Таких сфер можна виділити декілька:

- 1) усе, пов'язане з таємницею, таємницею, приховане та привабливе цією таємністю;
- 2) невизначене, розмите, розпливчате, таке, що уникає будь-яких чітких визначень у деяких межах, або нескінченне, або зовсім не існуюче;

3) надприродне, незвичайне, дивне, таке, що виходить за межі буденного досвіду. У цю сферу значень потрапляє нерозбірливе використання слова містицизм, змішування містичних феноменів із магією й окультизмом;

4) нарешті, четверте коло значень з'єднує містику з певною сферою духовного й релігійного життя, з деякими релігійними практиками.

Досить чіткого й несуперечливого поняття містицизму серед вищезазначених ми не знаходимо; навпаки, відзначаємо ще більшу заплутаність і мішанину таких понять, як «містика», «містичне», «містицизм», «містичний досвід». Найбільш вдалими у цьому контексті нам видається останнє коло визначень, пов'язаних із духовними практиками й релігійним значенням містицизму. Мова йде про певну релігійну практику, причому практику, яка існує й розвивається всередині конкретної історичної релігії. Ми вважаємо, що необхідно розглядати містику як особливий рід релігійно-філософської пізнавальної діяльності, що допускає можливість безпосереднього спілкування між суб'єктом та абсолютним предметом пізнання – сутністю всього або божеством. Таке визначення пропонує В. Соловйов. Щодо визначення поняття «містичне», нам імпонує визначення П. Тілліха: «Містичне – це насамперед така категорія, яка характеризує божественне як таке, що присутнє в досвіді. У цьому сенсі містичне – це серцевина всякої релігії як релігії» [цит. за: 9, с. 31].

Навпаки, коли робляться спроби визначення містицизму як такого, дослідник змушений відмовитися від конкретних історичних рис та особливостей у пошуках сутності описуваного феномена. У результаті спектр явищ, які розуміються під терміном «містицизм», виявляється надзвичайно широким. У пошуках відповіді на питання обґрунтування використання поняття містицизм, звернемося передусім до існуючих визначень цього феномена. Визначення містицизму, як уже було сказано, дуже різноманітні, проте в них можна виділити деяке загальне ядро. Містицизм найчастіше визначається як переживання контакту або єдності з деякою трансцендентною реальністю, що лежить по той бік чуттєво-раціонального Я й по той бік буденного світу. Це переживання має характер безпосередності, інтуїтивності та супроводжується надзвичайно яскравими емоційними проявами. Більшість існуючих визначень виходять саме із цього досвіду, переживання, стану, що розуміється як ядро містицизму. На нашу думку, таке розуміння потребує певної корективи. Визначення містицизму як переживання не є достатньо доцільним, адже власне переживання точніше було б визначити як «містичний досвід». Саме з такого розуміння виходить більшість дослідників. Так, Дж. Лейба визначає містицизм як «будь-який досвід, який розуміється тим, хто цей досвід переживає як контакт (не чуттєвий, але «безпосередній», «інтуїтивний») Я з більшим-ніж-Я, називається воно Богом, Світовим Духом, Абсолютом, чи якимось інакше» [цит. за: 9, с. 17]. Власне «містичний стан» розуміється деякими дослідниками й позначається як «містицизм»: У. Стейс, орієнтуючись насамперед на східну містику, дає таке визначення: «Містицизм – це досвід досягнення безпосереднього відчуття Єдності, або тотожності, або Єдиного, яке позбавлене внутрішнього різноманіття» [цит. за: 9, с. 17].

Отже, поняття містики аж ніяк не вичерпується прагненням до пізнання трансцендентного; більше того, практичне знання, на відміну від різних форм окультизму, не є метою містики. Проте уявлення про те, що містицизм – це особливий рід знання, зустрічається часто, особливо в католицькій традиції. Однак це знання, отримане надприродним або інтуїтивним шляхом, завжди є результатом певного психічного стану, переживає як контакт або зустріч із трансцендентною реальністю. У цілому ми можемо погодитись із таким розумінням містицизму.

Проте простого визначення містицизму як вираження особливого досвіду недостатньо, оскільки необхідно з'ясувати, у чому полягає сутність цього досвіду та яке місце він займає в культурі. Р. Джонс, на нашу думку, вживає поняття

«містика» замість більш доцільного «містицизм»: «Під містикою я розумію рід релігії, яка ґрунтується на почутті безпосереднього сприйняття зв'язку з Богом, на прямій і внутрішній свідомості Божественної присутності» [8, с. 18].

На нашу думку, це визначення є недостатнім, адже містика розуміється в контексті вже певної сформованої релігії, як-то християнство, іслам чи будь-яка інша. Визначення, які прагнуть врахувати не тільки психологічний, а й культурний аспекти містики, включають у цей феномен не тільки психічний досвід, а також його теоретичне оформлення, тобто власне те, що, на нашу думку, доцільніше називати містицизмом.

Таке визначення включає в себе визначення поняття «містика» в С. Аверінцева: «Містика – релігійна практика, яка має на меті переживання в екстазі безпосереднього єднання з абсолютним, а також сукупність теологічних і філософських доктрин, що виправдовують, осмислюють і регулюють цю практику» [1]. Відтак із наведеного видно, що містика й містицизм не завжди розводяться в розумінні дослідників, проте, на нашу думку, можна це зробити, виходячи з розуміння І. Фролова: «Під містикою в широкому сенсі розуміють єдність незвичайних («містичних») станів психіки людини та «містицизму», тобто «теорій», що пояснюють і виправдовують ці стани» [12]. На думку цього дослідника, особливих, явно дисонуючих зі звичайним плином життя станів психіки зазнавали, імовірно, усі люди. Це підтверджують психологи, етнографи, медики. Практично кожна людина була в стані втрати почуття реальності світу, втрати свого Я або екстазу, яскравого сну тощо. Проте містичними ці стани можна назвати лише в тому випадку, якщо вони переміщуються з периферії свідомості до її центру, стаючи більш значущими, суттєвими та бажаними, ніж у звичайних умовах. Містицизм, використовуючи метафори, символи, філософські поняття, деякі природничо-наукові дані, міфологічні образи й аналогії, особисті свідчення й інші виразні засоби, систематизує структуру та динаміку цих станів, надає їм онтологічного (побутового) статусу, стверджує їх доленосну цінність для людини й для існування Всесвіту. У підсумку, зазначає І. Фролов, «...містицизм стверджує, що цілеспрямована зміна свідомості – це і є шлях спасіння, шлях звільнення від зла «неістинного існування» [14].

Таким чином, ми пропонуємо вживати таке визначення: містичний стан – це власне переживання єднання з трансцендентним, а поняття «містицизм» дозволяє вже вести мову про містичний досвід, надає деякій раціональній формі трактуванню пережитого містичного стану, що будується на основі тієї традиції соціального, філософського чи релігійного плану. Так, містицизм шаманізму спирається на існуючі соціальні традиції й табу, а містичний стан шамана – це власне переживання єднання з трансцендентним. Неоплатонічний містицизм, на нашу думку, спирається на власне філософську традицію, вироблену на платонічних тенденціях і тенденціях орієнтальних впливів, містицизм католицизму отримує форму, зумовлену Писанням і догматичною системою католицької церкви. У цьому ж контексті поняття «містика», використовуване в наведених вище прикладах, можна замінити виразом «містичний стан», а власне містику розуміти більше як напрям у філософії й необхідний елемент у структурі релігії.

У філософії це специфічний напрям, що базується на поясненні й осмисленні безпосереднього сприйняття трансцендентної реальності. Містика в цьому сенсі буде більш ширшим поняттям, ніж містичний стан і містицизм, оскільки вміщуватиме обидва ці елементи. У цілому ми погоджуємось із визначенням містики, наданим Ю. Шабановою, яка розуміє містику як «учення про універсальну сутність трансцендентної реальності й осягнення її шляхом внутрішнього розширення свідомості до єднання індивідуального Я з абсолютним Духом» [14, с. 18].

Разом із цим необхідно відмітити, що більшість представників містичного напрямку, наприклад Плотін, Прокл, Діонісій Ареопаріт, Майстер Екхарт, прагнули не стільки

до розуміння самого містичного досвіду, скільки того стану переживання єдиної реальності, у якому чуттєво-раціональне відчуття світу та самого себе доповнювалося також надчуттєвим і надраціональним спогляданням. Власне в цьому полягає цілісність світогляду містиків, цінність їхнього досвіду для розвитку філософії та власне метафізики, що, на думку Ю. Шабанової, як умоглядна теорія «перетворюється у формалізовану схему без опори на натхненний досвід співпереживання безпосереднього зближення філософуючого суб'єкта (людини) і метафізичного об'єкта (Абсолют), що досягається. Разом із тим містичні переживання як безпосередня практика трансперсонального єднання з трансцендентною реальністю абсолюту самотаганно відбуваються без теоретичних побудов. При цьому «містичне залишається лише індивідуальним досвідом, позбавленим смислотворчого концепту вироблення спільноціннісної систематизації, здійснюваної через метафізичні осмислення й формування теорії, тоді як безпосередність адекватних трансцендентним містичних знань є необхідною творчою інформацією для продуктивного оновлення метафізики» [11, с. 14]. Так, з'єднання містичної й метафізичної теорії і є умовою здійснення продуктивних концептів багатьох європейських філософських шкіл і вчень, серед яких яскравим прикладом подібного взаємодоповнення є неоплатонізм, у вченні якого практичний досвід екстатичного одкровення знайшов струнку системність метафізичної конструкції. Таким чином, містика в широкому розумінні необхідно включає в себе містичне переживання й містицизм – рефлексію над цим переживанням.

Інша проблема філософської містики – питання універсальності чи індивідуалізму містики як такої. Як відомо, йога в індійській культурі, ісіхазм у православ'ї, дзен-буддизм, шаманізм, квакерство, квієтизм, хлистовські секти та католицька містика – усе це підводиться під єдиний термін «містицизм». Тому цілком закономірно виникає питання: як можливо обґрунтувати використання цього єдиного терміна для стількох різних релігій і що саме являє собою та єдність, що об'єднує всі ці на перший погляд різноманітні феномени. Незважаючи на видимі різноманітності, на нашу думку, єдиним ядром у цьому випадку є саме безпосередній досвід переживання трансцендентного, що виявляється в подібності містицизму цих релігій.

Справедливість цієї думки підтверджує А. Мечковська: «Містика – у природі релігії. Біля витоків найрізноманітніших релігій мала місце подія, яку потім назвуть «просвітленням», «освяченням», «відкриттям істини», «потрясінням», «голосом з неба», «прозрінням», «всерозумінням» тощо. Просвітлений релігійний вождь (пророк, посланник, засновник віровчення) і його послідовники пізніше усвідомлюють цю подію як спілкування з Богом, як якість злиття, єднання з ним, тобто як містичне переживання, містичне одкровення» [6]. Містичний компонент тією чи іншою мірою присутній у кожній релігії. «Містична практика включає також фізичні дії та стани аскетичної самодисципліни, стриманості, поклоніння, певні пози, іноді спеціальну їжу або піст, особливі напої, особливі способи дихання тощо), які очищають на шляху єднання з Богом і готують його до сприйняття сяючої благодаті» [6]. Інша дослідниця, Е. Андерхіл, також вказує на спільність містичного досвіду: «Зробивши своїм досвідом внесок у загальний «капітал», містик вручає збагачену традицію подальшим духовним подвижникам роду людського. Таким чином, усі великі містики зв'язані єдиною ниткою, і їх долі треба розглядати не як окремі життєписи, а як фрагменти єдиної історії» [2].

Містичні вчення всіх типів мають також низку спільних характеристик. Такі характеристики в різний час намагалися виділити У. Джеймс, С. Булгаков, Н. Лоський, М. Єліаде, Е. Андерхіл, Ю. Шабанова, Н. Жиртуєва та інші. Переважно ці дослідники не виходять за межі того, що подав У. Джеймс у своїй фундаментальній праці «Багатоманітність релігійного досвіду» [3]. Загальними рисами містики вони визнають, по-перше, «невимовність», тобто неможливість того, хто пережив містичний стан, знайти слова для його адекватного

опису, вірніше сказати, відсутність слів, здатних повною мірою виразити суть таких переживань. Це пов'язано з тим, що містичні стани швидше належать до надрозумової сфери, ніж до розумової. Друга ознака – «інтуїтивність», яка допомагає проникнути «в глибини істини, закриті для тверезого розуму». Тому містичні стани, на думку автора, є моментами внутрішнього прояснення, особливою формою пізнання. Третя й четверта ознаки – «короткочасність» (нетривалий характер містичного досвіду), а також «бездіяльність волі», тобто відчуття своєї волі як паралізованої або такої, що знаходиться у владі якоїсь вищої сили.

Ще однією проблемою є різне бачення формування містицизму релігійних чи філософських вчень. Справа в тому, що серед дослідників феномена містики немає спільної позиції щодо розуміння первинності домінування власного тлумачення містичного досвіду чи домінуючої ролі вже сформованої традиції на формування тлумачення містичного переживання. Цікаво, що У. Джеймс, який розуміє під релігією насамперед сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості, послідовно відстоює пріоритет досвіду (причому навіть індивідуальному релігійного досвіду) перед соціалізованою, інституціалізованою релігією: «Особиста релігія виявляється безсумнівно первинною, ніж богослов'я й церква; кожна церква, одного разу створена, живе після цього, спираючись на традицію, але «засновники» кожної церкви завжди черпали свою силу з безпосереднього особистого спілкування з божеством». У. Джеймс вказує, що власний містичний досвід зазвичай є індивідуальним і набагато більш значимим для містика, ніж будь-які умовності існуючих традицій і догматів.

Є й інша думка із цього приводу: свідомість здатна сприйняти містичний досвід лише в контексті тієї релігійної традиції, яку вона поділяє. Наприклад, М. Єліаде вважав, що «досвід екстазу невідривний від людської суті». Людина має психологічну потребу в містичних переживаннях, що супроводжують будь-який досвід Сакрального. Цей досвід постає єдиним за своєю сутністю, однак «зі зміною культури та релігії змінювалася інтерпретація й оцінка досвіду екстазу» [цит. за: 4].

Є. Торчинов у цьому контексті виділяє два основних типи релігійного містицизму: а) «релігії чистого досвіду» (релігії Індії та Китаю); б) «догматичні релігії» (або «релігії одкровення») [10]. Дослідник зауважує, що релігії «чистого досвіду» мають установку на трансперсональні переживання, а «догматичні релігії» – на досягнення стану вищого ступеня моральної досконалості (праведності).

Така типологія й розуміння згаданих проблем дослідження містики в історико-філософському контексті є необхідними для осмислення впливів на розвиток містики в контексті християнства та його гілок, що дозволяє нам у максимально повній картині зрозуміти деякі аспекти розвитку вчення західного та східного християнства, а також його еволюцію й відображення в творах містиків, представників цих гілок християнства. Так, для розуміння розвитку християнської містики треба розглянути основні відмінності в католицькій містиці й містиці православ'я.

На думку вже згаданого Є. Торчинова, західна християнська містика відрізнялась від східної в таких аспектах: по-перше, католицька доктрина підкреслює виняткову роль церкви в процесі спасіння віруючих, значною мірою звужує сферу індивідуального релігійного досвіду. Тому церква без особливої приязні ставилася до містиків, підозрюючи їх у позацерковності та в спробах підмінити порятунок у лоні церкви спасінням через особистий досвід. «Католицька церква розглядала містичне діяння не як вершину християнського праксису, а як щось надлишкове в справі порятунку (вчення про недостатні заслуги святих стало одним із підстав практики продажу індульгенцій: церква брала на себе місію перерозподілу цих «надлишкових» для порятунку заслуг)» [10]. «Панцерковність» католицизму Є. Торчинов пояснює й винятково жорстке тестування описів містичного досвіду на ортодоксальність, тобто на їх відповідність догматичній системі. Таке явище, на нашу думку, лежить глибоко в апологетичних концепціях августинівського типу.

Значно більший вплив на західну, ніж на східну церкву, справило вчення Августина Блаженного, де сам Августин намагався викоринити все, що могло порушити теїстичну картину світу, сприйняту від традиції Старого завіту. Чітке розділення світу й Бога спричиняє розрив між тварним і Божим. У цьому до певної міри відчувається вплив платонізму, де ідеальний світ відмежовується від ілюзорного світу чуттєво-матеріального. Це приводить до положення про ніщість і гріховність людини як тварної істоти, а відтак провіденціалізм неминучий. З іншого боку, саме Августин створює ідеал Граду Божого на землі, що привело до відволікання церковної організації на політичну й релігійну боротьбу в тоді ще Римській імперії. Так, мало-помалу церква, що спочатку повинна була нести людям спокій, керувати ними на духовних шляхах, сама вплутується в павутиння суетного світу. На Заході церква затвердила свій абсолютний авторитет у всьому, що стосувалося посмертно долі людини, тобто вирішувала своєю владою питання про порятунок. Саме церква давала відпущення гріхів, оцінювала чесноти й недоліки, наставляла на шлях істини й очищувала від гріхів. Етичні норми, розроблені католицькою церквою, охоплювали буквально всі сторони життя людини: від її інтимного життя до практичної діяльності. Така суворая регламентація виробляла в людини і внутрішню, і зовнішню дисципліну, формувала відповідальність за вчинки й думки перед Богом і церквою, яка, як вже було сказано, вважалася «посольством» Бога на землі.

На східно-християнську традицію домінуючий вплив мало вчення Діонісія Ареопажита з його прокламацією містичного досвіду як центрального пункту в богопізнанні. Звичайно, прагнення побудувати життя пастви відповідно до християнських уявлень про гріх і добродесність було властиво й православ'ю. Проте воно, на відміну від католицизму, допускало й інший шлях до Бога та до спасіння, без участі церкви як неодмінної посередниці. Це був індивідуальний, особистісний шлях, який здійснювався за допомогою особливого типу молитви, що призводить до містичного злиття з Богом.

Містичний напрям на Заході теж мав своїх прихильників, але загалом не надто захоплювався церквою, яка особливо намагалася не допустити широкого розповсюдження подібних ідей серед мирян. У Візантії воно було цілком офіційно прийнято церквою. Це означало, що церква давала людині досить велику внутрішню свободу: порятунок, отримання Божественної благодаті залежали від неї особисто, від її здатності до морального очищення й подолання низьких інстинктів. На такій основі у Візантії формувалася особливий, не схожий на західноєвропейський, ідеал особистості та її поведінки. Містичне злиття з Богом передбачає повне відключення від усього суетного, земного.

Крім того, Захід не розробив, як вважає дослідник, такої стрункої й систематизованої методики психотехніки, як східний ісіхазм (категорично відкинутий католицькою церквою за «натуралізм»). Перші спроби систематизації психотехнічних прийомів відносяться тільки до XVI ст. (Духовні вправи засновника ордену єзуїтів Святого Ігнатія Лойоли). Якщо східнохристиянська теорія містики є, на думку Є. Торчинова, христосентричною (єднання з Богом здійснюється в Христі), то західна є переважно теоцентричною (акцентується божественна єдність, а не розрізнення іпостасей). Ця різниця, безумовно, сходиться до догмату про філікве.

Ідея обожнення (за винятком Іонна Скота Еригени, який знав грецьку мову й був добре знайомий зі східною патристикою), яка також не відігравала істотної ролі в містиці, залишається в межах ортодоксії, заперечує, особливо після Фоми Аквінського, можливість з'єднання тварного та нетварного. Якщо на Сході, крім комуно-монастирського чернецтва, існувала розвинена традиція індивідуального пустельництва, то на Заході панували великі монастирі та чернечі ордени, що відрізнялися один від одного статутами, – явище, яке було зовсім чуже Сходу.

В. Лоський в «Очерках містичного богослов'я Східної церкви» відмічає: «На противагу чернецтву західному чернецтво східне не перебуває в безлічі різних орденів. Це пояснюється самим розумінням чернечого життя, метою якого

може бути одне тільки з'єднання з Богом за повного зречення від життя світу цього. Якщо біле духовенство (одружені священники й диякони) або братства мирян можуть займатися соціальними справами або присвячувати себе будь-яким іншим видам зовнішньої діяльності, то інша справа з монахами. Монах приймає постриг насамперед для того, щоб займатися молитвою, внутрішнім діям у монастирі або скиту. Між гуртожитком-монастирем та усамітненням відлюдника, що продовжує традицію отців-пустельників, є декілька проміжних етапів чернечого життя. Можна було б взагалі сказати що східне чернецтво було чисто споглядального характеру, якщо б різниця між обома шляхами – споглядальною й діяльною – мала на Сході той же зміст, що й на Заході. В Насправді в Східній Церкві обидва шляхи один від одного невіддільні: один шлях немислимий без іншого, оскільки аскетичному вдосконаленню супутна школа внутрішньої молитви, що іменується духовним діянням» [5].

У зв'язку зі швидким та інтенсивним розвитком на Заході раціональної теології – схоластики (з XI ст.) – виникла унікальна й невідома ні Візантії, ні нехристиянському Сходу (за винятком, та й то відносним, ісламського світу) опозиція «раціональне (схоластично-догматичне) – ірраціональне (індивідуально містичне)», що, утім, не відміняло історичної взаємодії цих двох форм духовного життя (достатньо вказати на вплив Мейстера Екхарта на розвиток німецької філософії). Проте в цілому розрив між містикою (постійно оновлюваним містичним досвідом) і філософією (визнаною догматикою) був безумовним. Як свідчить В. Лоський, східне християнство «ніколи не встановлювало різкої відмінності між містикою й богослов'ям, між особистим досвідом пізнання Божественних таємниць і догматами, затвердженими Церквою» [5].

Інакше кажучи, догмат, що виражає богоодкровенну істину, представляється незбагненою таємницею, повинен переживатися в такому процесі, у якому замість того, щоб пристосовувати його до свого модусу сприйняття, навпаки, треба примушувати себе до глибокої зміни свого розуму, до внутрішнього його перетворення, і він, таким чином, стає здатним знайти містичний досвід. Богослов'я й містика аж ніяк не протиставляються, навпаки, вони підтримують і доповнюють один одного. Перше неможливе без другого: якщо містичний досвід є особистісним проявом загальної віри, то богослов'я є загальним вираженням того, що може бути пізнане кожним через досвід. Поза істиною, що зберігається всією Церквою, особистий досвід був би позбавлений всякої достовірності, об'єктивності, це було б сумішню істинного та помилкового, реального й ілюзорного, це був би «містицизм» у поганому сенсі цього слова. «Отже, немає християнської містики без богослов'я, та, що істотніше, немає богослов'я без містики» [5].

Трансформацію неоплатонізму в контексті середньовічного християнства представлено у вигляді містики, що передбачає:

а) можливість позараціонального, містичного досвіду схоплення, зумовлює закріплення принципу апофатизму в процесі богопізнання;

б) виявляє екстатичний стан понадмисленевого, безформного, безобразного прояву усвідомлення, лише в якому й може відбутися акт суб'єкт-об'єктного єднання з надрозумовим Єдиним;

в) поєднує ідеальний світ і чуттєвий через ієрархію схоплення Єдиного за принципом повноти ідеального не лише на рівні ідей, а й чуттєвого світу як ідеально-чуттєвої цілісності, створюючи тенденцію панентеїстичності, де частка «ен» чітко вказує на перевагу Божества та другорядну роль матеріально-чуттєвого світу.

г) особистісний характер Єдиного як трансцендентного Бога в його відокремленості від світу;

д) апофатичний метод, що приходить на зміну аферетичному методу пізнання. Апофатизм намагається здолати будь-яку образність і за рахунок цього цілісно збагнути абсолютного та трансцендентного Бога;

е) еманация отримує нове розуміння в контексті креаціоністських і месіанських ідей як теофанія.

Література

1. Аверинцев С. Мистика / С. Аверинцев [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.aggregateria.com/M/mistika.html>.
2. Андерхилл Э. Мистицизм / Э. Андерхилл [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://psylib.org.ua/books/andev01/txt19.htm>.
3. Джеймс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джеймс [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://psylib.org.ua/books/james01/>.
4. Жиртуева Н. Компаративний аналіз і типологія містичних традицій світу у дослідницькій літературі / Н. Жиртуева [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_64/%C6%E8%F0%F2%F3%BA%E2%EO.pdf.
5. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви / В. Лосский [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://psylib.org.ua/books/lossv01/index.htm>.
6. Мечковская Н. Язык и религия / Н. Мечковская [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://psylib.org.ua/books/mechk01/txt20.htm>.
7. Поликарпов В. Феномен человека: вчера и завтра / В. Поликарпов, В. Поликарпова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.twirpx.com/file/257154/>.
8. Романець В. Історія психології: Стародавній світ. Середні віки, Відродження / В. Романець. – К. : Либідь, 2005. – 916 с.
9. Соловьев В. Философский словарь / В. Соловьев. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1997. – 464 с.
10. Торчинов Е. Религии мира: опыт запредельного / Е. Торчинов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://psylib.org.ua/books/torch01/txt17.htm#1>.
11. Франк С. Предмет знания. Душа человека / С. Франк. – СПб. : Наука, 1995. – 656 с.
12. Фролов И. Введение в философию / И. Фролов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://society.polbu.ru/frolov_intphilosophy/ch59_i.html.
13. Чанышев А. Курс лекций по древней и средневековой философии / А. Чанышев. – М. : Высшая школа, 1991. – 512 с.
14. Шабанова Ю. Трансперсональная метафизика Мастера Экхарта. В контексте развития европейской философии / Ю. Шабанова. – Днепропетровск : НГУ, 2005. – 238 с.
15. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / М. Экхарт. – М.: Политгиздат, 1991. – 192 с.

Анотація

Ярош О. М. Концептуальне поле містики: основні риси та специфіка. – Стаття.

У статті аналізуються умови й витоки проблеми трансперсональної метафізики або містики, які впливають на формування світоглядних орієнтацій як у язичницький період в історії, так і в період християнської філософії доби середньовіччя, коли проблема взаємовідносин «людина – Бог» займає важливе місце в колі релігійно-філософських проблем. У статті також уточнюється поняття «містика», «метафізика», «містицизм», пропонуються альтернативні варіанти значення цих понять та окреслюються кола їх значень. Припускається, що концептуальне коло містики існує

завжди, але в історії філософії воно оформлюється в період неоплатонічної філософії (Прокл, Плотін) і розвивається в період оформлення християнської філософії середньовіччя, зокрема в поглядах «рейнських» містиків (Майстер Екхарт). У добу Відродження ця тенденція виливається у філософію Н. Кузанського («Про вчене незнання»), де апофатичний метод сходження свідомості до Бога підкріплюється новими математичними конструкціями.

Ключові слова: містика, метафізика, неоплатонізм, апофатизм, пантеїзм.

Аннотация

Ярош А. Н. Концептуальное поле мистики: основные черты и специфика. – Статья.

В статье анализируются условия и истоки проблемы трансперсональной метафизики или мистики, которые влияют на формирование мировоззренческих ориентаций как в языческий период в истории, так и в период христианской философии эпохи средневековья, когда проблема взаимоотношений «человек – Бог» занимает важное место в кругу религиозно-философских проблем. В статье также уточняются понятия «мистика», «метафизика», «мистицизм», предлагаются альтернативные варианты значения этих понятий, и очерчиваются круги их значений. Предполагается, что концептуальное поле мистики существует всегда, но в истории философии оно оформляется в период неоплатонической философии (Прокл, Плотин) и развивается в период становления христианской философии Средневековья, в частности во взглядах «рейнских» мистиков (Мастер Экхарт). В эпоху Возрождения эта тенденция выливается в философию Н. Кузанского («Об ученом незнании»), где апофатический метод восхождения сознания к Богу подкрепляется новыми математическими конструкциями.

Ключевые слова: мистика, метафизика, неоплатонизм, апофатизм, пантеизм.

Summary

Iarosh O. M. The conceptual field of mysticism: the main features and specifics. – Article.

The article analyzes the conditions and the origins of the problems transpersonal metaphysics or mysticism, which influence the formation of ideological orientations of the pagan period in history, and in the period of Christian philosophy in the middle ages, when the problem of the relationship “man – God” occupies an important place in the circle of religious and philosophical problems. The article also clarifies the meaning of “mysticism” and “metaphysics”, “mysticism” is offered alternative options the value of these concepts and outlines the circles of those values. It is assumed that the conceptual circle of mystics is always there, but in the history of philosophy it is done in a period of Neoplatonic philosophy (Proclus, Plotinus) and develops in the period of registration of Christian philosophy of the middle Ages, in particular in the views of German mystics (Meister Eckhart). In the Renaissance this trend translates into the philosophy Nicolas of Cusa (“On learned ignorance”), where the apophatic method of the ascent of consciousness to God is supported by mathematical constructs.

Key words: mysticism, metaphysics, neo-platonism, apophaticism, pantheism.

А. В. Худенко
доктор філософських наук,
професор кафедри соціології
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

ТОПОЛОГИЯ ОБЪЕКТА

Сущее является и занимает место. Держась места, оно уместно. В своей уместности оно есть как свое собственное вот это. Как вот это оно выставляется напоказ и стоит как годное для использования. Как годное для использования оно представляется как определенное «что», или объект, и может использоваться. Такое место, где сущее имеет место и представляется как объект, древние греки называли τόπος.

«Топос» именуется то место, где сущему кладется предел: от этого места оно уже представляется как определенное. Изначально же сущее призывается к месту (помещается) и признается на месте (размещается). Именно этой ритмичной динамикой помещения и размещения обнажает себя содержание топоса, где сущее уже видится как определенное «что». Фактически объект обнаруживается как ритм¹ шествия в пути, в котором отдаление близкого приближает покинутое.

Объект, таким образом, случается по ходу операции соотношения пребывания в пути и прибывающего хода следования: находится в диалоге и случается как событие ритмичной динамики приближения и отдаления. Постараемся быть внимательными, чтобы разглядеть это «место» диалога, которое отмечает себя событием рождения объекта.

М. Хайдеггер замечает: «Философствовать значит спрашивать об из ряда вон выходящем» [16, с. 97]. Действительно, магия философии завораживает своей решимостью следовать все дальше и дальше и в пути находить близкое. «Выходя вон», под вопрос ставится не только и не столько опрашиваемое, сколько само вопрошание, в котором заявляет о себе требование удержаться и держаться «места» вопроса. Тяжесть философии, возможно, определяется как раз тем, что необходимо выдержать стояние в этом «месте».

Вопрос о «месте» диалога, который вечно имеет место, – философский вопрос. С одной стороны, его постановка ничего не добавляет: вопрошание вообще не входит в обычный распорядок, который требует неподвижности, устойчивости, то есть скорее ответов, чем вопросов. Диалог и не валиется на дороге так, что его можно увидеть вблизи.

Или все-таки он царит вблизи? Пытаясь найти «место» диалога здесь, «под ногами», мы оборачиваем его в простую циркуляцию посланий. Не это ли называл М. Бахтин «альтернативным монолизмом»? Охочий до слова обмен посланиями оказывается не столько альтернативой монолога, сколько инкубатором двойников, симулирующих свою альтернативность использованием симулякров. Подобный обмен посланиями оказывается несобранным множеством монологов. Обезображенный «диалог» и выступает основанием насилия, той суетой общин, в которой тяжесть мира редуцируется до элементарных противоположностей. Суета узаконивает порядок пещеры и оставляет «дневному свету» лишь право греть окоп.

Однако можно ли найти место тому, что вечно имеется? Что стоит за тяжестью диалога, и не является ли он наилегчайшим из легкого?

Тяжесть – это то, что дает определенность и устойчивость. И в то же время тяжесть стремится вниз, поэтому лишь благодаря постоянному противодействию может удерживаться на высоте, на которой всегда присутствует опасность скатиться вниз и там остаться. Таким образом, тяжесть – своего рода помеха и граница, которую нужно постоянно преодолевать, переходить. Тяжесть как граница не создает новое, но спрягает даруемое в его расхождении

и расширении. То, что мы передаем уже столь привычным для нас латинским *discurro*, и является такой тяжестью. В ней забота о даруемом заставляет бегать туда-сюда. Тяжесть диалога и состоит в том, что это «место» заботы, в котором «бегание туда-сюда» призвано как озаботиться тем, что даруется, так и споспешествовать его становлению. Граница, которая лежит между «тут» и «там», велит задержаться и вновь начинать. Перипетии, переломы «бега» задают ритм. А что может быть легче «бега» ритмичного?

Сократ, вероятно, был первым, кто практиковал легкость тяжести. В его присутствии все пронизывалось легкостью и удовольствием. Вторя великому греку, И. Кант, который любил хороший обед в приятной компании, отмечал: «Пуризм циника и умерщвление плоти отшельником, ничего не дающие для общественного блага, – это искаженные формы добродетели и не привлекательны для нее; позабытые грациями, они не могут притязать на гуманность» [6, с. 372]. Настроенный удовольствием, диалог дается легко. Мы не могли бы говорить о «месте» диалога, не будь оно осыщено удовольствием.

Удовольствие присуще жизни оттого, что в ней всему – миру как множественности – имеется место. Множественность следует понимать не только и не столько в ее количественном выражении. В калькуляции говорит лишь нужда, которая усиливается во властном всеприсваивающем взгляде и сводится в итоге к бесплодности пустыни. В основе подлинной множественности лежит подвижность мира. В этой подвижности – избыточность мира, которая и довольствует жизнь.

Однако быть захваченным множественностью – только необходимое условие, определяющее «место» диалога. В удовольствии лежит обращение к даруемым подробностям мира. В обращении заявляет о себе и озабоченность миром, и споспешествование тому, чтобы он предстал годным для использования. И. Кант утверждает: «Удовольствие, которое достигается своими усилиями, испытывается двойное: как выигрыш и, кроме того, как заслуга. Заработанные деньги доставляют больше удовольствия, по крайней мере, оно бывает продолжительнее, чем то, которое дают деньги, выигранные в карты или в лотерею» [6, с. 306]. Ведение дела и усердие, выказываемое в этом пути, таким образом, и довольствует, и радуется. В нем удовольствие практикуется как соотношение даруемых миром подробностей и энергичное продолжением произведения мира.

В энергии соотношения, которая велит продолжать, содержится сила диалога. В своем довольстве диалог хранит и болеет потенциалом каждой подробности, и в радости дарует ей ее собственную статью. При этом то, что является как дар, и то, каковым оно призвано стоять, не даются в своей нейтрализующей корреляции. «Место» соотношения не сливается в сплошь светящееся пятно. Подвижное то скрывается, то кажет себя из своей несокрытости. В связи с этим «место» диалога метится если не свечением, то хотя бы мерцанием. Мерцающее «место» диалога – это не только обреченность даром (болью и страданием), но и веление заданности (радостью и наслаждения). Амбивалентность данного и заданного не позволяет диалогу осквернить себя сладостью словес и не дает иссохнуть подробностям. В самом деле, удовольствие скудно в своей тождественности: боль или радость, смех или слезы мертвят. Избыточность же не позволяет расслабиться. Удовольствие держится натяжения, зовет к наслажде-

¹ Древнегреческое слово ῥυθμός мы толкуем как «мерный и размеренный ход операции соотношения противоположного».

нию. В этом натяжении – суть диалога. Он – само натяжение.

В удовольствии есть что-то от неудержимого бунта против того, что пугает, против того, что угрожает. Страх, печаль, боль вызывают живой протест и беспокоят, будоражат, будят – вызывают желание. Пронизанный удовольствием диалог в довольстве довольствует то, что дается. В «месте» диалога множественность не калькулируется, а вмещается в круг заботы, в котором подлинность всего обнаруживается и как единое предстает.

Тяжесть и легкость диалога – путь и в страдании, и повелением длящийся, – заставляя задаться вопросом о том, как этот объем содержится? Как устроено то «место», где являемое миром сущее помещается и размещается для дальнейшего использования?

В «Софисте» устами Чужестранца Платон, определяя уже существующее, отмечает: «τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις» («то, что есть каковым оно есть, – не что иное, как его мощь») [12, 247e]. Это обладание мощью является годностью сущего для использования. Однако возникает вопрос: где есть сущее, чтобы стоять как обладающее мощью и быть годным для использования?

Первый вопрос, который задается Чужестранцем, не вызывает затруднений с ответом у Теэтета: «γένησιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρὶς τοῦ διελόμενοι λέγετε; ἢ γὰρ» [12, 248a]. И для Платона слова Чужестранца – лишь констатация очевидного. Он уже в «Софисте» несколько торопится поведать о той вершине, с которой все предстает в своей устойчивости и подлинности, следовательно, каждый шаг необходимо делать, «приобщаясь» (κοινωνεῖν) к ней и вспоминая о пребывании там. И только возможная строгость не позволяет Платону не обратить внимание на то, что происходит в срединном округе вершины, где происходит встреча пребывания в пути и прибывающего хода следования.

Как нам представляется, перевод этой фразы С. Ананьиным подчинен скорее перспективной цели древнегреческого академика; он гласит: «Вы говорите о становлении и бытии, как-то их различая; не так ли?» Платон действительно говорит о γένεσις – том выходе из потаенного, который в исхождении находит себя. Ведь «генезис» – не путь в никуда; ход рождения идет так, что заключает в себе цель. И то, что есть в устойчивости и подлинности (οὐσία), содержится по ходу дела, в котором сущее выводится как годное для того, чтобы потом его использовать. Вероятно, слова Чужестранца не показались Теэтету странными ввиду их обыденности. В самом деле: хозяйство прочно своим ведением, и оно таково, как дело ведется; коль оно справляется так, что направлено к своей устойчивости и стабильности, – оно и ладно. Не кажется странным и то, что ведение хозяйства и его устойчивость – суть не одно и то же: они отдельны (χωρὶς). Действительно, не каждое дело действительно; и не каждое хозяйство хорошо, что таковым некогда было. Различие, таким образом, является очевидным.

Но что это за «отдельно», что вмещает в себя и ведение хозяйства и его устойчивость? Это χώρα, что вмещает составляющие хозяйства так, как они в своей разомкнутости собраны глаголаньем (διελόμενοι λέγετε) и, следовательно, обладают мощью для использования.

Итак, Платон ведет речь о χώρα: «месте», где все вмещаемое размещается глаголом. Здесь и дело ведется слаженно, и хозяйство обнаруживается как ладное. Это «место» также энергично.

Если для Платона это «место» «приобщения», то Аристотель обнаруживает его через «наведение» (ἐπαγωγή²). Однако оба метят «место» встречи. Здесь и вершина находит свое основание, и путь к вершине является обоснованным. В связи с этим не глагол ли, как и огонь Прометея, передали нам «древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, которые гласили, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельное» [13, 16с]? Сократ говорит: «Если это так, то мы всякий раз должны вести исследование» [13, 16с]. И не только для того, чтобы наконец «первоначальное единство предстало взору»; возможно ли это? Но для того, чтобы сама эта возможность была предоставлена, необходимо следовать путем истины. В самом деле, удержать и держаться «места» глагола, которым и в котором все воедино собирается, значит следовать путем откровения. На это настаивает Сократ: «Мы утверждаем, что тождество единства и множества, обусловленное речью (ὁ λόγος γινόμενα), есть всюду, во всяком высказывании; было оно прежде, есть и теперь. Это не прекратится никогда и не теперь началось, но есть, как мне кажется, вечное и нестареющее свойство нашей речи. Юноша, впервые вкусивший его, наслаждается им, как если бы нашел некое сокровище мудрости; от наслаждения он приходит в восторг и радуется тому, что может изменять речь на все лады, то закручивать ее в одну сторону, сливая все воедино, то снова развертывать, расчлняя на части. Тут прежде всего и больше всего недоумевает он сам, а затем повергает в недоумение и своего собеседника, все равно, попадет ли ему под руку более юный летами, или постарше, или ровесник; он не щадит ни отца, ни матери, и вообще никого из слушателей, и не только людей, но и животных; даже из варваров он не дал бы никому пощады, лишь бы нашелся толмач» [13, 15d–16a].

С «места», где исходно творящий глагол ведет всем распорядке, Платон начинает своего «Тимея». В диалоге фактически находит свое основание и обоснование выстраиваемая им теория. Как и любая теория, она будет актуальной, когда и место для нее обнаружится, и уместной она станет. Поэтому начинать надо с «места»: истока и верховного водителя строительства.

Передавать значение древнегреческого слова χώρα либо как «пространство», либо как «место воображаемое» было бы подобно признанию или неподъемной тяжести мира, или невоздержанности в желании повелевать всем миром.

Дилемма «страдание-повеление» и хора, в которой она разворачивается, вела также М. Хайдеггера. И не только в тот период, когда основным предметом его исследований явился «поворот». В лекционном курсе 1929–1930 годов «Основные понятия метафизики» М. Хайдеггер говорит не только о месте, которое соединяет и отделяет, таким образом выделяя – давая определение сущему, но и о «месте» как вмещающем-размещающем, откуда и речь идет, утверждающая присутствие сущего как определенного [18, с. 73].

То, что хора и отделяет, и соединяет, – принятый М. Хайдеггером факт. Однако речь не должна идти только о его констатации. Вопрос должен быть поставлен о содержании этого отделения-соединения.

Уже в «Бытии и времени» М. Хайдеггер обращает внимание на «место», которое, будучи ἄορρον ὄν, входящее и помещает, и размещает так, что в этом помещении-размещении собственная статья сущего выказывает себя, как говорится в «Тимее», τὴν αὐτοῦ παραφαῖνον – «самостью

² В «Физике» Аристотель отмечает, что все существует, как исходящее через ἐπαγωγή, «наведение». Комментируя это «наведение», М. Хайдеггер пишет: «Обычно слово ἐπαγωγή переводят «индукцией», и этот перевод буквально точен, но содержательно, то есть как интерпретация, всецело ошибочен. Ἐπαγωγή rozumeeт не пробегание фактов и рядов фактов, когда из их собственных (специфических) свойств делаются заключения о некотором общем и «всеобщем». Ἐπαγωγή означает приведение к тому, что тогда приходит в наш взгляд, когда мы прежде всего направляем наш взгляд поверх отдельного сущего, и куда? На бытие. Только когда мы, например, имеем во взоре древесное, мы в состоянии констатировать отдельные деревья. Созерцание и придание зримости тому, что как древесное таким образом уже стоит во взоре, есть ἐπαγωγή. Эта ἐπαγωγή есть «открытие» в некотором двойственном (двойном) смысле: сначала вынести перед взором, а затем также утвердить это зрение» [17, с. 124]. Открывающий ход «наведения» еще более явственно предстанет, если мы увидим, как Аристотель передает его: «Τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆς γινώριζεν ἀναγκαῖον» [3, кн. II, 100b] («протонечто наводится возведением его на вершину»). Употребленное здесь Аристотелем ἀναγκαῖον заставляет вспомнить возведение жертвы к храму, где происходит «превращение» (μεταβολή) возведенного в его другое.

со-явления» [14, 50e]. В самом деле, ход рассуждений М. Хайдеггера в 1929 году уже был подготовлен акцентированием брешенно-набрасывающей разомкнутости, в которой и тяжесть расположенности, и легкость понимания равноисходны. В этой разомкнутости сущее стоит в понятности и «имеет смысл». Однако М. Хайдеггер подчеркивает: «Понят, строго говоря, не смысл, а сущее» [15, с. 151]. Конечно, не смысл сам по себе годен для использования, а то, что понято. А понято оно так, как задерживается и держится разомкнутости: «Смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо. Что в понимающем размыкании артикулируемо, мы именуем смыслом. Понятие смысла охватывает формальный каркас всего необходимо принадлежащего к тому, что артикулирует понимающее толкование» [15, с. 151].

Комментируя определение «смысла» как «формально-го каркаса», Ф.-В. фон Херрманн отмечает: «Он суть рама, соединенная из штанг, досок и балок, служащая для строительства или ремонта здания. То, из чего образуется каркас, представляют собой соединенные друг с другом распорки. Переведенное в онтологическую плоскость, это означает следующее: смысл представляет собой сплоченное целое отношений, которые в своей сплоченности образуют целостность отношений. Способ, каким отношения меж собой скреплены и сплочены, образует соответствующую целостность смысловых отношений» [19, с. 40]. Здесь важно подчеркнуть, что каркасоустройство «места», с одной стороны, дано как подвижность того, что необходимо для строительства, а с другой – задано строящимся зданием. Этот каркас и артикулируется. В самом деле, не смысл сам по себе «имеется», а ход строительства глаголится, и потому возводимое «смысл имеет» называется «зданием».

Здесь, то есть каким образом строительное дело ведется, правит не возводимое или то, из чего оно строится, а, как говорит Платон, «суверенное место логоса, который движется ко всему, принимая тела (наличного) по их природе» (ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης οὐράτης φύσεως) [14, 50b]. Логос принимает все и размещает все вместе: все согласно природе его принимается так, как размещением скрепляется. Не о синхронии или диахронии помещения и размещения идет здесь речь, а о динамичности соотношения этих процессов: движение последовательное, «продольное» отграничено «пересекающим» их синхронном. Именно логос правит этой границей. То есть не последовательность движения подвижного или его размещение глаголится. Сама граница – единство всего; границей подвижное ведомо в продолжение своего движения. Отсюда и возводимое славится именем (πρόσρητόν). Это «место» имяславия: здесь нечто находит свою собственную статью и так надлежащее имя получает.

Использование же того, что уже определено и выпало как уже готовое, – подражание³. В самом деле, подражание – это всегда высматривание, рассматривание и пользование тем, что уже готово, уже разглашено, а потому выпало как не имеющее отношение к делу. Подражание – это оперирование абстрактами. Поэтому во избежание подражания и поддачи силе непосредственно ощущаемого абстракта вновь использование чего-либо требует вновь разведения огня, помещения в печь и нового литья – возобновления дела. В процессе нового произведения возвращается производительная сила глаголения и его всепроницающая мощь. Эта мощь Диева логоса – диалога – заряжает энергией и ведет путь все дальше.

Продолжая разговор о хора, Ж. Деррида прежде всего акцентирует на каркасоустройстве этого «места»: «Ее имя – это не *правильное слово*. Оно предназначено несводимо, даже если то, что оно называет – хора – не сводится к чему бы то ни было, уже тем более к своему имени. Тропик и анахронизм неизбежны. Мы бы хотели только показать структуру, которая, делая их неизбежными, получает из этого нечто другое, чем случайности, слабости или возмож-

ные моменты. <...> Речь могла бы идти о структуре, а не об определенной сущности хоры, ведь по ее поводу вопрос о сущности больше не имеет смысла» [5, с. 129]. То, что хора не имеет смысла, но является смыслопроизводящим каркасом, – порядок, отпечатанный ходом следования М. Хайдеггера. Однако Ж. Деррида говорит также о тропиках и анахронизмах.

Собственно, его вопрос («кто хора?»), без сомнения провокационный, является одним из таких ярких выражений, которое позволяет трактовать хору либо как занятую или Сократом, или Тимеем, или Критием, или Солоном (кем-то другим, кто в своей собственной персоне сплавляет и единит все богатство мира), либо как таковую, где они все вместе восславляют выстраиваемое. Также хора может предстать как вместилище повествований о «деле», которое выбито египетскими письменами и которым славен Солон, которое вспоминается Критием, которое нашло свое место на страницах платоновского «Тимея», к которому мы обращаемся сейчас. Тогда, действительно, чтобы осмыслить хору, нужно вернуться к началу более старому, чем начало, – к рождению космоса [5, с. 165]. Очевидно, что «население» хоры представлено фигурами каждого в отдельности и всеми вместе, а также повествование о хоре – лишь ее случайности и слабости. Но они неизбежны. Какова же тогда их роль? Почему Сократ готов «принять угощение» и «правдоподобными мифами»? И если он принимает этот дар (а у нас нет сомнения, что Сократ удовольствие получает), то где он находится?

Наш ответ на последний вопрос гласит: здесь, в «месте» диалога, где всепроницающий глагол ведет всего помещение с размещением всего. Хора, как кормилица, питает представление и гарантирует выставление напоказ объекта. И дабы игра продолжалась, хора гарантирует поворот. Хора и «есть» поворот как таковой.

Как же Платон показывает то «место», которое основывает и обосновывает устойчивость, стройность, – определенность выставляемого напоказ?

Отвечая на этот вопрос, будем помнить, что здесь рассуждения Платона носят скорее пропедевтический характер. Его «разговор» о хора – это своеобразное введение. В самом деле, чтобы что-то выстроить, необходимо возвести каркас; и как только что-то выстроено, каркас убирают, и видится уже готовая постройка. Но каркас необходим. Такую необходимость следует понимать как требование внимательности и усердия.

«Один, два, три, а где же четвертый из тех, что вчера были нашими гостями, любезный Тимей, а сегодня взялись нам устроить трапезы? С ними, – отвечает Тимей, – приключилась, Сократ, какая-то хворь: уж по доброй воле они ни за что не отказались бы от нашей беседы», – так Платон, обыденно, и в то же время выразительно, начинает своего «Тимея» [14, 17a]. Этот обыденный характер любого начинания неизбежен, и его нельзя упускать из вида. В самом деле, профанность подчеркивает конкретность происходящего: нечто есть, и это нечто не в грезах видится и не воображаемое. Фигуры Сократа, Тимея, их собеседников, оставшаяся позади трапеза и предвкушение новой – это все тоже есть. Есть и уже прозвучавшая речь о государственном устройстве: «Граждан и государство, что были тобой вчера нам представлены как в некотором мифе, мы перенесем в действительность и будем исходить из того, что твое государство и есть вот эта родина, а граждане, о которых ты размышлял, суть вправду жившие наши предки из рассказа жреца» [14, 26c]. Отсюда и далее можно следовать по направлению к следующей цели. Подобного рода начинаний в платоновском «Тимее» несколько. Каждое новое повествование ведет все дальше и дальше, открывая и обнаруживая мир. Не единожды говорит Платон: «Начало же наших новых речей о Вселенной подвергнется на сей раз длительному, чем прежде, различению» [14, 48e]. Сама длительность

³ Именно таким образом мы понимаем фразу Платона «τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ἀειμιμήτα» [14, 50e]. Заметим, что С. Аврелий передал ее по-другому: «Входящие в нее и исходящие из нее вещи – это подражание вечносущему».

происходящего также не является чем-то необычным. При этом несколько отдельных отрезков пути или даже весь путь в его целостности предстают как некое ровное течение жизни, когда каждый последующий шаг оставляет позади себя оклеветанное достижение предыдущего, чтобы и после себя оставить труп.

Следование привычке, конечно, позволяет жить легко. Но такая легкость перестает удивлять, удовлетворять и в итоге не зовет к продолжению. Платон, вероятно, не смог бы начать «новых речей о Вселенной», если бы не останавливался, не отставал и не возвращался вспять. Уже первые строки «Тимея» возвращают предыдущее, чтобы и оживить сказанное, и позволить разговору длиться дальше [14, 17b]. И буквально через некоторое время вновь звучит требование воротиться к началу: «Мы должны вернуться вспять и, приняв в свой черед для тех же самых вещей другое, подходящее им начало, еще от начала, вести о них речь, как мы это уже делали раньше» [14, 48b]. В этом повороте – верность долгу: «После того как вчера ты, как подобает, исполнил по отношению к нам долг гостеприимства, – говорит Тимей Сократу, – с нашей стороны было бы просто нечестно не приложить усердие, чтобы отплатить тебе тем же» [14, 17b]. Фактически в необходимости отдаривания дарующего выказывает себя требование сущего стать в своей определенности. И этот требовательный зов заставляет обернуться. Такой поворот не является легким, но требует усердия.

Таким образом, Платон настаивает на повороте не только и не столько для того, чтобы вспомнить. Здесь – требование остановиться на самом рождении: выдержать поворот, где рождение идет и исполняется «родное» как то действительное, что в усердии осуществляется. Анахронизмы же замечаются не для того, чтобы сохранить возможность возвращения к ушедшему, а остановиться, задержаться, удержаться в «месте» рождения и держаться его, оставаясь верным родному. В самом деле, родное не столько ушедшим славно, сколько продолжением его в наступающее шествие вперед.

«Место» рождения сакрально: там, где профанная продолжность течения зовет к продолжению, «почитаются богиня в ее праздник» [14, 21a] и «по обычаю творится молитва богам» [14, 27b]. Нет, Платон не разрушает ровный и привычный ход течения жизни, пряча его за божественным предназначением; и не профанирует божественное. Это «место» свято соотносением, плавлением профанной «горизонтальности» и божественной «вертикальности». Так План возвращает производящий огонь печи, чтобы путь произведения мира продолжался к его (мира) довольству и радости.

С одной стороны, это «место» действительно суть то, где огонь, затухая, вновь разгорается. С другой стороны, Платон передает слова египетского жреца: «Ах, Солон! Ты, эллины, вечно остаеесь детьми, и нет среди эллина старца. <...> Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходящего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени. Причина же тому вот какая. <...> Какое бы славное или великое деяние или вообще замечательное событие ни произошло, будь то в нашем краю или в любой стране, о котором мы получаем известие, все это с древнейших времен запечатлевается в записях, которые мы храним в наших храмах; между тем у вас и прочих народов всякий раз, как только успеет выработаться письменность и все прочее, что необходимо для городской жизни, вновь и вновь в урочное время с небес низвергаются потоки, словно мор, оставляя из всех вас лишь неграмотных и неученых. И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена в нашей стране или у вас самих» [14, 22b, 23a]. Сокрушается ли по этому поводу Платон, являясь представителем рода эллинов? Отправляясь в путь, чтобы обнаружить подлинное и устойчивое, он, без сомнения, помнит «затверженное в детстве», что «неизгладимо запечатлелось в памяти, словно выжженная огнем по воску картина» [14, 26b, 26c]. Тем не менее он вновь и вновь «повторяет повествование уже не в сокращенном виде, а со

всеми подробностями, с которыми его слышал» [14, 26c]. В конце концов, оставленные письмены и сами являются плодом того, что были услышаны; и для того, чтобы их слышали, их необходимо повторить: вновь распалить огонь и «выжечь картину». Таким образом, не письмены требуют своего возвращения, а вечно юный огонь, который мерцает, играет и вновь выжигает картину, и выжигает ее по-другому.

Не случайно слово «хора» впервые появляется в «Тимее», когда Сократ и возвращает пройденное, и метит само «место» возвращения. Он ведет речь о воспитании и говорит: «Дети лучших родителей подлежат воспитанию, а дети худших должны быть тайно отданы в другую часть города; когда же они войдут в возраст, правителям надлежит следить за теми и другими и достойных возвращать на прежнее место, а недостойных отправлять на место тех, кто возвращен» [14, 19a]. Не просто здесь речь ведется о различии двух «частей города». Это различие суть переход: то «место», которое отмечено возвращением, оборачиванием и переменной, – *χοῖραν μεταλλάττειν*. Дело, следовательно, не в том, что дети воспитываются, будучи при родителях или отделенными от них, а воспитываются там, где и как поворот случается. Хора – это «место».

Динамичность, живость поворота подчеркивается Сократом, когда он говорит о своих чувствах, которые вызвал у него уже прозвучавший «набросок государственного устройства»: «Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но неподвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выставляют те силы, о которых позволяю догадываться склад их тела. В точности то самое испытываю я относительно изображенного вами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным его образом вступает в войну, как в ходе войны его граждане совершают подвиги подобно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств» [14, 19b–19c]. «Место» борьбы, соперничества, соревнования хочет разглядеть Сократ. Действительно, картина благородных и красивых тел его не удивляет. Не удовлетворяют его и догадки о том, что таковые могут быть и красивыми, и благородными: грезить и воображать о достоинствах – пустое занятие. Однако Сократ не исключает, что нечто обладает определенными достоинствами и может быть представлено как несущее их. Сообразно своему складу они должны вступить в борьбу. И только встречая «другое», что обладает не меньшими достоинствами, здесь – «на поле брани или в переговорах» – обнажается определенная суть того, что есть.

Хора, таким образом, – это «место», где встреча случается, и все рассуждается (или переговорами, или на поле брани, то есть соперничеством) здесь так, как размещается сообразно складу своему, и потом выставляется в своей действительной красоте и благородстве.

Сократу известны способности поэтов, софистов и государственных мужей являть живую подлинность даруемого. Однако бранит он их не за присущий им склад. Поэтам он воздает должное за умение «воссоздавать то, к чему каждый из них привык с ранних лет» [14, 19d]. Действительно, эта способность внимать привычную целостность мира не может не быть отмеченной. Однако, как говорит Сократ, «то, что лежит за пределом привычного, для них еще труднее хорошо воссоздать в речи, нежели на деле. <...> Что касается рода софистов, я, разумеется, всегда считал его искусственным в составлении разнообразных речей и в других прекрасных вещах, но из-за того, что эти софисты привыкли странствовать из города в город и нигде не заводят собственного дома, у меня есть подозрение, что им не под силу те дела и слова, которые свершили и сказали бы в обстоятельствах войны, сражений или переговоров как философы, так и государственные мужи» [14, 19e]. Конечно, и Сократ, и Платон были оппонентами софистов. Однако искусство убеждения – искусство риториков, без сомнения, признавалось. Их чувство

слова и убеждающая мелодия речей не только удивляла и соблазняла, но и вела путь составления вещей прекрасных. С. Аверинцев отмечает: «Внутренние противоречия античной философии – противоречия между традиционализмом и рефлексией, между установкой на «догму» и принципом методической самопроверки, между устремлением к единой истине, стоящей превыше «мнений» и не могущей противоречить себе, и множеством противоречащих друг другу доктрин об истине, в которых к «знанию» всегда примешано «мнение», – все эти противоречия преодолевались риторикой, да как – победно, триумфально! Там, где философу отказано в окончательной уверенности, риторю эта уверенность не то что разрешена, а вменена в долг. Добавим: в высокий долг, удостоверяющий его превосходство над копушей философом» [1, с. 24]. Такую искусность владения словом Сократ и признает. Ведь не владея этим искусством, борьбу легко превратить в бойню. В то же время красота плетения слов необходима, однако отнюдь не достаточна. Как нам представляется, говоря об отсутствии собственного дома у софистов, Сократ хочет обратить внимание, что речь риторов льется, но не знает преград, путь длится, но шаг не чеканится. Однако может ли «не геометр» войти туда, где определенность сущего? Ответ очевиден.

С другой стороны, математическая точность, которой славятся государственные мужи, также кажется недостаточной: в акцентировании подробностей и деталей, их последовательном или синхронном собирании конкретная целость мира забывается.

Таким образом, нефилософские таланты поэтов и софистов и нечekanый шаг государственных мужей ведут борьбу, но в огне борьбы данное им по природе сплавляется и родит определенное. Сократ, выказывая почтение Тимею, Критию, Гермocratesу, говорит: «Итак, остается только род людей вашего склада, по природе и воспитанию равно причастный (ἅμα ἀμφοτέρων) философским и государственным занятиям» [14, 19e].

Сократ ведет речь не о зрении только философов либо государствоведов и не о некоем равном для всего и всех взоре, а о том, что, во-первых, таланты каждого и, следовательно, шествующее обнаружение сущего как определенного отдельно друг от друга (ἕτερον); во-вторых, они в своей отдельности являются спутниками, но не идут вместе; в-третьих, их совместное шествие (равность такового) гарантировано тем, что они, ведомые каждый мерой своего шага, являются друг для друга дополнительными. Показательно, что Тимей не только принимает комплимент Сократа, но и в знак благодарности фактически повторяет их: «Что же, поделим между собой обязанности и попытаемся сообща (κοινῆ) должным образом справиться с той задачей, что ты нам поставил» [14, 26d].

Платон как будто специально подчеркивает, что «обща» не значит «вместе». В более раннем диалоге, передавая рассказ Протагора о происхождении добродетели, это древнейшее различие представлено рельефнее: «Люди сначала жили разбросанно, городов еще не было, они погибали от зверей, так как были во всем их слабее, и одного мастерства обработки, хоть оно хорошо помогало им в добывании пищи, было мало для борьбы со зверями: люди еще не обладали искусством жить обществом, часть которого составляет военное дело (πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐκ εἶχον, ἥς μέρος πολεμικῆ⁴). И вот они стали стремиться жить вместе и строить города для своей безопасности (δὴ ἀθροίζεσθαι καὶ σῶζεσθαι κτίζετε πόλεις). Но чуть они собрались вместе, как сейчас же начали обижать друг друга, потому что не было у них умения жить сообща (οὐκ εἶχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην); и снова приходилось им расселяться и гибнуть» [8, 322b]. Действительно, некое множество, которое вместе собрано, еще не говорит о существовании единства; о его существовании не говорит и мастерство размещения; даже уже представленному единству

не гарантируется, что оно не будет рассеяно и не погибнет. Однако лишь совместное строительство, которое ведется как соперничество, славится единством всего. Такое единство фактически обнаруживается только в пути совместного произведения мира – πολιτικὴν τέχνην.

При этом измеряемая соперничеством красота явившегося требует, чтобы была акцентирована отдельность каждого. Мастерством поэта либо государственного мужа нельзя пренебречь: поэтичность и математичность изучения мира являются обоюдоевными и равноисходными. Платон утверждает: «Так что будем лучше обращаться друг к другу, а большинство оставим в покое» [9, 64c]. Конечно, дело не в пренебрежительном отношении к «большинству» или ко всему, что уже собрано вместе, как это видится в русском переводе фразы. Скорее наоборот: нечто высказанное славно (χαίρειν εἰπόντες), если оно кажет себя в и через обращение – в обращении самом по себе (εἰπομεν γὰρ πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦς). Но насколько тогда очевидно, подлинно и устойчиво нечто, если все его содержимое следует своему и отдельному природному складу? И в чем содержание гармонии, если сущее кажет себя как красивое и благородное?

Читая «Тимей», мы, казалось бы, без труда сможем найти ответ на наши вопросы. Платон говорит: «Весь этот замысел вечносущего бога относительно бога, которому только предстояло быть, требовал, чтобы тело (космоса) было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространенным во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел. В центре постоявший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ее тело извне. Так он создал небо, кругообразное и вращающееся, одно-единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой. Предоставив космосу все эти преимущества, (демиург) дал ему жизнь блаженного бога» [14, 34a–34b]. Действительно, душа, имеющая место в «центре» мира, определяет его космическую гармонию и, пребывая в общении и содружестве сама с собою, правит лад. Однако не будем спешить ставить здесь точку и продолжать разговор от этого «места». Останемся и зададимся вопросом: что это за «центральное место», какое в общении и содружестве дает жизни, то есть отмечено рождением подлинной тверди нечто (тела нечто) и космоса? Каково оно, «душеглаголанье»?

Сразу обращает на себя внимание, что речь идет как будто бы о двух богах: «вечносущем боге» и «боге, которому только предстоит быть». Не будем акцентировать внимание на теологической стороне вопроса, однако заметим важность самого различия. В самом деле, Платон ведет речь не просто о «двух» богах, а о пути, который должен быть пройден от того, что есть (ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ), до того, каким он есть (θεὸν λογισθεῖς). Собственно, от того, что есть, через это следование (περὶ τὸν τοτὲ ἐσόμενον) жизнь дается, и нечто уже наличествующее кажет себя. Также и твердь нечто обретает свою подлинность (σφαιρῶτον σφαιρα) в промежутке этого пути: здесь – в следовании через него же – сущее население мира становится «гладким», «целостным», «совершенным», то есть определенным.

Подчеркнем, что этот путь обязательно проходит: он движется так, что уже несет в себе свое окончание – цель, к которой направлен. Таким образом, ход в этом промежутке ведом отдаленной преданностью цели. Именно здесь «тело космоса» обнаруживается как подлинное и совершенное. Уже потом Аристотель артикулировал факт подлинности и совершенства нечто в его преданной «направленности к осуществлению» (πρὸς τὴν ἐντελέχειαν). Однако Платон как внимательный и строгий «историк мира»⁵ заметил эту императивность цели.

⁴ Мы оставляем эту фразу в переводе В. Соловьева. Однако, с нашей точки зрения, здесь идет речь не о том, что «военное дело» (столкновение, сражение, то есть борьба) является частью жизни «общества», оно само измеряется борьбой: борьба является той мерой, которая определяет существование «общества».

Несущий в себе свое окончание, путь душе отводит место в «центре». Этот «центр» – середина, промежутков, в котором суще жизнь обретает и выставляется таким, каким должно быть: «ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεῖς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἐπὶ ἔξωθεν τὸ ὅμα αὐτῇ περιεκύλευεν» («душа, что в промежутке самоявления бога есть, все пронизает и распространяется, одевая тело таким, каким оно есть»). Душа фактически занимает место промежутка, где ткется то, что есть, таким, каким оно есть. Само это ткачество в общении и содружестве верховодит.

И опять не будем спешить и приписывать душе некие сверхъестественные качества. В «Теэтете», комментируя слова Протагора о «мере вещей», Сократ говорит: «Какой мне кажется (φαίνεται) каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она» [11, 152a]. Поэтому все принадлежит самим вещам и не предполагает никакого переноса в глубины «я» или высоты некоего «Я». Ироничный Сократ продолжает: «Мудрому мужу не подобает болтать вздор» [11, 152b]. В связи с этим декартово *cogito* как окно души скорее это окно закрывает, причем закрывает так, что не позволяет удивиться и получить удовольствие от мира и красоты космоса. Надо остаться в мире, на его поверхности, и остановиться, чтобы, возможно, не столько разглядеть, сколько насладиться подробностями того промежутка, где мир в своей жизненной красоте пребывает.

Итак, душа верховодит явлением того, что есть, таким, каково оно есть: она «ἄν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεότερου συνέρξας εἶσεν» («правитель, что старше подлежащих ей младших (тел), и есть как сопряжение (таковых)») [14, 34c]. В связи с этим ее верховенство определяется как правление (α), которое осуществляется и над различными телами (β), и различием таковых (γ).

Чтобы рельефнее представить трехсоставность этого «душевного» промежутка, вспомним «Федона» Платона, однако не итог рассуждений Сократа о бессмертии души, а сам ход разговора с Симмием и Кебетом.

Симмий вступает в разговор тем, что утверждает гармонизирующую суть души: «В настроенной лире гармония – это нечто невидимое, бестелесное, прекрасное, божественное, а сами лира и струны – тела, то есть нечто телесное, сложное, земное и сродное смертному» [9, 85e]. Он не исключает, что душа божественна, но она является лишь сочетанием и гармонией телесных начал, «когда они хорошо и соразмерно смешаны друг с другом» [9, 86c]. Речь Симмия фактически движется от видения, наличия не смешанных между собой «телесных начал» к натяжению таковых и далее к гармонии. Чем его слова не правдоподобны? И потому было бы неверным сказать, что Сократ вообще не приемлет таковых рассуждений. Различие тел и пребывание их в натяжении не ставится Сократом под сомнение. Однако душа – это более чем «гармония, слагающаяся из натяжения телесных начал» [9, 92b]. Он говорит, что она действует против того, из чего состоит: «Противится ему чуть ли не во всем и в течение всей жизни всеми средствами подчиняет своей власти, то сурово и больно наказывает, заставляет исполнять предписания врача или учителя гимнастики, то обнаруживает некоторую снисходительность, то грозит, то увещивает, обращаясь к страстям, гневным порывам и страхам словно бы со стороны» [9, 94d]. Это «словно бы со стороны» требует своего прояснения. У Платона сказано, что душа «δεσπότησα πάντας τρέλος <...> ὡς ἄλλη ὅσα ἄλλα πράγματι διαλογόμενα» – «правление всем ведется <...> так, что одно и отличное от него другое отбираются и собираются (соразмерно) их годности». Таким образом, правление ведется отбором различных «телесных начал» и их собиранием как годных для использования. Такое *πράγματι διαλογόμενα* является обособленным, то есть в стороне от «одного» и отличного от него «другого», держит в натяжении «телесные начала» и ведет их так, что они уже не те, что есть, а такие, какие являются годными для использования. Чтобы выказать обособленное пребы-

вание души и то, что она является равной для всего мерой, устанавливает и держит различие порядков, Сократ ссылается на Гомера и восклицает: «Разве у него сложились бы такие стихи, если бы он думал, что душа – это гармония, что ею руководят состояния тела, а не наоборот, что она сама руководит и властвует и что она гораздо божественнее любой гармонии?» [9, 94c]. Поэтический дар Гомера просто необходим Сократу. Тем самым он утверждает, что душа гармонична не слагающим ее составом, а тем, что она содержит все различия в порядке. Действительно, с точки зрения того, что именно она содержит, она негармонична; но как всепроникающая она «божественнее любой гармонии».

Обращением к Симмию разговор не заканчивается. Ведь осталось еще не до конца проясненным, что такое *διαλέγουμαι*. Ясно пока только то, что это «отбирание-собираение» длится как обособленное от наличествующих «телесных начал», держит их в натяжении и позволяет явиться уже годными для использования. Поворачиваясь лицом к Кебету, Сократ дополняет свое фактически *феноменальное* определение души тем, что артикулирует ее *логическую* составляющую.

Сократ начинает с того, что рассказывает о своем пути исследования мира, и заключает: «ἔδοξε δὲ μοι ζῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοτεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν» («стоять следует там, где логос возвращает себе свое первоначальное место, и нечто видится в своей собственной устойчивости, открываясь») [9, 99e]. Далее Сократ говорит о том, что определенность чего-либо может или быть изображенной (ἐν εἰκόσι), или «рассматриваться в ее собственном осуществлении» (σκοτεῖν ἢ τὸν ἐν (τοῖς) ἔργοις [9, 100a]. Мы еще обратим внимание на это различие, но пока будем следить за ходом мысли Сократа. Он, собственно, и говорит о необходимости «продолжать возделывание приданной земли» (οὐδὲν δὲ ταύτην γεώρησα), и сам шествует «так, что кладет в основу твердость рассуживающей поступи логоса» (καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμένεστατον εἶναι). Речь идет именно о логосе как рассуживающем (κρίνω). Считаем, что именно логос занимает то место, где вершится суд; он – эта граница: «Ἄ μὲν ἂν μοι δοκῆ τοῦτο συμφωνεῖν τίημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, <...> ἢ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ» («и что является из этой симфонии, в том подлинность (нечто) не сокрыта, а что нет – сокрыто») [9, 100a]. Показанное в этой «симфонии» и предстает как то, что ее изображает.

Изображением, конечно, пользоваться можно, но следует помнить, о чем предупреждает Сократ, что этот путь ущербен (οὐκ ἔοικεν) [9, 99e]. Ущербен он в том, что, во-первых, рисует лишь картину уже готового, на которой, как отметит потом Сократ в «Тимее» и на что мы уже обращали внимание, все видится красивым, чинным и благородным, но неподвижным. Даже смена *изображения* или сравнение между собой различных картин – лишь симуляция рассуживающей поступи. Во-вторых, и в этом, возможно, не столько «ущерб», сколько порок *изображения*, оно присваивает себе право распоряжаться работой произведения и признает лишь явленное, помечая «черной меткой» все сокрытое, невидимое. Такой мир не только не удивляет и не удовлетворяет, но и является безалаберным, таким, где лада нет.

Тем не менее Сократ прибегает к использованию *изображения*. Показывание того, что в нем полезного, – суть обращения к Кебету. Во-первых, *изображение* вносит перелом в длительность определяющего осуществления, в котором артикулируется каждый шаг следования. Он отмечает: «Ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею, но либо удаляется, либо при этом изменении гибнет» [9, 102e – 103a]. В самом деле, каждый сделанный шаг уникален, им задана устойчивость шествия. Однако отдаление (*ἀπέρχεται*) – совершение шага следующего – чревато потерей прежней устойчивости (*λαβήματα*) и в то же время обретением новой. Поэтому *изображением* измерятся не

⁵ Эту страсть Платону передал Сократ, у которого, как он сам говорит, «в молодые годы была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы (τῆς σοφίας ἣν δὲ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν)» [9, 96a].

столько различие шагов, или порядков, сколько само шага-ние, или порядок различия. Порядок различия уравнивает различия, устанавливает меру сравнения и позволяет исчислять шаги.

Во-вторых, и это главное, «сама противоположность» имеет имя и называет именами то, что находится по обе стороны границы. Сократ говорит: «περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν, ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμία <...> δὲ περὶ ἐκείνων αὐτῶν ὧν ἐνόητον ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα» («в следовании, что несет в себе противоположности, они самые зовутся именами, которые от их противоположности им присваиваются, а ход самой противоположности, в чем устойчивость существует, называется именем») [9, 103b]. Вообще этот путь идет так, что чеканит следование печатью имени и все мерит присвоением имен. Таким образом, предельное уважение к слову и правильное его употребление – непременное условие φύσεως ἰσχυρίαν. Сократ утверждает: «Нет большей беды, чем ненавидеть к слову. Рождается оно таким же точно образом, как человеконенавистничество» [9, 89d].

Однако этот путь – не апология «правильного слова», которым выказывает себя или равенство «противоположностей», или их уравнивание. Это слово – событие встречи: вот здесь, где в напряжении содержащимся «телесным началом» присваивается имя, где рассуждающая поступь твердым, чеканным шагом собирает свой проход в одно, открывается подлинный лик сущего, и оно предстает как определенное. В связи с этим «здесь» отличается не копанием наличествующих «тел» и не словобеганьем, а πρῶτα διαλεγόμενῃ. И διαλέγομαι – это рассуждающее шествие в пути, когда нечто срабатывается, таким образом выставляясь напоказ как определенное.

Одни из последних слов, которые произнес Сократ перед казнью, были сказаны о логосе и душе: «Когда ты говоришь неправильно (μὴ καλῶς λέγειν), это не только само по себе скверно, но и душе причиняет зло» [9, 115e]. При этом речь не идет о правильности или неправильности того либо иного слова, о том, что «говорением» может быть разрушена гармония всего вместе существующего. Сократ словно просит продолжать тянуть лямку (καλῶς) глаголения: не копошиться и не расточать словеса, а сказывать и утверждать космический лад мира; не просто вернуться, а глаголить возвращением, когда всепроницающий логос (διὰ-λογος) обнажает очевидную стать сущего. Таково «душеглаголанье». Не случайно древние греки, тонкие знатоки слова, осторожные и внимательные наблюдатели мира, использовали ψυχρολογέω и διάλογος как синонимы.

Глаголение – это фактически то «место», где различия «телесных начал» и порядок, который определяет само это различие, находятся в соотношении. Соревновательный ход этого соотношения все единит. Именно так Тимей повествует о составе души и ее предназначении: «καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν ὀψικτον οὕσαν εἰς ταῦτον συναρμόστων βία μεγνυὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν λοιπόμενος ἔν» («схватка меж собой местесмешанного, что имеется как единовидимое, и местешагания, не поддающегося смешению, в борьбе слита на границе, где подлинное творением трех (начал) едино») [14, 35a–35b]⁶. Обратим внимание, что в «составе» души нет места крайностям. Это «место» приближения с отдалением – рассуживания. Здесь через рассуживание сущее открывается и стоит как определенное. Аристотель в «Никомаховой этике» говорит о душе

как о том, что выведение из потаенного ведет: «ἀληθὲς ἢ ψυχή» [4, 1139b]. Он утверждает: «ἡ ψυχή τα ὄντα πὸς ἐστὶ παντῶ» («от души есть все сущее») [2, 431b].

Сущее, таким образом, есть как определенное в том «месте», где рассуживание идет. Оно в своей подлинности и устойчивости как помещение его идет и размещение ведется. Именно на это помещение-размещение – выставление сущего на показ через рассуживание – обращает внимание М. Хайдеггер, растолковывая понятия «феномен» и «логос» [15, с. 7].

Определяя свой «феноменологический метод», М. Хайдеггер словно сопутствует Сократу, который стоит на границе говорения Симмия и Кебега. Действительно, только видение сущего и явление его очевидного лика через рассмотрение еще не говорит о том, что оно есть как определенное. М. Хайдеггер указывает: «Выражение «явление» само может опять же значить двоякое: (про)явление в смысле давания о себе знать как себя-не-казание и затем само дающее знать – которое в своем казании себя указывает на нечто себя-не-кажущее. Наконец, можно применять явление как титул для аутентичного смысла феномена как казания себя. Когда эти три разных положения вещей обозначаются как явления, то путаница неизбежна. <...> Феномен себя-в-себе-самом-показывание – особый род встречи чего-то» [15, с. 30–31]. Этот «особый род встречи» – логос. Мыслитель говорит: «λογος дает чему-то видеться (φαίνεσθαι), именно тому, о чем речь, и притом для говорящих (средний залог), соответствуя для говорящих друг с другом. Речь «дает видеть» от того самого, о чем речь. В речи (ἀλόφανσις), насколько она подлинна, предложение должно быть почерпнуто из того, о чем речь, так что сообщающая речь в своем сказанном делает то, о чем она ведется, очевидное и так доступное другому» [15, с. 32]. Таким образом, сущее – это определенное, если оно само себя из себя через глаголение кажет.

Однако не в говорении, или словах, состоит определенность сущего, а «для говорящих». Лишь «в конкретном исполнении речь (давание видеть) имеет характер говорения, голосового озвучивания в словах» [15, с. 32]. Вот и платоновские персонажи разговора о мире – Поэты, Софисты и Государствоведы – говорят: кто сливая все в единое слово, кто с любовью к слову «правильному», кто чеканя каждое слово. Все это – «слова». Однако лишь встреча таковых – рассуживающее глаголение – кажет мир как слаженный космос. В связи с этим «место» встречи, где глаголение идет, и феноменально, и ноуменально. Здесь как феноменологический каркас приближает отдаленное и размещает его отдалением: сущее как определенное представляется. Этот каркас – устройство «места», которое занимает диалог.

Когда Тимей говорит о том, как все родилось, он ведет речь о «тройкости трех» (τρία τριχῆ) «начал», которые возникли еще до рождения: «ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι» [14, 52d]. Как нам представляется, Тимей говорит не просто о различии подлинности нечто, а о некоем месте и рождении – различии порядков. Не говорится здесь также о спаянности трех «начал» – «тройке» как некоем порядке различия. «Приговор» Тимея таков: нечто определяется «местом» рождения как режим соотношения различия порядков и порядка различия. Это «место» (χώρα), «где и откуда рождение идет» (τὴν δὲ δὴ γένεσως), и следует вслед за С. Аверинцевым титуловать как «Кормилица»: «А о Кормилице скажем вот что: она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и

⁶ Конечно, перевод С. Аверинцева более поэтичен: «Взяв эти три (начала), он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным. Слив их затем с сущностью и сделав из трех одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собой смесь тождественного, иного и сущности». Мы намеренно представили фактически подстрочник, чтобы, во-первых, некоторым образом оповесдевить разговор Сократа и его приятелей, во-вторых, рельефнее выделить эти «три начала». Действительно, ὄντα συνεκράσατο – то, что вместе смешано (или «природа иного»), видится как единое; при этом уникальность каждого шага не вызывает сомнения, и они не смешиваются, однако шагание само по себе – суть тождество. Эти два «начала» схватились меж собой (λαβὼν αὐτὰ). Речь идет не просто о сцепке, а о силовом схватке – бое. И эта борьба – третья «начало». В схватке «начала» сливаются (μεγνυὺς) и сопрягаются, и жидкости их смешиваются (если уж дословно стараться передать это слово). Это слитие (соитие, эротичность этого действия у нас не вызывает сомнения) происходит на границе (δὲ μετα). Здесь – на границе, или как борьба (схватка) «начал» идет, – сущее в своей подлинности присутствует (οὐσία).

претерпеває всю череду подібних состоянь, являя мно-гообразний лик, і поскільки наповнюючі її потенції не були ні взаємно подоби, ні взаємно урівновешені, і сама она ні в одній своїй часті не имела рівновесія, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема эти-ми потенціями и в свою очередь сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при просеивании зерна и отсеивании мякины. <...>. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода (стихии) были тогда колеблемы Восприимчивой, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; так четыре рода обособились в пространстве (διὸ δὴ καὶ χόραν) еще до того, как пришло время рождаться устраиваемой из них Вселенной (ἔξ αὐτῶν διακοσμηθῆν γενέσθαι) [14, 52d–53a].

Как видим, не четыре наличествующие стихии мира устраивают космос, и не их четверка являет его космический лад. Космос рождается там, где они помещаются и размещаются приближением (просеиванием) и отдалением (отсеиванием). Хора – рассуживающее «место» встречи, она ведет рождение; здесь случается то, что некогда является в своем подлинном и очевидном лике. Отсюда мир ладится, так как кормится и пронизывается событием своего рождения.

За столетие до Платона поэтический дар явил Парменид: «αἰθήρ τε ζώνος γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὀλίμλοσ // ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὀρήθησαν // γίγνεσθαι» («эфир, всепитывающий, всепокрывающий, как и Олимп верховный, // пыланием звезд вырывается // вдруг рождением») [7]. Это «вдруг рождение» Парменида – не просто *opus operatum* либо *modus operandi*. Здесь, во «вдруг рождении», действительно «место» и подвижности всепокрывающего эфира, что пыланием звезд питается, и взрыва, обнажающего их горячее сияние. В следующем стихе Парменид пишет о Богине, которая «всередине пребывает» и «всем ведет управление» (ἐν δὲ μέσῳ τοῦτων διαίμων ἢ πάντα κυβερνῶ): «Все, как ужасные роды, так и случка, ей исходно подвластны» (πάντα γάρ <ἦ> στύγεροί τόκου καὶ μίξιός ἄρχει) [7]. «Вдруг рождение» – это событие встречи-касания-объятия. Здесь и звезды горячи, и огнем они вырываются. Это событие рождения.

Конечно, уже во времена Платона на смену поклонению богам пришли политические словопрения. Однако Платон не забыл об этом «вдруг рождении», ведь обмен мнениями и прения должны с чего-то начинаться. Его метка хора – артикуляция «места», от которого и дальше путь вести можно, и возвращать, что необходимо, чтобы этот путь продолжался. Сократ, который призывал «беседовать, а не спать», именно потому требовал определения родины, ее вновь и вновь возвращения. Только отсюда и только так сущее может быть явленным в своем определенном очевидном лике.

Сократ никогда не переоценивал мастеров красноречия и не был любителем длинных речей: «Стоит обратиться к ним с вопросом, они, словно (немые) книги, бывают не в состоянии ни ответить, ни сами спросить; а когда кто-нибудь переспросит хотя бы какую-то мелочь из того, что они сказали, они отказываются, словно медные сосуды, которые, если по ним ударить, издают долгий протяжный звук, пока кто-нибудь не ухватится за них руками» [10, 329a–329b]. Его «беседа» – это и говорение, и слушание; и спрашивание, и ответ. Мы намеренно употребили это «и... и». Беседу ведет не говорящий и не слушающий; не тот, кто спрашивает, и не тот, кто отвечает. Беседа идет как совместная. Она есть как совместность. Следовательно, не одному, например, Сократу, Тимею или Критию принадлежит «правильное слово»; и не всем им вместе. Однако здесь – в диалоге, или как рассуживание идет, – сущее предстает как определенное в очевидном лике своем.

Что может быть легче такого разговора? Что может быть тяжелее такого испытания? Сократ в «Протагоре»

Платона говорит: «Мне кажется, разговоры о поэзии всего более похожи на пирушки невзыскательных людей с улицы. Они ведь не способны, по своей необразованности, общаться за вином друг с другом своими силами, с помощью собственного голоса и своих собственных слов, и потому ценят флейтисток, дорого оплачивая заемный голос флейты, и обращаются друг с другом с помощью их голосов. Но где за вином сойдутся люди достойные и образованные, так не увидишь ни флейтисток, ни танцовщиц, ни арфисток; так общаются, довольствуясь самими собой, без этих пустяков и ребячеств, беседуя собственным голосом, по очереди говоря и слушая, и все это благопристойно, даже если очень много пили они вина. И собрания, подобные нашему, когда сходятся такие люди, какими нас признает толпа, ничуть не нуждаются в чужом голосе, ни даже в поэтах, которых к тому же невозможно спросить, о чем у них, собственно, говорится. <...> Люди же образованные отказываются от таких бесед и обращаются друг с другом собственными силами, своими, а не чужими словами испытывают друг друга и подвергаются испытаниям. Подобным людям, кажется мне, должны больше подражать и мы с тобою, и, отложивши поэтов в сторону, сами собственными нашими силами вести беседу друг с другом, проверяя истину, да и нас самих» [8, 347c – 348a].

Литература

1. Аверинцев С. Античная риторика и судьба античного рационализма / С. Аверинцев // Аверинцев С. Образ античности / С. Аверинцев. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – С. 7–39.
2. Аристотель. О душе / Аристотель ; пер. с древнегреч. П. Попова // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; под общ. ред. А. Доватура. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 1. – 1976. – С. 371–448.
3. Аристотель. Вторая аналитика / Аристотель ; пер. с древнегреч. Б. Фогта // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; под общ. ред. А. Доватура. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 2. – 1978. – С. 255–346.
4. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель ; пер. с древнегреч. Н. Брагинской // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; под общ. ред. А. Доватура. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 4. – 1983. – С. 53–294.
5. Деррида Ж. Хора / Ж. Деррида. – пер. с франц. // Социо-логос постмодернизма: альманах российско-французского центра социологии Российской академии наук. – М. : Институт экспериментальной социологии, 1996. – С. 122–170.
6. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант ; пер. с нем. Н. Соколова. – СПб. : Наука, 1999. – 471 с.
7. Парменид. О природе / Парменид // Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / пер. с древнегреч. под ред. А. Лебедева. – М. : Наука, 1989. – С. 274–298.
8. Платон. Протагор / Платон ; пер. с древнегреч. В. Соловьева // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 1. – 1968. – С. 187–254.
9. Платон. Федон / Платон ; пер. с древнегреч. С. Маркиша // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 2. – 1969. – С. 11–94.
10. Платон. Пир / Платон ; пер. с древнегреч. С. Апта // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 2. – 1969. – С. 95–156.
11. Платон. Тезет / Платон ; пер. с древнегреч. Т. Васильевой // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 2. – 1969. – С. 223–318.
12. Платон. Софист / Платон ; пер. с древнегреч. С. Ананьина // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 2. – 1969. – С. 319–401.
13. Платон. Филеб / Платон ; пер. с древнегреч. Н. Самонова // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 3. – 1971. – С. 9–87.

14. Платон. Тимей / Платон ; пер. с древнегреч. С. Аверинцева // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 3. – 1971. – С. 255–366.
15. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. Бибихина. – М. : Ad marginem, 1997. – 451 с.
16. Хайдеггер М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Н. Гучинской. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1997. – 301 с.
17. Хайдеггер М. О существе и понятии $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Т. Васильевой // Васильева Т. Семь встреч с М. Хайдеггером / Т. Васильева. – М. : Савин С.А., 2004. – С. 120–147.
18. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. Бибихина, А. Ахутина, А. Шурбелева. – СПб. : Владимир Даль, 2013. – 591 с.
19. Херрманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка / Ф.-В. фон Херрманн ; пер. с нем. И. Инишев. – Минск : Издательство ЕГУ ; Пропилей, 2001. – 168 с.

НАШІ АВТОРИ

- Ананьєва О. П.** – докторант кафедри філософії та соціології ДУ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», кандидат філософських наук, доцент
- Арсентьєва Г. О.** – доцент кафедри філософії Запорізького національного технічного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Ашурбеков А. А.** – старший викладач кафедри соціології та соціальної роботи Класичного приватного університету
- Богомолец О. В.** – Народний депутат України
- Борисова Ю. В.** – доцент кафедри соціальної роботи Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара, кандидат соціологічних наук, доцент
- Васильєва Л. А.** – доцент кафедри політології та історії № 702 Національного аерокосмічного університету імені М. С. Жуковського «Харківський авіаційний інститут», кандидат філософських наук
- Ворона В. А.** – аспірант кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка
- Давидов П. Г.** – доцент кафедри філософії, соціально-гуманітарних дисциплін, іноземних мов, української та латинської мови Донецького національного медичного університету імені Максима Горького, кандидат філософських наук, доцент
- Демиденко Я. С.** – аспірант кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України
- Денисенко І. Д.** – завідувач кафедри політології, соціології та культурології, декан факультету психології та соціології Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди, доктор філософських наук, професор
- Длугош Пётр** – Інститут соціології Жешувського університету, PhD, доктор соціології
- Дубина О. О.** – аспірант кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького
- Дубініна Я. П.** – старший викладач кафедри соціальної роботи Запорізького національного технічного університету
- Дишлевий І. О.** – старший викладач кафедри соціальних теорій Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат соціологічних наук
- Єрєєва К. І.** – аспірант кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечникова
- Зайченко О. Г.** – викладач кафедри музеєзнавства, пам'яткознавства факультету культурології Київського національного університету культури і мистецтва, кандидат філософських наук, доцент
- Запорожченко О. В.** – завідувач кафедри суспільних наук Ізмаїльського державного гуманітарного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Зубов В. О.** – професор кафедри філософії Запорізького національного університету, доктор філософських наук, доцент
- Іванова К. А.** – завідувач кафедри філософії та соціології Національного фармацевтичного університету, доктор філософських наук, професор
- Іщенко О. М.** – доцент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидат філософських наук, доцент
- Кириленко К. М.** – завідувач кафедри філософії Київського національного університету культури і мистецтв, кандидат філософських наук, доцент
- Кривега Л. Д.** – професор кафедри філософії Запорізького національного університету, доктор філософських наук, професор
- Клименко Д. Л.** – аспірант кафедри політології Львівського національного університету імені Івана Франка
- Коновальчук В. І.** – завідувач кафедри психології Черкаського обласного інституту післядипломної освіти педагогічних працівників, кандидат психологічних наук, доцент
- Левченко А. В.** – доцент кафедри філософії та політології Хмельницького національного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Лисоколенко Т. В.** – доцент кафедри філософії освіти КВНЗ «Дніпропетровський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти», кандидат філософських наук, доцент
- Мамедова А. М.** – докторант кафедри філософії Бакинського державного університету
- Найдьонов О. Г.** – докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України, кандидат філософських наук, доцент
- Немчинов І. Г.** – професор кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, доктор філософських наук, професор
- Орехова С. Є.** – доцент кафедри культурології та інформаційної діяльності Маріупольського державного університету, кандидат історичних наук, доцент
- Петренко Д. В.** – доцент кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, кандидат філософських наук, докторант
- Польська Т. Д.** – доцент кафедри теорії та практики управління Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут», кандидат філософських наук, доцент
- Салабай Ю. І.** – аспірант кафедри соціології та соціальної роботи Національного університету «Львівська політехніка»
- Сарабун О. Б.** – асистент кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук
- Скалацька О. В.** – доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Одеського інституту фінансів Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі, кандидат філософських наук, доцент
- Сковронський Б. В.** – старший викладач кафедри дизайну і реклами Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
- Тарасюк Л. С.** – доцент кафедри психології та суспільних наук Академії муніципального управління, кандидат філософських наук, доцент
- Троїцька О. М.** – докторант Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук, доцент
- Федоренко В. В.** – здобувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка
- Феоктістова Х. О.** – студентка Маріупольського державного університету
- Філяніна Н. М.** – завідувач кафедри гуманітарних наук Національного фармацевтичного університету, кандидат філологічних наук, доцент
- Худенко А. В.** – професор Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, доктор філософських наук
- Чорнописька Х. В.** – аспірант кафедри історії та теорії соціології Львівського національного університету імені Івана Франка
- Шафієв У. А.** – доктор філософії з соціології, доцент кафедри соціології Бакинського державного університету
- Шедяков В. Є.** – незалежний дослідник, доктор соціологічних наук
- Ярош О. М.** – доцент кафедри філософії і педагогіки ДВНЗ «Національний гірничий університет», кандидат філософських наук

ЗМІСТ

Е. П. Ананьєва	
Интеркультурализм и толерантность стран Западной Европы в условиях новейших миграций.....	3
Г. О. Арсентьева	
Ніцшеанська концепція «Воля до влади» як влада над собою, як свобода самовираження	7
А. А. Ашурбеков	
Особливості політичної ментальності як фактор електорального вибору на місцевих виборах 2015 року (на прикладі міста Запоріжжя).....	10
О. В. Богомолець	
Хрест і його місце в процесі історичного розвитку подорожніх образів	14
Ю. В. Борисова	
Особливості материнської сфери жінок, які перебувають у складних життєвих обставинах	18
Л. А. Васильєва	
Публічність і суспільство інформаційно-комунікативних трансформацій	22
В. А. Ворона	
Критика антропоцентризму як основної підстави обґрунтування практики спесишизму в західній культурі.....	25
П. Г. Давидов	
Антропоцентрична концепція П. Д. Юркевича й філософська рефлексія права	29
Я. С. Демиденко	
Трансформації рис авангардизму в новітніх постмодерних філософських дискурсах.....	34
І. Д. Денисенко	
Сучасне суспільство & соціологічна теорія: проблеми концептуального осмислення з позиції Е. Гідденса.....	37
Р. Dlugosh	
Polish youth in the light of sociological research	40
О. О. Дубина	
Постметафізична перспектива та її філософська роль	44
Я. П. Дубініна	
Проблеми ефективності соціальної взаємодії регіональних ринків праці й вищої освіти: соціологічний аспект.....	48
И. А. Дышлевой	
Трагизм социальной стигматизации ВИЧ-положительных людей	52
Е. И. Ергеева	
Прогулки по городу: вечное в повседневном (анализ опыта).....	57
О. Г. Зайченко	
Термінологічне виокремлення понять «екзистенційна рольова гра» і «священна рольова гра» у філософській антропології на прикладі індійської й західноєвропейської культур	60
О. В. Запорожченко	
Соціокультурні аспекти соціальної взаємодії й ідентифікації в мультикультурному регіоні	63
В. О. Zubov, Л. Д. Кривега	
Соціальна турбулентність як підґрунтя змін у світоглядних настановах сучасної людини	66
О. М. Іщенко	
Соціальний капітал у посткапіталістичних суспільних відносинах	69
К. М. Кириленко	
Синергетичний підхід як світоглядно-методологічний принцип вивчення й формування інноваційної культури.....	73
Д. Л. Клименко	
Аналіз проблеми мультикультуралізму в передвиборчих програмах українських партій.....	77
В. І. Коновальчук	
Особливості розвитку творчого потенціалу особистості	80
А. В. Левченко	
Діалектика взаємодії формальних і неформальних структур у контексті соціальної організації	84
Т. В. Лисоколенко	
Игра как феномен культуры в описаниях Й. Хейзинги и Х. Ортеги-и-Гассета	88

А. М. Мамедова	
Вопрос о соотношении права и морали в социальной философии	91
О. Г. Найдьонов	
Внесок Франкліна Гіддінгса в теорію соціальної еволюції й соціогенетику	95
І. Г. Немчинов	
«Ідея Європи» в російському «західництві»: В. Белінський та О. Герцен	100
С. Є. Орехова, Х. О. Феоктістова	
Соціально-психологічний аспект питання створення позитивного іміджу ВНЗ	103
Д. В. Петренко	
Філософські дослідження медіа: антропологія й археологія	106
Т. Д. Польська	
Філософські аспекти віртуальної реальності й феномен «невидимості» (invisibility) медіа	109
Ю. І. Салабай	
Соціальна проблематика штучного аборту крізь призму конструкціоністських стратегій проблематизації й депроблематизації	112
О. Б. Сарабун	
Відповідальне конструювання історичної дійсності з позиції Карла Ясперса.....	116
О. В. Скалацька	
Соціальна театральність у просторі моди: філософський аналіз.....	119
Б. В. Скворонський	
Комунікація й автокомунікація як чинники семіозу художнього тексту	123
Л. С. Тарасюк	
Логос преобразовывает хаос (в контексте философской антропологии).....	127
О. М. Троїцька	
Діалогічні універсалії у філософії М. Бахтіна: інтерпретаційна значущість категорії «розуміння» для освіти.....	131
В. В. Федоренко	
Методологічні основи визначення системи критеріїв оцінки ефективності військово-правового виховання військовослужбовців.....	134
Н. М. Філяніна, К. А. Іванова	
Комунікативний простір екоосвіти: мас-медіа та екологічна освіта.....	139
Х. В. Чернописька	
Причини та наслідки соціального сирітства в сучасному українському суспільстві.....	142
У. А. Шафиев	
Политическая социализация как основа безопасности личности и ее свободы	146
В. Є. Шедяков	
Полілог як простір стратегічної конкуренції між культурно-цивілізаційними світами	151
О. М. Ярош	
Концептуальне поле містики: основні риси та специфіка	156
А. В. Худенко	
Топологія об'єкта	161

НОТАТКИ

Наукове видання
АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 8

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – О. Скрипченко
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнецова

Підписано до друку 17.12.2015 р. Формат 60x84/8. Обл.-вид. арк. 26,17, ум.-друк. арк. 20,23.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 1712-15.

Надруковано: Видавничий дім «Гельветика»
(Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4392 від 20.08.2012 р.)
Україна, м. Херсон, 73034, вул. Паровозна, 46-а, офіс 105. Тел. (0552) 39-95-80
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua