



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ
НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
«ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»**

Серія «Філософія»

Випуск 15

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2014

УДК 101(477)(08)

ББК 87. 3(4Укр)

Н 34

*Фахове видання з філософських наук,
затверджено Постановою президії ВАК України
від 15. 12. 2004 р. № 3-05 / 11 (перелік № 15, оновлений 2.04.2009 р.)*

*Друкується за рішенням вченої ради
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 7 від 27 лютого 2014 р.)*

Редакційна колегія:

Кралуок П. М. – доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету «Острозька академія» (відповідальний редактор);

Пенкаля Тереза (Pečala Teresa) – доктор габілітований, професор, декан факультету філософії і соціології Університету Марії Кюрі-Склодовської в Любліні (Польща);

Пасічник І. Д., доктор психологічних наук, ректор Національного університету «Острозька академія»;

Лубська М. В. – доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»;

Зайцев М. О. – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія»;

Петрушенко В. Л. – доктор філософських наук, професор кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету «Острозька академія»;

Малахов В. А. – доктор філософських наук, професор кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія»;

Наконечна О. П. – доктор філософських наук, професор кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія»;

Жуковський В. М. – доктор педагогічних наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія».

Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія» / ред. колегія : І. Д. Пасічник, М. О. Зайцев та ін. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014. – Вип. 15. – 188 с.

ISBN 966-7631-79-6

У збірнику осмислюються актуальні філософські проблеми. Аналізуються історико-філософські, культурно-філософські та естетичні аспекти сучасності й минулих культурно-історичних епох. Матеріали збірника можуть використовуватися для подальших досліджень окресленої проблематики та під час проведення дидактичних занять.

УДК 101(477)(08)

ББК 87. 3(4Укр)

ISBN 966-7631-79-6

© Видавництво Національного університету
«Острозька академія», 2014

Оксана Тимо

ІДЕЯ БЕЗКІНЕЧНОГО ЯК БАЖАННЯ У ФІЛОСОФІЇ Е. ЛЕВІНАСА

У цій статті розглянуто поняття Тотальності, визначено умови, необхідні для розриву Тотальності, появи у ній Самототожного як Я. Також вивчено специфіку метафізичного відношення, у якому реалізується зв'язок з радикально Іншим, досліджено винятковість ідеї Безкінечного та з'ясовано зміст поняття Бажання.

Ключові слова: *Тотальність, Безкінечність, Тотожне, Бажання, Інше, Інший.*

Oksana Tymo

THE IDEA OF INFINITE AS DESIRE IN THE PHILOSOPHY OF E.LEVINAS

One of the main aspects of the philosophy of french thinker Levinas was analysed in the given article. The author's aim is to take a view of the particularity of the Levinas's ethnocultural conception. It means that the Levinas's ethnocultural isn't the ethnocultural in its well-known meaning with the moral dogms, norms and the rules of condition. We can understand this distinction doing the analyse of the Levinas philosophical inheritance. That's why this article observes the main ontological base of his conception. The link between the Levinas ontology and his ethic with the central notion Another is the problem of Another like general category the author observes what is Another» and how does it appear in the being.

The analyse begins with the description of the conditions when the existence of Another is impossible; it means from the notion of the word Totality that absorbs Another and doesn't give it the possibility to exist like Another. The conditions which are necessary to interrupt this Totality and the appearance of relation with an absolutely Another are written.

The author determines the meaning of the notion Identical, Myself, the particularities of the selfidentification of Myself and observes the metaphysical movement of the transcendence, its distinction from the kinds of relation where Another of Another, its radical strange are effaced.

The final phase describes the cartesian analyse of the idea of Infinity that like Levinas told and studied its metaphysical relation, is determined exclusion of the Infinity, its distinction from the other ideas.

The author studies the mode this idea of «Infinity» is realised with determines the meaning of the notion Desire in Levinas philosophy, its distinction of the Need and its connection with another main category of Levinas philosophy - the notion of the Face.

Key words: *Totality, Infinity, The Same, Desire, the other, The Other.*

Оксана Тимо

ИДЕЯ БЕСКОНЕЧНОГО КАК ЖЕЛАНИЕ В ФИЛОСОФИИ Э. ЛЕВИНАСА

В данной статье рассмотрено понятие Тотальности, определены условия, необходимые для разрыва Тотальности, появления в ней Самотождественного как Я. Также изучена специфика метафизического отношения, в котором реализуется связь с радикально Другим, исследовано исключительность идеи Бесконечного и выяснено содержание понятия Желание.

Ключевые слова: *Тотальность, Бесконечность, Тождественное, Желание, Другое, Другой.*

Е. Левінас є однією з ключових постатей французької філософії ХХ ст. Вивчення його філософії є доволі складним завданням. Це зумовлено, насамперед, стилем письма мислителя. Чи не кожна розвідка, що має на меті критичний аналіз думки Е. Левінаса, розпочинається із зазначення тих труднощів, з якими зустрівся дослідник при розгляді праць цього французького філософа. Складність ходів думки мислителя, яка звертається то до повсякденного життєвого досвіду людей, то до історичних подій, зокрема тих жахів, що відбувалися в Європі ХХ ст., то до релігійних текстів, то до філософських трактатів, доволі часто перешкоджає віднайденню основної інтенції думки Е. Левінаса, того, що робить його оригінальним мислителем і об'єднує цю складну систему в цілісну філософську концепцію. Відомо, що Е. Левінас є, насамперед, етиком, значна частина його праць присвячена проблемі Іншого. Однак його етика не є етикою в поширеному розумінні слова із набором моральних приписів і норм. Зрозуміти її особливість можна лише при цілісному розгляді творчості Е. Левінаса, тобто при врахуванні онтологічної основи його філософії. Відтак актуальності набувають розвідки цілісного характеру, які б дали можливість встановити зв'язок між, здавалося б, розрізненими частинами філософії Е. Левінаса.

Серед зарубіжних дослідників творчості Е. Левінаса варто виділити, насамперед, Ж. Дерріду. У праці «Насилля і метафізика», а також у промові, прочитаній на похороні Е. Левінаса, виданій під назвою «Прощання з Е. Левінасом», Ж. Дерріда аналізує думку Е. Левінаса в контексті історії європейської філософії, зокрема розглядає долю феноменологічного методу в його творчості. Важливе значення у цьому контексті має також стаття С. Штрассера «Антифеноменологія та феноменологія у Левінаса». Цій темі присвячені також роботи таких зарубіжних дослідників, як Р. Бернет, Ф. Дастюр, Р. Легро, А. Мюнстер, Н. Депраз, Ж. Драбінські, Я. Мураками, У. Дікман, А. Понзіо, І. Вдовіна. Порівняльний аналіз відповідальності в Е. Левінаса та Ж.-П. Сартра здійснив С. Хабіб. Проблема відповідальності людини перед Богом у етичній концепції Е. Левінаса знайшла відображення у працях В. Бібіхіна, Р. Дж. Векслер-Возкінеда, К. Вечорека, К. Войтили, Дж.-А. Клозовського, А. Ліпцжика, М. Мейєра, Ж. Рюс. С. де Бовуар у праці «Друга стаття» піддала критиці аналіз жіночності, здійснений Е. Левінасом. Зв'язок філософських поглядів Е. Левінаса із його життєвим шляхом глибоко дослідила А. Ямпольська, зокрема в праці «Емануель Левінас. Філософія та біографія». Серед українських дослідників творчості філософа В. Малахов, М. Гіршман, О. Назаренко, О. Радченко, Л. Ситниченко, К. Сігов, І. Степаненко, Н. Гринчишин, Н. Шолуха. Предметом їх аналізу є здебільшого етична концепція Е. Левінаса.

Загалом, основними проблемами, на яких зосереджуються дослідники творчості Е. Левінаса, є питання належності мислителя до філософії діалогу, феноменологічної основи його філософії, ролі релігійного досвіду в його духовному становленні, Іншого тощо. Водночас можна зазначити, що проблема іншості як більш загальної категорії, яка є зв'язковою ланкою між онтологією та етикою Е. Левінаса, ще не достатньо осмислена. Іншість у Е. Левінаса постає не лише через поняття «Інший» (l'Autrui) але й через поняття «Інше» (l'Autre). Розгляд того, що таке іншість як така, яким чином у бутті виникає Інше, має велике значення для кращого розуміння тих рис, якими характеризується ставлення до Іншого (l'Autrui), і яке відрізняє етику Е. Левінаса від інших етичних концепцій, у яких порушується проблема Іншого (l'Autrui).

Своєю чергою, іншість як така постає для Е. Левінаса крізь призму ідеї Безкінечності і пов'язане з нею поняття «Бажання», яке в концепції французького мислителя набуває статусу філософської категорії. Отже, беручи до уваги зазначені особливості думки Е. Левінаса і стан досліджень його філософії, ми маємо на меті в цій статті конкретизувати та укласти в певну логічну систему основні положення його розуміння ідеї Безкінечності як Бажання. Це дозволить підготувати ґрунт для досліджень особливостей його концепції відношення до Іншого (l'Autrui).

Насамперед, звернемося до поняття Тотальності. У праці «Тотальність і Нескінченність» Е. Левінас розглядає Тотальність через метафору війни, яка здійснюється як чистий досвід чистого буття. Індивіди в умовах війни зводяться до простих носіїв сил, які управляють ними без їх відома. Свій сенс індивіди черпають у цій тотальності. Тобто війна створює такий порядок, який повністю поглинає людську особистість, де нічого не може бути ззовні, де не допускається жодної екстеріорності, тобто, де Інше не може існувати як Інше [3, с. 66–67].

Розрив тотальності відбувається лише тоді, коли існує відношення до абсолютно Іншого. Таке відношення реалізується у метафізичному русі. Метафізичний рух є трансцендентним рухом. Трансценденція відзначається тим, що відстань, про яку вона свідчить, на відміну від будь-якої іншої дистанції, входить у сам спосіб існування зовнішнього буття. Метафізик і Інше не можуть разом утворити тотальності. Метафізик відділений радикальним чином.

Метафізик і Інше не можуть перебувати у взаємозворотніх відносинах, оскільки останні зробили б із них пару. Вони могли б, доповнюючи один одного, існувати разом, утворюючи систему, яку можна побачити ззовні. У такому випадку трансценденція розчинилася б в єдності системи, що зруйнувало б радикальну іншість Іншого.

Іншість Іншого, його радикальна чужість, можливі лише, якщо Інший є Іншим щодо межі, сутність якої полягає в тому, щоб слугувати вихідною точкою, входом у відношення, бути абсолютно Тотожним. Ця межа може бути абсолютною вихідною точкою лише як Я.

Бути «Я» означає володіти самоідентичністю як змістом по той бік будь-якої індивідуалізації, про яку можна одержати дані із довідкової літератури. Я не є буттям, яке завжди залишається одним і тим самим. «Я» ідентичне собі навіть у своїх змінах. Універсальна самоідентичність, здатна включати у себе чужорідне, має скелет суб'єкта, першої особи.

Я у всіх своїх змінах ідентичне собі ще й іншому сенсі. Я, яке прислуховується до себе, до свого внутрішнього голосу чи жахається власних глибин, щодо себе є інше. Однак Я як Інший не є Інший. Це модуси самосвідомості, які ґрунтуються на нерозривному зв'язку «Я» і «Я». Відторгнення Я самим собою є одним із модусів самоідентифікації Я.

Ідентифікація Я, не здійснюється у вигляді монотонної тавтології «Я – це Я». Потрібно виходити із конкретного відношення між Я і світом. Воно складається як проживання у світі. Позиція Я щодо світу як до іншого полягає в тому, що Я живе й ідентифікує себе, проживаючи у світі як «у себе». Із самого початку я у світі «інший», однак, водночас я корінний житель цього світу. Це радикальна зміна іншос-

ті. «У себе» означає не певне вмістилище, а місце, де я можу. Щоб оволодівати речами, схоплювати їх, достатньо рухатися, робити. Все, в певному сенсі, тут, все у підсумку знаходиться у моєму розпорядженні, навіть зорі, достатньо мені лише зробити підрахунки. Все тут, переді мною, все належить мені. Можливість володіти, тобто тимчасово знімати іншість того, що є іншим лише на перший погляд є способом дій Самототожного. Варто з усією серйозністю ставитися до такого перетворення іншості світу в самоідентифікацію Я. Елементи цієї самоідентифікації (тіло, дім, праця, володіння, економіка) не повинні вважатися випадково даними, накладеними на каркас Самототожного. Вони є елементами цієї структури. Якщо б Тотожне самоідентифікувалося шляхом простого протиставлення Іншому, воно тим самим утворювало б частину Тотальності, яка обіймає Тотожне й Інше [3, с. 75–78].

Я – насамперед ототожнення, джерело самого феномену Тотожності. Тотожність Я – це не незмінність постійної якості. Я є самим собою не через певну рису характеру, яка ідентифікується мною за делегідь, щоб залишатися тим самим. Саме тому, що я початково самототожний – «*me ipse*» є самістю, я можу ідентифікувати будь-який об'єкт, рису характеру, будь-яку істоту [2, с. 309].

Отже, відділення Самототожного відбувається у вигляді внутрішнього життя, психіки. Психіка – це подія у бутті. Справжня роль психіки не лише в тому, щоб відображати буття. Психіка – це уже спосіб бути, спротив Тотальності. Психіка є подією радикального відділення. Тоталізація здійснюється лише в історії, яку пишуть історіографи, тобто ті, хто живе пізніше. Вона ґрунтується на переконанні, що хронологічний порядок історії окреслює лінію у бутті, аналогічну природі. Час загальної історії залишається ніби онтологічним фоном, де окремі істоти втрачаються, де резюмуються їхні сутності. Народження і смерть включаються в універсальний час історика. Інтеріорність як така є «ніщо» або «чисте мислення». Для того, щоб могло здійснитись відділення буття, необхідно щоб смерть не була кінцем. Інтеріорність – це можливість такого народження і смерті, які б не запозичували своє значення від історії. Інтеріорність встановлює новий порядок, відмінний від історичного часу, в якому утворюється Тотальність.

У тотальності історіографа смерть Іншого – це кінець, точка, де окреме буття занурюється в тотальність, тобто померти означає бути перевершеним, залишитись у минулому. Однак психіка вибудовує існування, яке постає проти долі постати нічим, окрім минулого. Інтеріорність – це відмова перетворюватися в повну пасивність, фігуруючи лише в бухгалтерських підрахунках. Смерть не зводиться до кінця буття. Неспіввіднесеність із загальним часом історії означає, що смертне існування розгортається у напрямку, який не є паралельним до напрямку історії. Життя протікає у власному вимірі, де воно має сенс. Окремого буття не могло б бути, якщо б час Одного міг проникати у час Іншого. Якщо б загальний час поглинав час Я, то смерть була б кінцем.

Початок і кінець як точки універсального часу зводять Я до третьої особи, яку і сприймає той, хто вижив. Тоді як інтеріорність суттєво пов'язана із першою особою, із Я. Відділення є радикальним лише коли кожна істота має свій час, тобто свою інтеріорність, якщо кожен окремий час не поглинається загальним часом. Завдяки виміру інтеріорності буття уникає концептуалізації і протистоїть тоталізації.

Реальність не може визначатися лише своєю історичною об'єктивністю, вона визначається також і внутрішніми намірами, певним таїнством, яке перериває історичний час. Плюралізм суспільства можливий лише завдяки цьому таїнству. Не можна утворювати собі ідею людської тотальності, оскільки люди володіють внутрішнім життям, невидимим для тих, хто осягає глобальні рухи людських груп. Для реальності внутрішнє життя – це єдина можливість існувати як множинність. Нам ніколи не досягти абсолютного інтервалу відділення шляхом розрізнення членів множинності за допомогою якоїсь якісної специфікації [3, с. 90–95].

Відділитись, вийти за рамки тотальності означає знаходитись у певному місці, в домі, жити економічно. «Десь» і «Дім» виражають егоїзм, первинний спосіб буття, в ході якого здійснюється відділення. Егоїзм – це онтологічна подія, дійсний розрив, а не мрія. Розрив тотальності може відбуватися лише у здриганні егоїзму. Егоїзм – це життя чимось, насолода. Економічне існування перебуває в Самототожному. Його рух – центробіжний [3, с. 186–187].

Західна філософія найчастіше виступала у формі онтології, вона зводила Іншого до Самототожного за посередництвом нейтрального середнього терміна, який забезпечує інтелігібельність буття. Нейтралізація Я, яке стає темою, об'єктом – це саме зведення Іншого до Самототожного. Відношення до буття, яке виступає як онтологія, полягає в тому, щоб нейтралізувати суще з метою зрозуміти його і «вловити». Це не відношення до Іншого як такого, а зведення Іншого до Самототожного. Нерозривно пов'язані між собою тематизація і концептуалізація перебувають не у світі з Іншим, а пригнічують чи оволодівають ним. «Я мислю» зводиться до «я можу» – до оволодіння тим, що є, до експлуатації реальності. Онтологія як першофілософія є філософією сили [3, с. 82–84].

Володіння заперечує незалежне існування. Володіти означає відмовляти у бутті. Насилля – це суверенність, але також і самотність. Пізнавати означає сприймати, схоплювати предмет. Будь-який досвід про світ – це досвід про власне «Я», насолода собою: цей досвід формує, живить мене. Пізнання є ніби повільним поглинанням, перетравленням реальності. Спротив реальності нашим діям сам перетворю-

ється у досвід спротиву. А як такий він знову ж таки поглинається пізнанням, залишаючи нас наодинці з собою. Заклик «Пізнай самого себе» лише тому зміг стати фундаментальним приписом для всієї західної філософії, що західна людина зрештою знаходить всесвіт у самій собі. Як для Одисея його пригоди – лише перипетії на зворотньому шляху [4, с. 327–328].

Яким чином Самототожне може вступати у відношення з Іншим, не позбавляючи його відразу ж іншості? Метафізичне відношення не може бути поняттям, оскільки Інше розчинилося б в Тотожному. Іншість метафізичного Іншого не обмежує Тотожне, оскільки, обмежуючи його, Інше не було б у суворому сенсі слова Іншим: через наявність спільної межі воно б всередині системи все ще залишалося Тотожним [3, с. 75–78].

Рух трансценденції відрізняються і від заперечення, за посередництвом якого невдоволена людина заперечує умови свого існування. Заперечення передбачає людину влаштовану, таку, що облаштувалась в певному місці, де вона відчуває себе як вдома. Праця перетворює світ, однак робить це, опираючись на той світ, який вона перетворює. Той, хто заперечує, і те, що заперечується, утворюють разом систему, тобто тотальність. Лікар, який задрить кар'єрі інженера, протистоїть своїм умовам, залишаючись у межах, окреслених його власним горизонтом. «Інше» і «не тут», якого він хотів би досягти, все ще пов'язані із заперечуваним «тут». Такий спосіб заперечення, коли ми постійно ховаємося в тому, що заперечуємо, виявляє риси Самототожного або Я.

Метафізична іншість не досягається також шляхом заперечення недосконалостей. Заперечення не здатне на трансцендентування [3, с. 79–80].

Платон у підсумку свого розгляду чистих задоволень виявив певне прагнення, яке не обумовлене попередньою нестачею «бажання». Суб'єкту, який визначається турботою про себе, Е. Левінас протиставляє Бажання Іншого, яке іде від істоти уже вдоволеної і в цьому сенсі такої, яка є незалежною, не бажає для себе. Це потреба того, хто вичерпав усі потреби. Вона пізнається в потребі в Іншому як у певному Іншому, який не є ні моїм ворогом, ні моїм доповненням, як це було у платонівській державі, яка засновувалася тому, що кожному індивідууму для підтримання свого життя чогось не вистачало. Бажання Іншої істоти народжується в істоті, у якій всього вдосталь, чи, точніше кажучи, по той бік всього того, чого могло б їй не вистачати чи що могло б її вдовільняти. У цьому Бажанні Я прагне до Іншого, розхитуючи тим самим самовласне ототожнення Я з самим собою, потреба чого є лише ностальгією за батьківщиною. Відносини з Іншим проблематизують мене, виймають і продовжують виймати мене із себе самого. Бажане не виконує мого Бажання, а посилює його [1, с. 164–166].

Бажання як метафізичний рух трансцендентування звернене до «іншого місця», на «інше», до «іншого». У своїй найзагальнішій формі, у тій, яку вона приймає в історії мислення, метафізика виникає як рух, який іде від звичного нас світу, відводить від цього «у себе», в якому ми живемо до чужого нам «поза собою», до «там».

Метою руху є інше місце, інше називається іншим у дуже важливому значенні цього слова. Жодна подорож, жодна зміна клімату не може задовольнити те, що нас туди тягне. Метафізично бажане Інше – це не те «інше», якими є хліб, який ми їмо, країна, в якій ми живемо, пейзаж, яким милуємося, відношення «я» до себе самого, «я» як «інше». Всіма цими речами я можу насититися, задовільнитися, так ніби мені їх раніше не вистачало. Тим самим їх інакшість розчиняється в моїй ідентичності. Метафізичне бажання спрямоване на зовсім інше, на абсолютно інше. Привичний аналіз бажання не дає можливості розібратися у винятковості цього прагнення. В основі звичного розуміння бажання лежить потреба. У такому випадку бажання свідчить про людину обділену. Воно збігається з усвідомленням втраченого. По суті, воно було б ностальгією, бажанням все повернути. Але воно навіть не підозрювало б, що таке істинно інше.

Метафізичне бажання не чекає повернення, оскільки це туга за країною, що чужа всій нашій природі, за країною, в якій ми ніколи не жили і куди нам ніколи не потрапити. Метафізичне бажання не ґрунтується на жодній попередній схожості. Це бажання, яке неможливо задовольнити. Ми з легкістю говоримо про бажання, яке можна задовольнити, про сексуальне бажання, про моральні й релігійні потреби. Навіть любов розглядається як задоволення певного возвишеного почуття голоду. Все це тому, що більшість наших бажань не є чистими. Метафізичне бажання має іншу спрямованість – воно бажає того, що не може бути просто так його доповненням як чогось, чого не вистачає. Воно як доброта – Бажане не увінчує його, а спустошує.

Відношення, при якому відстань не зникає, а отже, не відбувається зближення. Метафізика бажає Інше по той бік голоду чи спраги, які можна втамувати, смислу, який дав би заспокоєння, тобто по той бік будь-якого вдоволення. Бажання без вдоволення, бажання, яке відчуває віддаленість Іншого, його інакшість і перебування ззовні [3, с. 73–75].

Таке відношення між Тотожним і Іншим зафіксоване в ситуації, описаній Декартом. Саме картезіанський аналіз ідеї Безкінечного визначив цю структуру найкраще. Суб'єкт, який мислить, у Декарта підтримує зв'язок з Безкінечністю. Винятковість ідеї Безкінечного полягає у тому, що її «ideatum» перевершує свою ідею. Інакшість безкінечного не стирається у мисленні, яке її мислить. Мислячи безкінеч-

не Я відразу ж мислить більше, ніж думає. Безкінечне не входить в ідею безкінечного, не досягається. Ось досвід у єдино радикальному сенсі слова: зв'язок з зовнішнім, Іншим, але ця екстеріорність не інтегрується з Тотожним [1, с. 297–298].

«Я мислю» відділене від Безкінечності, яку воно не здатне включити у себе, проте співвідноситься з нею. Це відношення визначається як ідея безкінечності. Ідею безкінечності відрізняє те, що її «ideatum» неодмінно перевищує саму ідею, тоді як для речей не виключається повний збіг їх об'єктивного і формального боків. Відстань, яка розділяє «ideatum» і ідею, є тут змістом самого «ideatum».

Мислити Безкінечність, трансцендуюче, Чужого – це не те саме, що мислити об'єкт. Однак мислити те, що, по суті, не має рис об'єкта, означає здійснювати справу значно масштабнішу і суттєвішу, аніж мислення. Відстань трансценденції не дорівнює відстані, яка відділяє акт мислення від його об'єкта, оскільки відстань, на якій знаходиться об'єкт, не виключає, а передбачає володіння об'єктом. «Інтенціональність» трансценденції унікальна. Відмінність між об'єктивністю та трансценденцією слугуватиме орієнтиром у всіх наших подальших дослідженнях.

Картезіанське поняття ідеї Безкінечного позначає відношення до буття, яке зберігає свій абсолютно екстеріорний характер стосовно того, хто його мислить.

Присутність Безкінечного в скінченному, викликане ідеєю Безкінечного, виникає як Бажання. Бажання не задовільняється, оволодівши бажаним, Бажання Безкінечного збуджується бажаним, замість того, щоб ним задовольнятися. Абсолютно безкорисне бажання – доброта. Те, як інший постає перед нами, долаючи в нас ідею Іншого, – Обличчя. Цей спосіб полягає не в тому, щоб тематизуватись під моїм поглядом, виступаючи як сукупність рис, що створюють образ. Обличчя Іншого постійно руйнує і перевершує пластичний образ, виходить за його межі. Воно виражає себе. Обличчя, всупереч сучасній онтології, привносить із собою поняття істини, яка є не розкриттям безосбової Нейтральності, а вираженням. Звертатись до іншого за допомогою слів означає приймати те, як він себе виражає, постійно долаючи ідею, яку могло б мати про нього мислення. Це означає приймати іншого за межами можливостей Я, а це якраз таки означає мати ідею Безкінечного [3, с. 86–89].

Ідея безкінечного не фабрикується поспішно суб'єктивністю для того, щоб за її допомогою відобразити реальність, нічим зовні не обмежену. Виробництво безкінечної реальності неможливо відділити від ідеї безкінечного, оскільки саме у невідповідності між ідеєю безкінечного і самою безкінечністю, яка відображається у цій ідеї, здійснюється подолання меж. Безкінечність не може спершу бути, а потім виявляти себе. Її здійснення відбувається як впровадження в «я» ідеї безкінечного. Суб'єктивність реалізує ці нереальні вимоги – містити більше, аніж можливо вмістити. Суб'єктивність постає як така, що приймає Іншого, як гостинність. Отже, інтенціональність, у якій мислення залишається тотожним об'єкту, не визначає свідомість на її найважливішому рівні.

Весь вимір інтеріорності є необхідним для ідеї Безкінечного або для відношення до Іншого. Тобто окреме буття необхідне для зародження в лоні метафізики безкінечності й екстеріорності. Ні окреме буття, ні буття безкінечне не виникають як антитетичні терміни. Необхідно, щоб інтеріорність, яка породжує відділення, породжувала абсолютно замкнуте в собі буття, ізолюваність якого не була б наслідком його протистояння Іншому. І потрібно, щоб ця закнуттість не перешкоджала виходу на зовні, за межі інтеріорності. Необхідно, щоб у бутті, яке відділилося, двері в екстеріорність були водночас відкриті й закриті [3, с. 165].

Отже, ми з'ясували розуміння Е. Левінасом поняття Тотальності й Безкінечності, розглянули умови, необхідні для розриву Тотальності, для виникнення суб'єктивності. Саме суб'єктивність своєю здатністю містити ідею Безкінечності, реалізує таке відношення до Іншого, яке не руйнує іншості і не зводить її до Самототожного. Ідея Безкінечності виникає як Бажання, спрямоване на радикально Інше.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Левинас Э. Гуманизм другого человека / Э. Левинас // Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб. : ВРФС, 1998. – С. 120–258.
2. Левинас Э. Ракурсы / Э. Левинас // Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 292–349.
3. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас // Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 66–291.
4. Левинас Э. Трудная свобода / Э. Левинас // Избранное: Трудная свобода. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 319–590.

Рецензент – доктор філософських наук, професор В. П. Мельник

УДК 141+159.947.24:316.6:1 (091)

Наталія Ковтун**КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО ОСМИСЛЕННЯ СПІВВІДНОШЕННЯ
РАЦІОНАЛЬНОГО І ВОЛЬОВОГО КОМПОНЕНТІВ СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ**

У статті проаналізовано основні концептуальні підходи до інтерпретації співвідношення раціонального й вольового начала в соціальній активності індивіда та суспільства в цілому. Особлива увага зосереджена на аналізі класичного і некласичного підходів до осмислення раціонального і вольового компонентів соціальної активності, виділення яких відбувається на основі дослідження раціоналістичної й ірраціоналістичної філософії.

Ключові слова: розум, воля, соціальна активність, індивід, суспільство.

Nataliia Kovtun**CONCEPTUAL APPROACHES TOWARDS CORRELATION BETWEEN RATIONAL
AND WILL COMPOUND PARTS OF THE SOCIAL ACTIVITY COMPREHENSION**

The article deals with the analysis of the main conceptual approaches towards the interpretation of correlation between rational and will bases of the social activity of a person and society. Analysis of the classic approach (Socrates, Plato, Aristotle, Thomas Aquinas, B. Spinoza, I. Kant, G. Hegel, J. Fichte) and non-classic one (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, A. Bergson) to the comprehension of the rational and will compound parts of the social activity which are outlined in a result of the rational and irrational philosophy research is emphasized.

Within classic approach a point of view is justified according to which will and willing states are derivatives of mind. Social activity of a person and social group depends on free will, when will is defined as reasonable power, reasonable desire. The connection between will and rational states and the phenomena of purposefulness and accordance to the aim is emphasized. Will is regarded as practical wit, the basis of moral imperatives that are the source of the social activity of a person regulation formation and implementation.

Non-classic approach towards the interpretation of correlation between mind and will in the social activity derives of a position according to which will is an ontological basis of the world existence. Within this approach will is regarded as the source of biological and social activity. According to non-classic approach essence of the world remains unknowable for the rational way of understanding. But single aspects of the world existence are being rationalized and as a result a person understands his will decisions. Simultaneously just in a result of the rationalization a person and social group face multiple activity motives and that is the reason of their social apathy attraction.

Key words: mind, will, social activity, person, society.

Наталія Ковтун**КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ К ОСМЫСЛЕНИЮ РАЦИОНАЛЬНОГО
И ВОЛЕВОГО КОМПОНЕНТОВ СОЦИАЛЬНОЙ АКТИВНОСТИ**

В статье проанализированы основные концептуальные подходы к интерпретации соотношения рационального и волевого начала в социальной активности индивида и общества в целом. Особенное внимание сконцентрировано на исследовании классического и неклассического подходов к осмыслению рационального и волевого компонентов социальной активности, рассмотрение которых осуществлено на основе изучения рационалистической и иррационалистической философии.

Ключевые слова: разум, воля, социальная активность, индивид, общество.

Актуалізація дослідження проблеми раціональності на початку третього тисячоліття зумовлена значним рівнем її теоретичної та практичної значущості. Це пов'язано з наростанням глобальних екологічних проблем внаслідок тотального домінування техногенної цивілізації, заснованої на раціоналістичних світоглядних засадах. Людство все більше переконується в тому, що орієнтація виключно на технічний і технологічний прогрес, який супроводжується перетворенням і підкоренням природної сфери буття людини, має руйнівний характер для майбутнього. Це при тому, що за умови уникнення критики глибинних світоглядних засад раціоналістичного світогляду відповідальність за негативні наслідки технологічного прогресу, зазвичай, покладається на його практичні аспекти.

Аналіз феномену раціонального став предметом зацікавленості представників різних наукових дисциплін – філософії, історії філософії, гносеології, логіки, соціальної філософії, психології. У світовій філософській традиції раціональність як засадничий принцип буття людини знайшов відображення у

напрацюваннях К.- О. Апеля, М. Вебера, Е. Гуссерля, Н. Лумана, Дж. Серля, М. Хайдеггера, К. Ясперса. Визначний внесок у дослідження раціональності здійснили й вітчизняні дослідники Н. Автономова, П. Копнін, В. Лекторський. Натомість проблема типологізації раціональності була розкрита в працях В. Гайдено, П. Гайдено, Т. Ойзермана, В. Стьопіна, В. Швирьова. Своєю чергою, проблематика співвідношення раціональності та свободи діяльності знайшла відображення в дослідженнях О. Нікіфорова, О. Черткової, В. Поруса. Особливої уваги заслуговують праці російської дослідниці Н. Мудрагей, у яких розкрито співвідношення раціонального й ірраціонального в пізнанні. Однак, незважаючи на значний масив літератури, присвяченої аналізу феномену раціонального, в соціально-філософській парадигмі визначення концептуальних підходів до співвідношення феноменів раціонального й вольового не стало предметом системного наукового аналізу.

Метою дослідження є аналіз основних концептуальних підходів до інтерпретації співвідношення раціонального і вольового начала у соціальній активності індивіда й суспільства в цілому.

У філософській традиції дослідження проблеми співвідношення раціонального і вольового компонентів соціальної активності має глибоке коріння. Починаючи з античності, простежується тенденція виведення волі й вольових станів зі сфери мислення. Так, у давньогрецькій філософії феномен раціональності розглядається через поняття «логос», а в давньоримській через поняття «раціо».

Вже у філософії Сократа наявні спроби раціоналізації знання через визначення понять, які розглядаються мислителем як основа досягнення добродісного життя у руслі концепції «етичного раціоналізму». У діалозі «Кратіл» Платон вкладає у уста Сократа тлумачення деяких слів, серед яких і поняття волі. Воля (*βουλή*) у його інтерпретації співвідноситься з польотом стріли (*βολή*), волінням, бажанням (*βούλεσθαι*), означаючи націленість і пораду (*βουλεύεσθαι*). Воля та воління таким чином пов'язані з феноменом «стрільби», так само, як «безвольність» ототожнюється з нещастям, коли хтось начебто не досягнув своєї цілі [7, с. 474]. У вказаному фрагменті ми маємо чи не перше етимологічне зіставлення слів «воля», «воління», «бажання» у давньогрецькій мові. Красномовною є спорідненість слова «воля» і «політ стріли», що безпосередньо вказує на націленість волі на щось, на наявність у вольовому акті ознак цілеспрямованості та цілевідповідності. Водночас близькість слів «воля» і «бажання» засвідчують пов'язаність вольового процесу з реалізацією або запереченням певних прагнень людини.

Традиція зв'язку волі людини з її бажаннями була продовжена у філософії Платона, який у «Законах» зауважує, що людині «слід бажати і молитися не про те, щоб все відбувалося згідно з нашою волею, а швидше, щоб воля слідувала нашому розумінню, отже, і державі, і кожному з нас варто молитися і піклуватися про те, щоб володіти розумом» [7, с. 170]. Таким чином мислитель обґрунтовує позицію, за якою воля і воління на індивідуальному й суспільному рівнях мають підпорядковуватися розуму. Джерела людських вад мислитель виводить з поганих властивостей тіла і невдалого виховання. При цьому вади людини оволодівають нею всупереч її добрій волі.

Раціональність у тлумаченні Аристотеля виходить з обґрунтування у «Метафізиці» взаємозв'язку трьох понять: мета, благо, розум. Вказана тріада засвідчує наявність цілеспрямованості і цілевідповідності не тільки як основи раціонального сприйняття дійсності, а й вольової активності індивіда.

Зацікавленість проблематикою співвідношення раціонального і вольового начал набуває нового звучання в епоху середньовіччя в контексті вирішення проблеми свободи волі. У зв'язку з цим непересічного значення набуває аналіз співвідношення розуму і волі, розуму і свободи волі у праці Фоми Аквінського «Сума теології» [11, с. 134–136], в якій воля розглядається як розумна сила, як розумне бажання. Досліджуючи взаємозалежність волі й розуму, Аквінат виходить з їх відносності. На його думку, любов до Бога як втілення свободи волі є достойнішою, порівняно з пізнанням Бога у сфері розуму. У контексті порівняння волі як абсолютного начала і розуму як особистісного начала воля є рушійною силою розуму. У такому розумінні воля й розум доповнюють одне одного: розум мислить бажання волі, а воля бажає, щоб мислив розум. Натомість у сфері абсолютного розуму передує волі як рушійна сила передує рухомому, а активне – пасивному. При цьому безпосередній акт волі стосується не природи, а сфери суспільного буття, де людина отримує право вибору.

Тенденція щодо розуміння волі як складової сфери розуму й мислення властива й для раціоналістичної та емпіричної філософії Нового часу. Так, цілком заперечуючи несвідомі ірраціональні мотиви людської діяльності, Б. Спіноза розглядав волю як специфічне прагнення людини, завдяки якому душа стверджує або заперечує, що є істинним, а що хибним. У контексті цього він доводить, що свобода міститься у свідомому підкоренні пізнаній необхідності [9, с. 32–36]. Виходячи з ототожнення волі й розуму, нідерландський мислитель розглядає волю як ідею, абстракцію, властиву сфері розуму. У свідомості воля як раціональне сприйняття зовнішньої детермінації проявляється у добровільному рішенні суб'єкта діяльності.

Введення волі у сферу розуму, насамперед практичного, властиве й для філософії І. Канта. За твердженням мислителя, «розум є здатністю, яка дає нам принципи апріорного знання» [3, с. 54]. При цьому раціоналізація у розумінні здобуття чистих апріорних знань відбувається за допомогою розуму. І. Кант безпосередньо пов'язує розум і волю у бутті людини. Він зазначає, що тільки розумна істота має волю

або здатність вчиняти згідно з уявленнями про закони або принципи. Воля розглядається мислителем як практичний розум, адже будь-який вчинок, що виводиться з законів, вказує на своє джерело – розум. Оскільки розум визначає волю, вона є здатністю вибрати лише те, що розум незалежно від схильностей визнає практично необхідними.

Якщо через суб'єктивні умови (мотиви) розум недостатньо визначає волю, то об'єктивно необхідні вчинки постають як суб'єктивно випадкові. Такий тип волі збігається з примусом. У сфері практичного розуму об'єктивний принцип примусу «постає велінням (розуму), формула якого називається імперативом» [4, с. 185]. Відтак раціоналізація вольових засад соціальної активності індивіда пов'язується мислителем з категоричним імперативом.

У контексті дослідження волі як втілення абсолютного духу особливій уваги заслуговують напрацювання Г. Гегеля. На його думку, дух, який знає себе як вільного і розкриває свою сутність через визначення і мету, є розумною волею, ідеєю в собі, поняттям абсолютного духу. Своєю чергою, як абстрактна ідея, він існує в безпосередній волі у формі наявного буття розуму [2, с. 324]. Ідея, таким чином, проявляється лише у кінцевій волі як діяльність, здатна до саморозвитку власного змісту у дійсності. Натомість введення у сферу раціонального бажань-прагнень як втілення волі мислитель пов'язує з діяльністю розсудку. Це відбувається через абстрагування, під час якого розсудок відокремлює істотне від неістотного [2, с. 309]. Недарма того, хто переслідує суттєву мету, називають людиною розсудку. За відсутності розсудку неможлива рівноваженість і стійкість характеру як основа утримання індивідуальної сутності. Проте розсудок може й абсолютизувати одну з ознак, надаючи їй статусу всезагальної. У такий спосіб він втрачає атрибутивну ознаку – здатність виділяти у явищах істотне як основу власної раціональності.

Зауважимо, що на межі раціоналістичної й ірраціоналістичної традиції щодо тлумачення співвідношення вольового і раціонального начал соціальної активності стоять дослідження Й. Фіхте. Опіраючись на ідеї І. Канта, філософ розглядає волю як практичний розум. Не лише інтелект визначається, на його думку, волею, а й діяльність за своє начало має морально-вольові засади. У руслі раціоналістичної традиції мислитель інтерпретує волю як пункт уморозуміння та споглядання [10, с. 561]. Зведення Й. Фіхте волі до уморозуміння, а також акцентція на тому, що воля є умоспоглядальним принципом, вказує на розуміння ним волі як раціонального начала. Крім того, це стосується розуміння волі як кінцевої, визначеної мети діяльності.

Поділяючи світ на духовний і чуттєвий, філософ розглядав волю діючим і живим елементом духовного світу, а рух – рушійною силою чуттєвого світу. Людська воля охоплює обидва світи [10, с. 682]. Отже, діяльність людини відбувається на двох рівнях: у духовній сфері людина панує через чисту волю, а у сфері чуттєвого досвіду виявляє власну діяльність. Окрім того, Й. Фіхте здійснив поділ волі на індивідуальну й суспільну. Суспільна організація, за його твердженням, стає можливою, якщо усією суспільною роботою керує одна воля, яка не тільки визначає її порядок і ступінь важливості для соціальних цілей, а й ставить кожного на своє місце, де його робота буде підтримувати роботу інших людей [10, с. 169–170]. У контексті співвідношення індивідуальної та суспільної волі мислитель обґрунтовує позицію, що індивідуальна воля має підкорятись інтересам суспільства.

У діяльності вирішальну роль відіграє воля, а не розум. «Якщо ж розвивається розум, а воля залишається знехтуваною, то виникає лише готовність мудрувати й розмірковувати в абсолютній пустоті» [10, с. 653]. У визначенні етичної оцінки вольової діяльності філософ доводить, що, якщо воля спрямована на добро, то розум сам стає на сторону істини. У цілому поняття «дії» є основою теоретичної і практичної філософії мислителя. Діяльнісне «Я» якнайповніше втілюється у сфері практичного розуму, в якій завдяки власній волі змінює не лише зовнішні умови існування, а й саму себе. Відсутність діяльності або пасивність розглядається мислителем як зло, що втілюється через такі вади, як боягузтво, брехню, лінощі. На протипагу цьому, діяльність уявляється ним як добро, метою якого є формування «Я» як самоцілі.

Вчення Й. Фіхте вплинуло на становлення філософії волюнтаризму. Однак між розумінням волі Й. Фіхте і А. Шопенгауером є суттєва відмінність. Й. Фіхте розглядає волю як мету для самої себе, як прагнення подолати власні чуттєві пристрасті та схильності. Натомість А. Шопенгауер акцентує увагу на здатності волі задовольняти бажання і пристрасті індивіда. Мислитель присвятив значну увагу й дослідженню процесу становлення раціонального у свідомості. За твердженням А. Шопенгауера, з появою розуму з'явилася обдуманість, яка дозволяє пізнавати майбутнє і минуле. Внаслідок цього у людини формується здатність до міркування, до піклування, до продуманої, незалежної від теперішнього діяльності, в результаті чого відбувається усвідомлення рішень власної волі [12, с. 274]. У процесі раціонального сприйняття дійсності, на думку мислителя, формується лише видимість дійсності, на основі чого остаточно втрачається первинна непогіршеність у несвідомих діях волі [12, с. 274]. Таким чином, раціональні міркування тепер підміняють різні способи сприйняття дійсності, на підставі чого у діяльності індивіда з'являється хвилювання і невпевненість, а відтак, і можливість схити всупереч адекватній об'єктивній волі.

Однак, незважаючи на потенційну спотвореність раціонального сприйняття світу, А. Шопенгауер вказує на важливість розуму і раціональних засобів пізнання в повсякденному житті людини. Саме здатність пізнавати світ, проникати у сутність речей, використовуючи раціональні способи пізнання дійсності, за А. Шопенгауером, відрізняє людину від інших істот. Людина як одна з ланок сліпої волі у природі, послуговуючись пізнанням, здатна піднятися над самою собою. Отже, розум як засіб реалізації волі виконує суто інструментальну роль – він має забезпечити виживання людського роду. Особливого значення в інтерпретації мислителя набуває з'ясування особливостей пізнання світу генієм. Осмислення генієм ноуменального світу відбувається не стільки за допомогою раціонального рефлексивного знання, скільки через чисте споглядання, інтуїцію, натхнення, фантазію. Позбавившись розсудкових пізнавальних форм, геній здатен досягнути істинне буття світу.

У філософії Ф. Ніцше раціональне розглядається через призму співвідношення діонісійського та аполлонівського начал у культурі, окреслених мислителем у праці «Народження трагедії з духу музики». Життєвий процес розглядається ним, як невинна боротьба діонісійського (непорядкованого, волевого, екстатичного, ірраціонального) та аполлонівського (впорядкованого, інтелектуального, розумного, теоретичного) начал. Саме домінування аполлонівського начала у культурі вказує на виродження і слабкість сучасної для мислителя людини. Досліджуючи епоху античності, Ф. Ніцше зазначав, що властива їй гармонія розуму і краси, сформувалася через задіяння волі, яка лише після цього осмислювалася і виправдовувалася розумом. Філософ саме життя розглядає як постійну боротьбу і становлення. У такому контексті воля є не тільки рушійною силою фізичних процесів, а й «волею до влади» у соціальному середовищі. При цьому розум є лише своєрідним засобом, інструментом соціального життя. У цілому не розум та істина, а саме життя і воля до життя є вищою цінністю для людини.

Надмірна раціоналізація діяльності, за твердженням мислителя, шкідлива для ефективної діяльності людини, адже порівняно з тим, хто має на своєму боці традицію і не потребує обґрунтування своєї поведінки. Вільний розум слабкий, адже він знає занадто багато мотивів і має невпевнену, недосвідчену руку [5, с. 595–596]. Ф. Ніцше вказує на ще одну з небезпек раціонального осмислення дійсності, адже «пізнання вбиває дію, для дії необхідне покривало ілюзії...» [6, с. 82]. Це пов'язано з тим, що спроби осягнення сутності чогось призводять до соціальної апатії, адже людина усвідомлює, що нічого не здатна змінити у вічній сутності речей. У такому розумінні «діонісійська людина», не потопуючи в раціональних способах пізнання дійсності, буваючи, воюючи і перетворюючи, є носієм соціальної активності. Натомість «аполлонівська людина», дійшовши до сутності речей, впадає у соціальну апатію.

У контексті дослідження співвідношення розуму й волі в соціальній активності людини особливої значущості набуває концепція «творчої еволюції» А. Бергсона. Творча еволюція, на його думку, якнайповніше втілюється у феномені життя, який має алогічний характер. Життя вище за цілевідповідність, під якою розуміється реалізація ідеї, що пізнається задалегідь. Межі цілевідповідності надто вузькі для життя у його цілісності [1, с. 224]. Якщо життя виходить з волі, то діяльність людини ґрунтується на розумних засадах з ознаками інерції та автоматизму.

Мислитель зазначає, що існує джерело вищого воління, адже всі «малі акти волі складають «порядок волі» [1, с. 232]. Це пов'язується з тим, що воля об'єктивується у кожному з довільних волінь, перебуваючи над елементарними воліннями як одне вище воління. Саме творчий імпульс сприяє переходу від застиглих пасивних форм буття до творення активних вищих форм. Творча еволюція завбачує у різних системах безперервне творення «нових» форм на основі відштовхування від «старих» форм.

А. Бергсон вважає волю основою діяльності людини, яка черпається безпосередньо з інтуїції, адже розум, переводячи усі явища в поняття, на шляху діяльності ніколи не досягає мети. При цьому жодна з категорій нашої думки – єдність, множинність, механічна причинність, розумна цілевідповідність – не може бути буквально застосована до явищ життя [1, с. 34]. Отже, феномен життя, атрибутом якого є вольовий імпульс, не можна пояснити раціональними засобами, адже мислення за моделлю причина-наслідок завбачує повторюваність, що вказує на відсутність життя.

В інтерпретації А. Бергсона розум прагне звести життя людини до існування незмінних інертних форм. У межах інтелекту пізнання відбувається через стандартизацію і спрощення. Інтелект, подібно Горгоні Медузі, змортвлює життя, пізнати яке можна лише на інтуїтивному рівні. Натомість творчість завбачує появу нових непередбачуваних форм. Усе суще, перебуваючи у безперервній зміні, творчому пориві, містить у собі дві протилежні тенденції. Пасивна тенденція зумовлює деградацію явища. Натомість активна тенденція дозволяє явищу піднятися вгору. Так само і в соціальній сфері перша тенденція проявляється у застиглій фазі – закритому суспільстві, а активна фаза характерна для відкритих суспільств.

Зауважимо, що у першій половині ХХ століття проблема раціональності стала предметом зацікавленості М. Вебера, Е. Гуссерля, П. Фейєрабенда, М. Хайдеггера, К. Ясперса. Саме їх напрацювання визначили напрямок розуміння раціональності як формотворчого принципу діяльності людини у сфері природи й культури. При цьому особливий значущості в контексті дослідження співвідношення раціонального і вольового начал у соціальній активності набула праця Дж. Серля «Раціональність в дії», в якій мислитель значну увагу присвятив дослідженню слабкості волі (акразії).

Основою критики класичної моделі раціональності Дж. Серля є актуалізація проблеми соціальної апатії. Згідно з нею, будь-яка ситуація вибору постає як початково нераціональна або ірраціональна. Щоб здійснити раціонально вмотивований вибір, індивід має володіти свободою волі з метою обрання найбільш оптимального рішення. За твердженням американського дослідника, людина всупереч раціональності часто виявляє слабкість волі у процесі діяльності. Якраз слабкість волі, за Дж. Серлем, завжди була і залишається проблемою класичної моделі, в якій акразія розуміється як дещо дивне і незрозуміле [8, с. 24]. За «класичною моделлю» раціональності випадки слабкості волі розглядаються як неможливі. Це пов'язане з наступним міркуванням: якщо передумови чогось раціональні і каузальні, то дія обов'язково має відбутися. Якщо ж індивід або соціальна група, виявляючи слабкість волі, не діють у відповідній ситуації, то обґрунтовується відповідь, що початково були встановлені хибні засновки.

Всупереч цим аргументам Дж. Серль доводить, що слабкість волі (акразія) є всезагальною природною формою ірраціональності, природним наслідком розриву між різними формами інтенціальності. Вона з'являється тому, що у момент розриву між ними формується значна кількість варіантів, відкритих для людини [8, с. 39]. Відтак, незалежно від того, наскільки людина досконало раціонально формує передумови власної діяльності, вона здатна виявляти слабкість волі. У певній ситуації суб'єкт неспроможний зробити остаточний вибір, залишаючись у стані апатії. Оскільки людина, володіючи свободою волі, має багато варіантів вибору у більшості ситуацій, акразія, як екзистенційне і соціальне явище завжди супроводжує буття людини.

Особливої значущості у контексті дослідження вольової активності індивіда і соціальної групи набуває проблема співвідношення між слабкістю волі і самообманом. Спільним для обох феноменів є прагнення уникнути діяльності. Однак, передумови цього різні в обох випадках. Для слабкості волі (акразії) властиве раціональне (свідоме) визнання необхідності здійснення певного типу діяльності. Утім, у мотивації індивіда домінує небажання робити це. Натомість для самообману характерне заміщення усвідомлення необхідності соціальної активності протилежними аргументами. Суб'єкт активності при цьому справді має повірити в необхідність уникнення дії.

У цілому встановлено, що у тлумаченні співвідношення раціонального і вольового компонентів соціальної активності індивіда і суспільства у філософській парадигмі можна виділити два підходи: класичний і некласичний. Класичний підхід склався у межах раціоналістичної традиції на основі напрувань Сократа, Платона, Аристотеля, Фоми Аквінського, Б. Спінози, І. Канта, Г. Гегеля, Й. Фіхте. Натомість некласичний підхід до інтерпретації взаємозв'язку розуму й волі в соціальній активності сформувався на основі ірраціоналістичної філософії (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, А. Бергсон).

У межах класичного підходу обґрунтовано позицію, згідно з якою воля і вольові стани виводяться зі сфери розуму. Соціальна активність індивіда і соціальної групи пов'язуються з феноменом свободи волі, де воля розглядається як розумна сила, розумне бажання. При цьому відбувається акцентція на зв'язку вольових і раціональних станів з необхідністю досягнення мети, а відтак з феноменами цілеспрямованості й цілевідповідності. Більше того, воля тлумачиться як практичний розум, як основа вироблення і впровадження моральних імперативів, котрі є джерелом регуляції соціальної активності. Соціальна раціоналістична концепція виходить не тільки з заперечення ірраціональної несвідомої сили суспільної свідомості, а й з критики розсудку (здорового глузду) і буденного досвіду. При цьому розум розглядається у такій традиції як основа досягнення істини.

Некласичний підхід до тлумачення співвідношення розуму й волі в соціальній активності виходить з позиції, що воля є онтологічною основою існування світу. У такому розумінні воля постає джерелом як біологічної, так і соціальної активності. Згідно з некласичним підходом, сутність світу залишається непізнаваною для раціонального способу сприйняття. Утім, окремі аспекти існування світу піддаються раціоналізації, адже у ньому в умовах жорсткої необхідності діє закон достатньої підстави (причинності), на основі чого людина здатна усвідомлювати рішення власної волі. Однак, саме внаслідок раціоналізації втрачається первинна непогрішність у несвідомих діях волі. На основі співвідношення феноменів вольового і раціонального у некласичному підході обґрунтовуються існування в культурі діонісійського (екстатичного, вольового, несвідомого) та аполлонівського (впорядкованого, розумного, раціонального) начала. Саме творчий екстатичний вольовий порив сприяє переходу від застиглих пасивних форм буття до формування активних вищих форм. Водночас у межах некласичного підходу обґрунтовується позиція, згідно з якою повнота раціонального пізнання дійсності зумовлює не тільки збільшення мотивів діяльності, а й стає основою соціальної апатії.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бергсон А. Творческая эволюция [пер. с фр. В. Флеровой] / Анри Бергсон. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 384 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М. : Мысль, 1977. – Т. 3 : Философия духа. – 471 с.

3. Кант И. Критика чистого разума [пер. Н. О. Лосского] / Иммануил Кант // Кант И. Собрание сочинений в 8-ми т. – Т. 3. – М. : Чоро, 1994. – С. 5–678.
4. Кант И. Основоположения метафизики нравов. 1785 / И. Кант // Кант И. Собрание сочинений в 8-ми т. – Т. 4. – М. : Чоро, 1994. – С. 153–247.
5. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист [пер. с нем.] / Фридрих Ницше. – Минск : Харвест, 2005. – 879, [1] с.
6. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм / Ницше Ф. // Сочинения в 2 т. – М. : Мысль, 1996. – Т. 1. – С. 47–157.
7. Платон. Сочинения в четырех томах / Платон. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. – Т. 3. – Ч. 2. – 731 с.
8. Сёрль Дж. Рациональность в действии / Джон Сёрль [пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой]. – М. : Прогресс-Традиция, 2004. – 336 с.
9. Спиноза Б. Избранные произведения [Текст] : в 2-х т. / Б. Спиноза; [ред. В. В. Соколов]. – М. : Госполитиздат, 1957. – Т. 1. – 632 с.
10. Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / Иоганн Фихте ; [пер. с нем.]. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 784 с.
11. Фома Аквинский Сумма теологии / Фома Аквинский. – К. : Эльга Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2005. – Ч. 1. – Т. 3. – 575 с.
12. Шопенгауэр А. О четверяком корне... Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр ; [пер. с нем.]. – М. : Наука, 1993. – Т. 1. – 672 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, протокол № 4 від 24 жовтня 2013 р.

Ксенія Пивоварська

**ПОСТМОДЕРНІЗМ, КОМУНІЗМ ТА ВІРТУАЛЬНІСТЬ:
ЧЕРЕЗ ДЕСЯТИЛІТТЯ ПІСЛЯ М. ЕПШТЕЙНА**

Стаття присвячена розгляду тотожності сутнісних рис комунізму, постмодернізму та віртуальності. Спираючись на розроблену М. Епштейном концепцію схожості комунізму та постмодернізму, ми доповнили її новими аспектами. Крім того, доводиться принциповий збіг віртуальності та постмодерну (а значить, і комунізму). Віртуальність, що еволюціонувала в окремий обрій реальності, становить наступний етап, синтез двох попередніх, який поєднує реальне втілення комунізму із засадничими постмодерними принципами, яких важко досягти у реальному суспільстві.

Ключові слова: мережа, віртуальна соціальна мережа, постмодернізм, комунізм, віртуальна реальність.

Kseniia Pyvovarska

**POSTMODERNISM, COMMUNISM AND VIRTUALITY:
DECADES AFTER M. EPSTEIN**

The article is devoted to the identity of the essential features of communism, postmodernism and virtuality. Based on a theme designed M. Epshteynom similarities of communism and post-modernism, we supplemented it with new aspects. In addition, we have a fundamental resemblance virtuality and the postmodern (and hence communism). Virtuality, which evolved into a separate horizons of reality is the next stage, the synthesis of the previous two, which combines real embodiment of communism with the basic principles of postmodernism, which is difficult to achieve in the real society.

Keywords: network, a virtual social network, post-modernism, communism, virtual reality.

Ксения Пивоварская

**ПОСТМОДЕРНИЗМ, КОММУНИЗМ И ВИРТУАЛЬНОСТЬ:
ЧЕРЕЗ ДЕСЯТИЛЕТИЯ ПОСЛЕ М. ЕПШТЕЙНА**

Статья посвящена рассмотрению тождества существенных черт коммунизма, постмодернизма и виртуальности. Опираясь на разработанную М. Эпштейном концепцию сходства коммунизма и постмодернизма, мы дополнили ее новыми аспектами. Кроме того, доказывается принципиальное совпадение виртуальности и постмодерна (а значит, и коммунизма). Виртуальность, эволюционировавшая в отдельный горизонт реальности, составляет следующий этап, синтез двух предыдущих, который сочетает реальное воплощение коммунизма с основополагающими постмодернистскими принципами, которых трудно достичь в реальном обществе.

Ключевые слова: сеть, виртуальная социальная сеть, постмодернизм, коммунизм, виртуальная реальность.

Тема подібності або навіть тотожності комунізму та постмодернізму для сучасної України актуальна двічі. Перша причина – це те, що наша країна належить до пострадянського простору (тут ми бачимо «пост» як провідну характеристику території та її суспільства), поряд із іншими країнами, які утворилися після розпаду СРСР. Потужний вплив цього державного утворення відчувається досі і в матеріальній, і в духовній площині, і, мабуть, послабиться зі зміною поколінь. Але повністю такий досвід зникнути не може, принаймні в осяжному майбутньому, як, наприклад, не зник досі досвід козаччини або належності до імперій.

Спроба побудувати комуністичне (чи принаймні соціалістичне як перехідний тип) суспільство провалилася, але ідея встигла опанувати чимало громадян. Навіть ті, хто протистоїть комуністичній ідеології, не може не полемізувати з нею, і постійно змушений апелювати до радянського досвіду. Така вкоріненість у свідомості не може бути відкинута як щось несуттєве, її необхідно враховувати.

Другий аспект актуальності – це те, що постмодернізм як філософський напрям та тип свідомості завойовує все більше прихильників серед наших співвітчизників. Пострадянськість та постмодерність дивним чином поєдналися, наклавшись одна на одну, утворивши дивні кола інтерференції. Обидві «пост»-характеристики вказують на явища одного порядку – перехідні, але водночас стійкі, такі, що посилюються на попередній досвід, але водночас заперечують його. Їх поєднує не лише морфологічна мовленнєва схожість, але й онтологічні засади; при цьому ми свідомо не будемо зосереджуватися на політичному аспекті, адже це занадто болюча тема для багатьох українців.

Так само розвиток віртуальності для сучасної України є актуальним та своєчасним. Хоча перші розробки ЕОМ були зроблені в Києві ще за часів УРСР, наша країна лише зараз переживає процеси тотальної комп'ютеризації, які призводять до віртуалізації суспільства. Ці процеси відображаються як на житті всієї громади, так і окремої людини. Віртуальна реальність стала настільки звичною, що важко уявити хоча би один день поза нею. І це не тільки реальність комп'ютерних ігор чи мережі Інтернет (хоча і вони займають чимале місце в житті людей), але й безліч інших, прихованих від очей процесів, на кшталт електронних транзакцій.

Іншими словами, віртуальне не дорівнює комп'ютерному, існують й інші види віртуальної реальності, наприклад, психологічної генези. Але зараз найпоширенішою та найрепрезентативнішою стала саме комп'ютерна, яка ототожнюється із віртуальною реальністю взагалі. Ми також можемо говорити про неї ще і тому, що її легко об'єктивувати через її постійність, доступність, розповсюдженість і незалежність від конкретного індивіда.

Ідея поєднати комунізм та постмодернізм, так би мовити, літала у повітрі. Її реалізував відомий вчений М. Епштейн у своїй статті «Постмодернізм і комунізм» [1, с. 54–75]. Хоча його стаття стосується російського досвіду, він цілком придатний і для аналізу українського простору.

Незважаючи на те, що, на перший погляд, ідея поєднати постмодернізм із комунізмом виглядає дещо незвично, при подальшому розгляді стає очевидною їхня спільність. М. Епштейн виділяє декілька характеристик, які об'єднують постмодерний та комуністичний дискурси: створення гіперреальності, детермінізм та редукаціонізм, антимодернізм, ідеологічний еклектизм, критика метафізики, діалектика та деконструкція, естетичний еклектизм, цитатність, середній шлях між елітарним та масовим, постісторизм та утопія. Він вважає, що «входження в постмодерн» має дві фази – ранню комуністичну та власне постмодерну; таким чином, комунізм стає першим варіантом, який ще несе на собі «родимі плями» модерну [1, с. 75].

Погоджуючися із вищенаведеними характеристиками, ми хочемо розширити їх, додати ті, які з'явилися після подальшого осмислення комуністичного досвіду, адже з моменту написання статті минуло більше десяти років. Метою нашої статті, таким чином, буде пошук нових, невиявлених раніше спільних рис постмодерну та комунізму, та уточнення вже зазначених. Крім того, ми повинні також обґрунтувати віртуальну реальність.

Першою з таких характеристик можна сміливо назвати мережеву організацію, яка протистоїть жорсткій модерній чи імперіалістичній ієрархії. Оскільки постмодернізм не визнає жорстких структур, він створює нову організацію, в якій кожен актор мав би той самий статус, що і всі інші. Мережа, яка відрізняється і від ієрархії, і від анархії, відповідає цій потребі. Встановлення між окремим вузлами зв'язків робить таку систему надзвичайно гнучкою, стійкою до зовнішніх впливів та мобільною. У ній закладені можливості до безкінечного розширення, адже включити до мережі на таких умовах можна необмежену кількість нових членів.

Комуністична організація влади ґрунтувалася на радах – колективних органах, які формувалися із делегованих представників населення за територіальним принципом. Навіть назва Союзу Радянських Соціалістичних Республік закарбувала це як основу всього державного ладу. Офіційна інституалізація СРСР відбулася на І з'їзді Рад СРСР шляхом ухвалення Декларації та Договору про створення Союзу Радянських Соціалістичних Республік 30 грудня 1922 року [2, с. 550–551]. Народовладдя у такому варіанті, хоча й набуло в подальшому спотвореної форми, теоретично непогано поєднувало керованість держави із участю населення в управлінні. Та й сама ідея всесвітньої революції та створення наднаціонального всепланетного політичного утворення необхідно містила в собі можливості для максимального розширення. Система рад дозволяла безболісно та легко інкорпорувати нові території, які ставали повноправними членами структури.

Мережевість стала найзручнішою моделлю як для постмодернізму, так і для комунізму. Вона ж зумовила таку рису, що поєднала постмодернізм і комунізм – ризоматичність. Власне, ризома не може мати іншої структури, окрім мережі. Нагадаємо, що Дельоз та Гваттарі виділяють такі принципи ризоми: зчеплення, гетерогенності, множинності, неозначаючого розриву, картографії, декалькоманії [3]. Вони цілком придатні і для комуністичного дискурсу, і для власне постмодерного, в рамках якого уперше з'явилися та розроблялися.

Нарешті, ще один аспект, який поєднує комунізм та постмодернізм, – це гасловість та меметичність. Дельоз та Гваттарі закликали: «Писати до n, n-1 – писати слоганами: Вирощуйте ризоми і ніколи – коріння! Не сійте – вкопуйте! Не будьте ні єдиним, ні різноманітним, будьте множинними!... Майте короткі ідеї. Складайте карти, замість того, щоб робити фотографії або малюнки» [3]. Фрагментарність, кліповість, відсутність довгих «шматків» інформації стали характерною особливістю не тільки постмодерністської філософії, але й усього сучасного суспільства та сучасної особистості, які все більше набувають обрисів, передбачених класиками постмодерну. Короткі гасла замість довгих роз'яснень, несприйняття занадто тривалих дія та явищ, швидке переключення з одного центру уваги на інший – все це явища, характерні для постмодерної теорії та практики. Гасло завдяки своїй лаконічності

ті, орієнтованості на різні верстви населення, великій кількості породжуваних ним асоціацій стає чи не найголовнішим інструментом комунікації.

Водночас прихильність до якнайширшого використання гасел так само характерна для комуністичної дійсності та пропаганди. Починаючи з перших років існування радянської держави створюються різноманітні гасла, які повинні вказувати на шляхи подальшого розвитку, спонукати до дії, викривати порушників тощо. Вони виявилися настільки вдалимими, що живуть досі, навіть після «смерті» комуністичного проекту. Можливо, причиною цього якраз і є подібність комуністичного підходу та постмодерного, заснованих на невеликих уламках інформації. Якщо на початку комуністичної доби населення ще було частково неписьменне, а тому не звикле до читання й потребувало такої «рафінованої» продукції, то зараз велика частина вже розучилася сприймати великі обсяги. І в першому, і в другому випадку ми маємо справу з особистістю, що орієнтована на сприйняття тексту невеликими, добре зрозумілими порціями.

З іншого боку, стійкість радянських гасел можна пояснити ще й тим, що в багатьох присутній той елемент гри, іронії або алогізму, який так полюбить постмодернізм, наприклад, всім відоме «П'ятирічку в чотири роки!». Хоча воно звичне та не викликає здебільшого жодного непорозуміння, воно внутрішньо суперечливе.

Меметичність органічно доповнює гасловість. Мем – це стійка одиниця передачі культурного досвіду [4, с. 433]. Природно, що коротким одиницям інформації набагато легше зберегтися та бути переданими наступним поколінням. Ми вже бачили, що радянські гасла змогли вижити навіть у нових, незвичних умовах. Культурний простір комунізму та постмодернізму складається саме з таких самовідтворюваних одиниць, які функціонують та еволюціонують за допомогою і посередництвом людської свідомості.

Таким чином, ми доповнили перелік іманентних рис, що поєднують комунізм і постмодернізм. Але, на нашу думку, необхідно внести в нього корективи, які стосуються продукування гіперреальності.

Наше припущення полягає в тому, що гіперреальність заслуговує на більше, ніж просто одну з характеристик. Віртуальність (синонім гіперреальності) – окремий онтологічний горизонт, який повинен аналізуватися не як складова частина, а як повноправний проект, поряд із комуністичним та постмодерним. Вона вже не може залишатися в ролі одного з предикатів; віртуальність отримала власне існування, про що ми вже зазначали,

На нашу думку, можна порівняти три різні проекти, три типи філософствування, три шляхи розвитку суспільства, які, однак, ніколи не зможуть бути повністю втілені (можливості втілення ми розглянемо згодом). Постмодернізм, комунізм та віртуальність так само мають багато спільних рис, які можуть свідчити про їхню глибинну подібність. Оскільки постмодернізм та комунізм вже порівнювалися, необхідно навести ключові характеристики віртуальності.

Віртуальна реальність має низку особливостей. Серед них: актуальність, породженість, автономність, інтерактивність (Н. Носов [5, с. 3]); протиставлення наявній реальності як Іншої реальності, принципове та навмисне розмивання контурів (Є. Таратута [6, с. 76]); дещо-не-зовсім-реальне (М. Хайм [7]); нематеріальність впливу, умовність параметрів, ефемерність (Д. Іванов [8, с. 36]); анонімність, відсутність соціальних обмежень, стиснення простору, розмиття кордонів суб'єкта й об'єкта, розмиття кордонів тілесного та психічного, розмивання реального та нереального, можливість повернутися до життя після смерті, вплив на підсвідомість, вплив на всі органи чуття, розгляд різних сторін предмета, зникнення означаючого та заміна його мовним дискурсом тощо [9].

Цей перелік можна продовжувати, але основні характеристики віртуальності тут вже вказані. Відсутність чітких кордонів та обрисів, умовність, симулятивність, поєднання різнорідних елементів, еkleктизм, але водночас заявка на незалежне існування – все це зближує віртуальність та постмодерність, а значить, наближає її до комуністичного дискурсу. Можна, таким чином, цілком обґрунтовано стверджувати, що комунізм, постмодернізм і віртуальність становлять цілісну систему.

Якщо комунізм – це ранній етап постмодернізму, то віртуальність – його пізній етап. Таким чином, двочасна система перетворюється у тричасну, де поєднуються різні елементи: комунізм як практика в реальності, постмодернізм як теорія та віртуальність як поєднання практики (існує у світі) та теорії (існує лише у віртуальному, тобто не зовсім реальному, просторі). З деякими допущеннями це можна навіть назвати ілюстрацією схеми діалектичної «теза-антитеза-синтез», де кінцевим результатом стало поєднання не протилежних поглядів (адже, як вже було показано, комунізм, постмодернізм та віртуальність мають багато спільних рис), а різних онтологічних горизонтів.

Отже, ми доповнили перелік тих рис, які дозволили М. Епштейну говорити про спільність між комунізмом та постмодернізмом. Це такі характеристики, як мережевість, ризоматичність, гасловість та міметичність. Крім того, М. Епштейн доводив, що постмодерн має дві фази – ранню комуністичну та власне постмодерну. Віртуальність, що еволюціонувала в окремий обрій реальності, становить наступний етап, синтез двох попередніх, який поєднує реальне втілення комунізму із засадничими постмодерними принципами, яких важко досягти в суспільстві.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Эпштейн Михаил. Постмодернизм и коммунизм [Т] / Михаил Эпштейн // Постмодерн в России: Литература и теория. – М. : изд. Р. Элинина, 2000. – С. 54–75
2. Всемирная история : в 10 томах [Текст] / под ред. Г. Новикова. – М. : Издательство социально-экономической литературы, 1961. – Т. 8. – 644 с.
3. Делёз Ж. Ризома (тысяча плато) / Жиль Делёз, Феликс Гваттари // Альманах «Восток». – Выпуск № 11/12 (35/36). – Ноябрь-декабрь 2005 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.situation.ru/app/j_art_1023.htm (30.07.2013). – Загл. с экрана.
4. Докинз Р. Эгоистичный ген [Текст] / Ричард Докинз. – М. : АСТ:CORPUS, 2013. – 512 с.
5. Носов Н. А. Манифест виртуалистики [Текст] / Носов Н. А. // Труды лаб. виртуалистики. – М. : Путь, 2001. – Вып. 15. – 17 с.
6. Таратута Е. Философия виртуальной реальности [Текст] / Таратута Е. – СПб. : 2007 г. – 147 с. (Серия «АПОРИИ». Вып. 2).
7. Хайм Майкл. Метафизика виртуальной реальности. От наивного реализма к ирреализму / Майкл Хайм [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://imp.rudn.ru/ffec/philos/chrest%5Cg12%5Chiem_m.html (30.07.2013). – Загл. с экрана.
8. Иванов Д. В. Виртуализация общества [Текст] / Д. В. Иванов. – СПб. : «Петербургское Востоковедение», 2000. – 96 с.
9. Социальная система как информационное взаимодействие / сост. А. Н. Степанова, Б. С. Сивирин, В. И. Игнатъев, Т. В. Владимирова, Ю. В. Левицкий. – Новосибирск, из-во НГТУ, 2009. – 307 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://aup.ru/library/sotsialnaya-sistema-kak-informatsionnoe-vzaimodeistvie/1122> (30.07.2013). – Загл. с экрана.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, декан історичного факультету ПНПУ ім. П. Г. Короленка **П. А. Кравченко**

УДК 316.42+37.014

Віктор Зінченко**КРИТИЧНА СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ І ПЕРСПЕКТИВИ
ДЕМОКРАТИЧНОЇ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ СИСТЕМ СУСПІЛЬСТВА**

Розглядається модель «критичної соціальної філософії освіти», втілена в програми суспільного розвитку і навчання, які перш за все покликані навчити людей провадити самостійне й оригінальне дослідження себе, соціуму й системи знань. Водночас обґрунтовується, що ці моделі та програми не мають бути відірвані ані від індивідуально-колективної системи моральних і соціальних цінностей, теоретико-прикладного навчання, ані від подальшого застосування набутих цінностей, норм і навичок у повсякденному житті, науці чи на виробництві, у сфері усіх соціальних інститутів.

Ключові слова: критична соціальна філософія освіти, демократична освіта, педагогіка пригноблених, критична свідомість, глобалізація, громадянське суспільство.

Viktor Zinchenko**CRITICAL SOCIAL PHILOSOPHY OF EDUCATION AND PROSPECTS
FOR THE INSTITUTIONALIZATION OF DEMOCRATIC SYSTEMS OF SOCIETY**

Consider a model of «critical social philosophy of education», as embodied in the programs of social development and learning, which are primarily designed to teach people how to lead an independent and original research themselves, society and knowledge systems. However, it is proved that the models and programs should not be cut off from any individual and the collective system of moral and social values, theoretical and applied training, nor from further use of the acquired values, norms and skills in everyday life, science, or in production, sphere of all social institutions. The critical social philosophy of formation aspires to update the humanised maintenance and sense of formation not for introduction of values of the industrial capital and high technologies, but, first of all, for radical democratisation of formation for the purpose of achievement of the progressive purposes, that research that will promote development of the person, civilisation and community, social justice and strengthening of democratic participation in all versions of a life.

Formation should be reconstructed to the decision of tasks of technical revolution, but at the same time we should recognise, that in the globalized world there is a menacing growing inequality, conflicts and dangers, therefore, to make formation corresponding to a modern situation, it should investigate and solve and these problems. Changes in sphere of democratisation of formation should solve these problems and make formation by public institute in interests of the social majority as it and representatives of modern critical social philosophy of formation and critical, radical pedagogics offer. Globalisation and technological revolution should be used for radical reorganisation of formation and maintenance for representatives of social philosophy of formation and radical pedagogics of educational conditions that they could offer the models of pedagogics and reconstruction of formation for its service of democracy and to progressive social changes. Though also it is necessary to criticise rigidly neoliberal models, also important at the same time and to offer them alternatives. Thus, it is necessary to accompany demand for new knowledge and reorganisation of formation with the program of its democratisation.

Comprehension of these lessons of global development is necessary as for theoretical judgement of today's prospects of a world progressive policy in whole and in an education sphere in particular, and for practical attempts to change our world to the best in interests of the public majority.

Key words: critical social philosophy of education, democratic education, pedagogy of the oppressed, critical consciousness, globalization, civil society.

Віктор Зінченко**КРИТИЧЕСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ
ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ СИСТЕМ ОБЩЕСТВА**

Рассматривается модель «критической социальной философии образования», воплощенная в программы общественного развития и обучения, которые прежде всего призваны научить людей вести самостоятельное и оригинальное исследование себя, социума и системы знаний. Вместе с тем обосновывается, что эти модели и программы не должны быть оторваны ни от индивидуально-коллективной системы нравственных и социальных ценностей, теоретико-прикладного обучения, ни от дальнейшего применения приобретенных ценностей, норм и навыков в повседневной жизни, науке или на производстве, в сфере всех социальных институтов.

Ключевые слова: критическая социальная философия образования, демократическое образование, педагогика угнетенных, критическое сознание, глобализация, гражданское общество.

У сучасній концепції «критичної соціальної філософії освіти» досліджуються модернізація соціального та економіко-політичного розвитку й потенціал антропологічно-психологічної структури людини в ціннісно-нормативному вимірі сучасного глобалізованого суспільства світу, реформаційні стратегії в соціумі, освіті й менеджменті, їхня глобалізація та процеси інституалізації і перспективи гуманізації систем освіти, управління, виховання. **Критична теорія освіти**, яка розвивається останніми роками в рамках постмодерністського оновлення традиціоналістської освітньої парадигми, вимагає від дослідників нового погляду на соціальний устрій сфери освіти, спеціального аналізу контексту вирішення педагогічних завдань. Вона припускає глибокий аналіз взаємозв'язків між педагогічним і управлінським компонентами демократизації. Але вона задає лише загальні ідейні й методологічні рамки вирішення проблем демократизації освіти, залишаючи без відповіді питання про конкретні умови такого вирішення. Зміни у трактуванні демократичного устрою суспільства призводять до необхідності пошуку механізмів і умов реалізації цього уявлення про демократію в освітньому інституті, до необхідності нових досліджень і практичних рекомендацій, що спираються на сучасне системне бачення освіти, на виділення школи як ключового елемента системи, на контекстуальний аналіз окремих успішних спроб демократизації. Таким чином, проблема дослідження в узагальненому сенсі полягає у тому, щоб теоретично визначити і на досвіді перевірити такі підходи до демократизації освіти, які дозволили б подолати вказані вище труднощі і вирішити проблему цілісної реалізації ідеї демократичної освіти.

У сучасних тенденціях суспільного розвитку з усе загальнішою необхідністю постає потреба вирішення в теоретичному і практичному плані проблеми громадянської інституційної демократизації, зокрема систем управління та освіти й реалізації ідеї демократичного суспільного виховання й освіти. Сучасні філософія та соціологія освіти, психологія розвитку показують, що механізми й умови реалізації педагогічних ідей відбиваються не тільки у формальних організаційних структурах або навчальних програмах. Ключову роль у педагогічно значущому соціальному устрої закладу освіти відіграє комплекс явних і неявних чинників – неформальній організації навчальних закладів, які створюють об'єктивний (інституційний) контекст демократизації освіти. Проте в наявних дослідженнях це завдання вирішене не цілком. Тому важливо відповісти на питання про те, який інституційний контекст може бути заданий у школі, щоб він став умовою її перетворення на відкрите демократичне співтовариство? Істотною важкістю розвитку теорії і практики демократичної освіти є й те, що в наявних роботах по демократизації вказані напрями розглядаються на основі уявлення про демократію, розробленого для розвинутих соціальних інститутів на початку століття. Тому реалізація вказаної ідеї вимагає, по-перше, уточнення уявлення про демократію відповідно до сучасної соціально-культурної ситуації, а по-друге, розробки напрямів трансформації освіти як специфічного соціального інституту розвитку людини, в якій вказане уявлення про демократію може бути втілене. Вирішення цього завдання зумовлює звернення як до соціальної теорії, що уточнює сучасне уявлення про демократію, так і до теорії освітньої організації. Сучасна соціальна теорія пропонує нове уявлення про демократію (*критична або плюралістична модель*), відмінне від традиційного ліберального або асоціаністського, сутністю якого є подолання відчуження індивіда від суспільства й культури, різноманіття і глобалізація.

Соціальна філософія, філософія освіти, глобалістика і менеджмент розглядаються в **«критичній соціальній філософії освіти»** як базис світоглядних основ інституційно-громадянського процесу; освітній процес постає у цьому контексті як об'єкт управлінського й соціально-філософського аналізу. Саме тому дослідники, які належать до цієї світоглядної школи, аналізують основні тенденції розвитку досліджень інституалізації громадянського суспільства, освіти й виховання в контексті глобальної гуманітаризації світоглядних засад, цінностей і моделей менеджменту та форм/рівнів самоуправління. Система якісної освіти, ефективного суспільного виховання різних рівнів обов'язково має передбачати водночас й ефективну систему соціального управління, запорукою існування якої є, своєю чергою, розвинене інституалізоване громадянське суспільство, що потребує і формування не тільки правової держави як своєї передумови, а й цілком нової концепції навчання, ґрунтованої на соціальній моделі філософії освіти [16, с. 49]. Водночас тільки розвинута, стабільна демократична система освіти й суспільного виховання уможливує утворення ефективних інститутів громадянського суспільства, правової держави, є основою стабільного демократичного устрою й авторитетної влади [17, с. 170].

Концепція бере свій початок ще з 1970–80-х рр. у соціально-критичних дослідженнях П. Фрейре, Г. Маркузе, Ч. Рейча, І. Ілліча, Р. Пребіша, К. Ліча, Р. Лікмена, Р. Якобі та ін. Використовуються також деякі напрацювання Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, М. Фуко, Ж. Лакана. Методологічні та аналітичні принципи в дослідженнях цього напрямку спираються на **критичну теорію соціальних досліджень** і сформовані на її основі концепції «соціальної деліберативності», «суспільної субсидіарності», лібертарного комунітаризму, згідно з якими суб'єкт та об'єкт є взаємодіючими чинниками в середовищі сукупності усієї суспільної практики на інституційному рівні цього етапу її історичного розвитку. Зараз цей міждисциплінарний напрям очолюють філософи, політологи, економісти, культурологи Д. Келлер, І. Бенджамін, Р. Лікмен, Р. Якобі, П. Орбан, Д. Купер, А. Яппе, А. Бадью, М. Дебез, Г. Мьєрі, С. Жижек, Р. Курц, М. Букчин, П. Кокшотт, А. Котрелл, Р. Даннеман, Р. Штольц, Е. Логоф, С. Міллер та інші. Вони

прагнуть розширити наявні уявлення теорії й практики освіти та соціальної філософії, менеджменту про здобутки і проблеми процесів глобалізації, інституалізації громадянського суспільства, їхньої ролі для суспільного буття та соціального пізнання в контексті соціального просвітництва й аналізу явищ освіти, виховання, навчання. Соціальна філософія, філософія освіти, глобалістика та менеджмент розглядаються в «соціальній філософії освіти» як базис світоглядних основ інституційно-громадянського процесу; освітній процес постає у цьому контексті як об'єкт управлінського й соціально-філософського аналізу. У цій концепції здійснюється аналіз соціальних, світоглядних та управлінських аспектів у методах і методології сучасної філософії освіти та менеджменту освітньо-виховних процесів.

При використанні терміна «*критична теорія*» (зокрема, освіти) зазвичай мається на увазі методологічні напрацювання Франкфуртської школи соціальних досліджень, але розуміння критичної теорії ширше, аніж версія, розроблена «франкфуртцями». У контексті теоретизування та реконструкції освіти для сучасної епохи, до неї необхідно включати традиції критичної педагогіки, прагматизму і постструктуралізму. Останній охоплює критику тему розуму й ліберальної демократії в особливості французької версії «посттеорії». Але також необхідно враховувати критичні теорії досліджень питань глобалізації, соціуму, освіти, статі, рас і суб'єктивності, які розробили широке коло теоретичних утворень протягом останніх років. Ці теми можуть збагатити критичну педагогіку й допомогти з проектом демократизації та реконструкції освіти для того, щоб цілі соціальної справедливості і прогресивних перетворень могли надати педагогіці та практиці освіти. Я використовую *метатеоретичне поняття «критичної теорії»* як розкриття концепції цього проекту, щоб показати критичний вимір теоретичних прагнень і політичної динаміки, які прагнуть пов'язати теорію і практику. Концепція «критичності» є синонітичною в широкому охопленні тем і проблем, «критичною» в давньогрецькому сенсі дієслова *krinein*, що означає розрізняти, розмірковувати і судження, і «теорію» в сенсі грецького іменника споглядання, до яких належить спосіб бачення і споглядання. Антично-давньогрецька критика вкорінена в повсякденному житті і прикладом є сократична практика вивчення соціального життя, його інститутів, цінностей і домінуючої ідеї, а також власних думок та дій.

Критика стала центральною в проекті Просвітництва у вигляді критики влади й легітимізації своїх інтелектуальних та політичних позицій. Згідно з кантівським сенсом критики, наприклад, потрібно поставити під питання усі ідеї розуму, моралі, релігії, естетики та інших домінуючих ідей, щоб побачити, як вони можуть бути обґрунтованими й узаконеними. Кантівська критика спрямована на автономію від забобонів та необґрунтованих ідей і вимагає суворого роздуму про свої передумови та основні позиції і аргументації для підтримки своєї позиції. Критична теорія ґрунтується також на гегелівській концепції критики, критиці односторонніх позицій (таких як технофобії проти технологій) і розробці більш складної діалектичної перспективи, які відкидають і бездоказові, деспотичні або помилкові особливості позиції, водночас формуючи позитивні та визвольні аспекти. Критична теорія приймає гегелівську концепцію шляхом розробки цілісної теорії, яка намагається осмислити сукупність цієї галузі, але, виходячи з того, що важливо зробити об'єднання та сформулювати суперечності, подолавши ідеалістичні або редуковані теорії в цілому.

Критична теорія освіти також звертається до використання методів марксистської критики, підкреслюючи важливість критики ідеології й аналізу такої теми, як освіта в рамках домінуючих соціальних відносин і системи політичної економії, побудова альтернативних теорій та практики для подолання відчуження і репресивних особливостей соціуму та системи виробництва. Марксистська критика передбачає радикальне дослідження наявних ідеологій та практики освіти, а також необхідність педагогічних і соціальних перетворень, для звільнення людей від пут капіталізму та споживацтва, щоб зробити можливим вільні, більш демократичні людську культуру і суспільство. Марксистські теоретики, як Антоніо Грамші, закликали до створення культурного проекту, який охоплював би альтернативні установи освіти, щоб допомогти побудувати соціально справедливе й демократичне суспільство. У новітній час Чарльз Рейч і Герберт Маркузе здійснювали стійку критику наявної системи освіти, як режиму відтворення наявної системи панування і гноблення, і закликали до боротьби з авторитарною освітою та її педагогікою для сприяння демократичним соціальним перетворенням і всебічному розвитку особистості.

Спираючись на цю традицію в критичному дусі гегелівської філософії, й класична філософія освіти може допомогти в проекті реконструкції та демократизації освіти та суспільства, але деякі ідеалістичні, елітарні й репресивні елементи класичної та сучасної педагогіки повинні бути відхилені. Критична теорія освіти здійснює нормативний вимір теорії, як практика будівництва життєвих та освітніх альтернатив наявного. Розробка такої моделі освіти застосовує нормативні розробки класичної філософії освіти від греків через Джона Дьюї і критиків класичної західної освіти, таких як Іван Ілліч і Пауло Фрейре. Для греків філософія означає любов до мудрості (філо-Софія) і практика філософії – це *Paideia* (формування, становлення) і розвиток людини та громадянина. На початку двадцятого століття Джон Дьюї очолив напрям, який розробив найбільш стійкі засновки прогресивної освіти, зв'язок освіти та демократії. Дьюї стверджував, що не може існувати демократичне суспільство без демократичної освіти, що кожен повинен мати доступ до освіти, що освіта є ключем до демократії і, таким чином, суспільного

добробуту. Дьюї був прихильником сильної, егалітарної і представницької демократії, де кожен приймає участь у громадському та політичному житті. Для Дьюї освіта є ключем до працюючої демократії, оскільки, щоб розумно бере участь у громадському та політичному житті, треба бути інформованим і освіченим, щоб бути в змозі бути зразковим громадянином і компетентним учасником демократичного життя.

Починаючи з 1960-х років бразильський вчений Пауло Фрейре у своїх працях «Педагогіка пригноблених», «Освіта як практика свободи» стверджував, що стан соціального пригноблення залежить від нерівного доступу до освіти та її здобутків. І тому пригноблені суспільні верстви не повинні очікувати на освіту як подарунок від панівних класів, але повинні виховувати і розвивати себе. Відповідаючи на ситуацію колонізації і гноблення, педагогіка Фрейре закликає до «*деколонізації свідомості*» (conscientizacao), зокрема, відстоюючи право тих, хто навчається брати участь у діалозі з вчителями, у дослідженнях і повною мірою брати участь в освітньому процесі. «Педагогіка пригноблених» вимагає створення навчальних процесів, які будуть реально допомогати людям розвивати себе та створювати краще суспільне життя через соціальні перетворення й розширення прав і можливостей.

Пауло Фрейре чудово розкрив у «Педагогіці пригноблених» стрибок від наївної усвідомленості до критичної. Тобто, коли я відтворюю, я впевнений, що не відтворюю, і водночас, у мене немає ясності щодо відтвореного мною, я наївно вважаю, що я виробляю щось своє, але, як правило, це неправда. Тому усвідомлення робить важливою нашу роботу – ми саме допомагаємо людині зрозуміти, що її дискурс є ідеологічним дискурсом, запозиченим від когось ще. Творчий процес, відчужений або ні, протікає постійно. П. Фрейре вводить поняття «*культурне нерозуміння*» – коли ти не володієш інструментарієм, щоб роздивитися, у чому полягає опір іншого. Проектуючи це в наш досвід, стає зрозумілим, що не можна ні наївність, ні опір обмежувати класовими рамками. Оскільки всі ми наївні, бо проживаємо офіційний дискурс як «реальності»; так само, як всі мають потенціал до опору через побудову дискурсів та практик, що випливають з власного досвіду людини. Вважаємо, що саме в цьому сенсі ми розуміємо самоосвіту: як перебування в постійній побудові самих себе, свого людського. Отже, питання «що робити?» задає методологічний фокус, про який ми повинні постійно пам'ятати; це питання ми повторюємо в кожній ситуації, з кожною групою, оскільки тут саме і народжується те, що потрібно робити. Це саме дослідження групових потреб (включаючи нас як частину цих груп), це велике вислуховування, увага, яка завжди враховує різноманіття досвіду в процесі побудови та обміну. І саме впевненість щодо суперечностей, які містяться в групових взаємовідносинах, змушує запитувати щоразу: «Що робити?». Тому що не існує іншого шляху побудови колективного мислення, інакше як через опозицію всередині самої колективності. Саме тривалість, безперервність характеру групи здатна створити певну суб'єктивність «у-відношенні», якусь суб'єктивність, засновану на конфлікті та діалозі. Саме таку суб'єктивність ми намагаємося розвивати в самих собі і розповсюджувати як позицію у світі. Це симуляція якогось досвіду колективності, який зміг би існувати реально. Коли люди живуть у цій симуляції через метафори, вони реалізують образ якоїсь можливої зустрічі, це наче спалах можливо-го; але оскільки вони переживають метафору як досвід – адже діалог справді відбувається – це також інструменталізує їхні тіла для аналогічних дій в інші моменти їхнього життя. І якщо ми говоримо про досвід можливого, то важливо це саме тому, що сприяє створенню середовищ, в яких люди можуть бути собою. Для втілення цього деякі аспекти неможливого повинні бути перетворені в спільне можливе. Бо якщо всі найменовано, систематизовано, виникає небезпека перетворити людину на об'єкт, зробити з неї річ, позбавити можливості до детериторізації, до відмови від фіксованої позиції, до винаходу нових полів дії і бажання. Це і надає органічність акту *навчання-заради-зміни*.

У книзі «Що робити – Теорія і практика в популярній освіті» Пауло Фрейре зазначає, що перш ніж стати хорошою політикою, організована дія є колективною мрією. Перш ніж ініціатива перетворюється у програму та стратегію, вона є мрією. Можна навіть зауважити, що доза анархії передувє і супроводжує революційній організації. Це також стосується *утопій*: вони дають впевненість, що між учорашнім і завтрашнім днем залишається величезна прірва. Наше завдання – *організувати утопічний процес*, не *заперечуючи при цьому продуктивність утопії*. Історія нашого розвитку розуміється не тільки як наказано – це також історія, що розуміється як можливості у незавершеному світі. Фрейре зазначав щодо цього, що причина жити – це *становлення*. Воно не надане і не закінчене. Фрейре пропонує, щоб праця, робота та організація вели до скорочення дистанції між *мрією і конкретністю мрії*. Мрійник зустрічає іншого мрійника, і разом вони скорочують відстань між мрією та її втіленням. «Для цього ми й придумували «Популярну освіту» (Popular Education), кожен день» [7, с. 101]. Систематична модель освіти виходить з того, що освіта в цілому й освіта дорослих зокрема тісно пов'язана з соціально-економічним розвитком країни. Програми поширення грамотності і базової освіти дорослих є основним інструментом проведення змін у соціально-психологічній сфері та наближення до ідеалу сучасного індустріального суспільства. *Народна освіта дорослих* (*educacion popular*) іспанською означає більше, ніж *popular education* англійською або *education populaire* французькою. Цей термін містить у собі елемент емансипації, звільнення і самовизначення пригноблених та експлуатованих мас, визнання

того, що люди, соціально виключені з матеріальної забезпеченості, освіти та прийняття рішень, можуть спільно відрефлексувати свою ситуацію, усвідомити, що вона несанкціонована згори, і зрозуміти, що вони повинні самоорганізуватися, для того щоб змінити структуру суспільства.

Фрейре спирався, за його власним визнанням, на погляди «Сартра і Муньє, Еріха Фромма і Луї Альтосера, Ортеги-і-Гассета і Мао, Мартіна Лютера Кінга і Че Гевари, Унамуно і Маркузе» [8, с. 14], розвиваючи власний погляд на освіту, який виявився відповіддю на конкретні реалії Латинської Америки. Педагогіка Фрейре з навчання грамотності включала в себе не тільки читання слова, але й «*читання світу*». Це вимагає включення **критичної свідомості** (процес, званий по-португальськи *conscientização*). Формування критичної свідомості змушує людей задавати питання з приводу своєї історичної і соціальної ситуації – «*читати свій світ*» – з метою діяти як суб'єкти у створенні демократичного суспільства (що було новим для Бразилії того часу). У плані освітнього процесу, Фрейре використовував обмін думками у формі діалогу між вчителем та студентами, в якому обидві сторони вчаться, обидві запитують, обидві рефлектують і обидві беруть участь у створенні сенсу. «Звільнювальна освіта складається в актах пізнання, а не в передачі інформації. Це – ситуація навчання, в якій пізнавальний об'єкт... є посередником між сторонами пізнання – вчителем, з одного боку, та учнями – з іншого» [7, с. 62]. На практиці ця педагогіка починається з того, що вчитель функціонує серед спільноти, задаючи запитання людям і збираючи список слів, які вони використовують у повсякденному житті. Він починає розуміти соціальну дійсність цих людей і розробляти список узагальнюючих слів і тих, які можуть спонукати їх до дискусії на заняттях в «*культурних гуртках*» (*Circulo de Cultura*) [9, с. 23]. Створюючи слова, пов'язані з життям людей, можна ініціювати *процес усвідомлення* (*conscientization*), при якому буде критично перевірятися соціальна побудова дійсності.

Ідеї Пауло Фрейре справили величезний вплив на тих ед'юкаторів, які шукали альтернативу тим традиційним моделям освіти, в яких освіта дорослих розглядалася або як спосіб соціальної адаптації, або як засіб соціального відбору. У ході своєї праці та подорожей по третьому світу і в результаті пошуків у галузі філософії освіти, він розвинув теорію освіти неписьменних, особливо дорослих, засновану на переконанні, що будь-яка людська істота, неважливо, чи вона «неосвічена» або як глибоко вона занурена в «*культуру мовчання*», здатна подивитися критично на свій світ у діалогічному зіткненні з іншими, і, що забезпечена відповідними засобами для такого зіткнення, вона приходить до нового розуміння себе, до нового почуття гідності, і в неї з'являється (пробуджується) нова надія. «Тепер я розумію, що я – людина, освічена людина». «Ми були сліпими, тепер наші очі відкрилися». «До цього слова не означали нічого для мене, а тепер вони говорять зі мною і я можу змусити їх говорити». «Я працюю, і працюючи, я перетворюю світ» [6, с. 59]. Оскільки такий неграмотний вчиться і здатний робити такі твердження, його світ стає радикально перетвореним і він більше не бажає бути лише об'єктом, який відповідає на зміни, що відбуваються навколо нього. Він більш ймовірно вирішує прийняти на себе, зі своїми товаришами, боротьбу, щоб змінити структури суспільства, які служили для того, щоб пригнічувати його. Така радикальна самосвідомість, проте, є не тільки завданням робітників третього світу, але й людей у розвинених країнах та усьому світі, включаючи також тих, хто в розвиненому технологічному суспільстві були (або є) запрограмованими на підпорядкування, підкорення і, таким чином, є і суттєвою частиною «*культури мовчання*». Річард Шаулл (Richard Shaull) у передмові до книги Фрейде зауважує, що «немає такого поняття, як нейтральний освітній процес. Освіта також і інструмент, який використовується, щоб сприяти інтеграції молодого покоління в логіку наявної системи, і призводить або до підпорядкування їй (цій системі), або стає «практикою свободи», за допомогою якого люди обходяться критично і творчо з дійсністю і відкривають (виявляють), як брати участь у перетворенні їхнього світу» [15, с. 4]. Розвиток (будь-який) освітньої методології, яка полегшує цей процес, неминуче призводить до напруги й конфлікту всередині суспільства. Але вона могла б також зробити суттєвий внесок до формування нової людини й ознаменувати початок нової ери в суспільній історії. Для тих, хто присвячує себе цьому завданню і шукає концепції та інструменти для експериментування, думки Пауло Фрейре можуть зробити значний внесок на роки вперед.

Ще в одному з джерел критичної теорії освіти – у *постструктуралістських* теоріях – підкреслюється важливість неоднорідності та мультикультуралізму, звертаючи увагу на традиції, розробки і досвід, які були придушені в панівній традиції сучасності. Постструктуралісти також підкреслюють важливість контексту й соціального конструювання реальності, що дозволяє постійно її реконструювати.

Класичні суспільні критичні теорії на зразок Франкфуртської школи соціальних досліджень, перш ніж займатися критикою ідеології, завжди спиралася на більш прогресивні елементи найсучасніших теорій, розробки діалектичного мислення, використовували доробки Ніцше, Фрейда, Вебера. Багато інших марксистських теоретиків чи груп, навпаки, демонстрували зневажливу відмову від цих проявів «буржуазної ідеології», не враховуючи того, що критична теорія освіти повинна спиратися на усі радикальні демократичні традиції, у тому числі й на концепцію Джона Дьюї, постструктуралізм та інші сучасні критичні теорії. Однак критична теорія освіти повинна ґрунтуватися на критичній теорії суспільства, яка концептуально аналізує особливості реально наявних капіталістичних суспільств і їх

відносини панування та підпорядкування (пригноблення), суперечності й перспективи для прогресивних соціальних змін та перетворюючої практики, які створюють проекти більш довшеного, вільнішого життя і демократичного суспільства. Критичність теорії означає спосіб бачення й розуміння, побудови категорій, що роблять з'єднання, відображення і участь у практиці теорії, виведення теорії з суспільної практики. Критична теорія є міждисциплінарною, за участю аналітичної критики з арсеналу різних академічних наук і трансдисциплінарних побудов різних галузей знання для виготовлення об'єктивного мультиперспективного погляду на сучасне й майбутнє суспільство. Критична теорія є межею перетину, взаємодії та посередництва, що поєднує різні аспекти соціального життя у комплексному проекті нормативно-історичного мислення. Її метатеорії, таким чином, самі містять моделі більш цілісного утворення, що об'єднує різні теми, які являють собою діалектичну цілісність, а не розділяє матеріал у вузькодисциплінарних знаннях.

Відповідно до критичної теорії освіти, у сучасному суспільстві існує, таким чином, фундаментальна невідповідність між молодіжним життєвим досвідом і освітою, очікуваннями старшого покоління, що стосуються праці та нових суспільних умов, і попередніх форм організаційної економіки й культури, на відміну від нової цифрової та мультимедійної культури, заснованої та гібридизованої глобальною економікою. Справді, в поточній політичній кон'юнктурі прихильники неоліберальної бізнес-моделі для освіти використовують, очевидно, перетворення технологічних революцій як панацею і магічні ліки від проблем освіти сьогодні й розглядають продаж технології та бізнес-моделей корпораціям як вирішення освітніх проблем.

Постмодерні теоретики, накопичивши теоретизування щодо таких культурних і суспільних перерв і розривів, мають декілька позитивних рекомендацій щодо реструктуризації освітніх установ. Це завдання в критичній теорії освіти розглядається як суспільно прогресивне, спираючись на радикальну критику системи освіти та пропозиції щодо трансформації освіти й навчання у напрацюваннях Івана Ілліча, який був одним із головних найрадикальніших критиків традиційної моделі навчання в індустріальному суспільстві. Постіндустріальна модель освіти Івана Ілліча містить радикальну критику наявної шкільної освіти та інші теорії, зокрема, такі як концепції «тканини навчання», «інструментів святковості», які, радикально реконструюючи освіту, мають сприяти свідомому і якісному навчанню, демократії, соціального та суспільного життя, забезпечуючи тим самим основні альтернативи сучасної системи. Згідно з Іллічем, сучасні системи навчання вже не підходять для постіндустріальних умов і потребують радикальної перебудови освіти та переосмислення педагогіки. Але на відміну від багатьох своїх сучасників, Ілліч не ідеалізував можливості індустріально-інформаційних технологій, аналізуючи межі їхнього використання в освіті. Ілліч аналізував комплексно і в деталях, як сучасна школа готує учнів/студентів до сучасної промислової системи і як її «приховані програми» сприяють відповідності бюрократії, інструментальній раціональності, ієрархії, конкуренції та інших особливостей наявної соціальної організації.

Іван Ілліч ввів визначення «*Convivant*» щодо засобів комунікації, що зазвичай перекладають як «*доброзичливий*», або «*дружній*». Необхідно пригадати, що Ілліч протиставляв цей термін перш за все повній монополії. Наприклад, телефон – це «дружній» засіб, оскільки кожен може його використовувати для того, щоб зв'язуватися з іншими людьми і спілкуватися на теми, які він сам обере. А телевизор – засіб недружній, оскільки все, що ви можете з ним робити, це – перемикає канали і вибирати передачі, які вам показуватимуть. Схожу позицію можна знайти в Анрі Лобарі в його аналізі *особистого комунікаційного простору*. Ілліч стверджував, що гарна, довшена система освіти повинна мати три цілі: забезпечити все, що хоче дізнатися, доступ до ресурсів освіти в будь-який період у їхньому житті; зробити її можливою для всіх, хто хоче поділитися знаннями, щоб знайти тих, хто хоче вчитися від них; також створення можливостей для тих, хто хоче презентувати питання на розгляд громадськості, щоб зробити свої аргументи відомими. Він припускає, що чотири (можливо, навіть три, говорить він) різні канали навчання могли б сприяти цьому. Він називає їх «тканинами» освіти та навчання. У своїх численних книгах критикував різні сторони індустріального суспільства. Бачив небезпеку в узурпації людських цінностей і знання різними фахівцями й експертами. На зміну безпосереднього потягу людини до задоволення своїх нечисленних і базових потреб прийшла вимога відповідати встановленим зразкам споживання. Контролюється і нав'язується не тільки те, що ти хочеш, але і як ти це отримаєш. Ілліч знаходив приклади подібних відносин і розподілу влади в освіті, медицині, енергоспоживанні, гендерній системі тощо. Ілліч не закликав до закриття шкіл, він відмовляв їм у праві на монополію у справі освіти. Він відкрив для обговорення процеси їх бюрократизації та ритуалізації, ознаки й результати цих процесів. Його погляди поділяли такі дослідники, як теоретик освіти Паолу Фрейре і кримінолог Нільс Крісті.

Доробки Ілліча «Тканини навчання» (1971) та «Інструментарій по дружбі» (1973) передбачили Інтернет і те, як він може надати ресурси, інтерактивність, і відповідні спільноти, громади, які могли б допомогти революції в освіті. Для Ілліча, науки й техніки може або слугувати інструментом панування чи прогресивних цілей. Таким чином, у той час, як великі системи комп'ютерів сприяють розквіту па-

нування сучасної бюрократії і промисловості, персоналізовані комп'ютери є доступними для громадськості і можуть бути використані, щоб надавати засоби, які можуть бути застосовані для підвищення широти та якості навчання. Таким чином, Іллічу було відомо про те, як технології, такі як комп'ютери, можуть або посилювати чи спотворювати зміст освіти залежно від того, як вони вписуються в збалансовану соціальну «екологію навчання». «Інструменти святковості» для Ілліча повинні були відповідати і сприяти навчанню, соціальності спільноти. Вони є інструментами, в яких закінчується диктат засобів та осіб, які не здолати контрольованими технологіями (на зразок великих виробництв, конвеєрних, складальних ліній, атомних електростанцій або гігантських комп'ютерних систем тощо). «Компанійські інструменти» виробляють демократичний і святковий тип суспільства, в якому люди спілкуються, відбуваються дискусії, йде добровільна участь у громадському та політичному житті, де щиро взаємно допомагають приймати рішення. Компанійські інструменти звільняють людей від ієрархічної залежності та розвивають самостійність і соціальність. Вони надають окремим особам і суспільству з проблемою виробництва «святкові інструменти» для педагогіки, що створить найкращі режими навчання та соціального життя. «Святковість» для Ілліча включає в себе «автономне і творче спілкування між людьми, і спілкування людей з навколишнім середовищем» [4, с. 27]. Ілліч пропонує нормативний аспект критики наявної системи та побудову альтернативного з використанням значення «виживання, справедливості і самостійно визначеної праці», як позитивні норми [5, с. 13]. Ці критерії могли використовуватися для реконструкції освіти і для задоволення потреб різноманітними громадами, для заохочення демократії та соціальної справедливості, для перегляду систем навчання і праці із просування творчості, спільноти й екологічного балансу між людиною і Землею. Справді, Ілліч був одним із тих небагатьох, що працювали у критичній радикальній педагогіці, які серйозно ставилися до питань екології, та критично оцінив такі інститути соціуму, як освіта, медицина, транспорт та інші ключові елементи індустріального суспільства в широкому соціальному, політичному, економічному та екологічному каркасі. Його метою було не що інше, як критика індустріальної цивілізації, і його проект передбачає комплексний розвиток постіндустріальних навчальних закладів, демократизації і соціальної справедливості.

У той час, коли багато хто був зачарований автономним розвитком і визвольним потенціалом школи, Ілліч наполягав на розумінні освіти і школи як невід'ємної частини індустріального суспільства й одним із основних інструментів його соціального відтворення. Одним із вагомих внесків Ілліча є розуміння важливості відносин взаємодії між сучасними промисловими установами як інститутів суспільства, таких як освіта, школи, виробництва, медицина, транспорт та інших основних секторів індустріального суспільства. Для того, щоб поєднувати ці процеси з тим, що відбувається в навчальних закладах, ми повинні мати набагато кращу й більш критичну самооцінку в розумінні того, як конкретні інститути соціуму, такі як освітній, у своїй організаційній структурі функціонують у рамках більш широкого суспільства, яким є їх прихований зміст навчальної програми і як вони беруть участь у суспільному відтворенні. Розуміння освіти й навчання в їхньому інституційному змісті також вимагає охоплення діалектичного ставлення до суспільної педагогіки засобів масової інформації та «вулиці», мереж громадського та соціального простору в Інтернеті, а також того, як шкільна освіта ставиться до утисків і операцій на робочих місцях, державних установ і корпорацій.

Концепція Ілліча забезпечує, таким чином конкретний аналіз і критику того, як освіта відтворює існуючий суспільний порядок і не є вільною та незалежною від недоліків наявної індустріальної системи. Ілліч також визнає, що постіндустріальне суспільство вимагає спеціальних знань і, що основне завдання полягає в побудові «святкових», олюднених технологій, що сприятиме як покращенню освіти, так і соціального життя загалом. Хоча він рішуче виступав проти неоліберального порядку денного і критично відгукнувся про зазіхання корпоративного панування Інтернету та інформаційних технологій на особистісний внутрішній і соціальний світ, поняття Ілліча про «тканини навчання» й «інструменти святковості» можуть бути дуже корисними для проектів радикальної перебудови освіти і навчання в сучасну постіндустріальну епоху. Освіта повинна бути реконструйованою до вирішення завдань технічної революції, водночас ми повинні визнати, що в глобалізованому світі існує загрозлива зростаюча нерівність, конфлікти й небезпеки, тому, щоб зробити освіту відповідною сучасній ситуації, вона повинна досліджувати і вирішувати ці проблеми. Глобалізація посилює розбіжності між заможними і вбогими, соціально-економічну нерівність, яка існує в цей час, формуючи зростаючу нерівність в отриманні й використанні інформації, в культурному та соціальному капіталі, а також зростаючий розрив між багатими і бідними країнами. Перетворення у сфері демократизації освіти повинні вирішувати ці проблеми і зробити освіту суспільним інститутом в інтересах соціальної більшості як це і передбачали засновники сучасної критичної, радикальної педагогіки, такі, зокрема, як Ілліча і Фрейре.

Зростання політичних, економічних і культурних конфліктів, терору, війн вимагає від освіти також дослідження проблем війни і миру, застосування її здобутків у врегулювання конфліктів шляхом посередництва, що є важливою частиною демократичної програми суспільного розвитку. Зростання культурного конфлікту робить все більш важливим розуміння того, яким є важливим у сучасному глобалізованому світі формування співчуття і розуміння інших, бачення того, як гуманістичні цінності, як

терпимість і просвітництво, боротьба за мир і справедливість можуть бути зміцненими в сучасній ситуації. Критична педагогіка у цьому контексті також повинна займатися складним питанням подолання культурних відмінностей, розуміння, а також розробки більш непереконливі моделі демократії, яка буде включати і розвиток наявних маргінальних груп та вирішення конфліктів між різними спільнотами й культурами. Важливо зазначити, що критична теорія прагне відновити олюднений зміст і сенс освіти не для впровадження цінностей індустріального капіталу та високих технологій, але, перш за все, для радикальної демократизації освіти з метою досягнення цілей прогресивних педагогів, зокрема, таких як Дьюї, Фрейд, Ілліч у вихованні, дослідження того, що сприятиме розвитку особистості, громадянства та спільноти, соціальної справедливості та зміцнення демократичної участі в усіх різновидах життя. За останні десятиліття простежуються стійкі спроби нав'язати неоліберальну політику в галузі освіти, прагнення реорганізації школи згідно з бізнес-моделлю, впровадження жорстко стандартизованих навчальних програм, примітивізуючих методів тестування, спотворюючих зміст і цілі педагогіки. Ця *неоліберальна програма* є катастрофічною для змісту освіти та виховання, і критичну теорію освіти в цьому контексті необхідно розглядати як критику неоліберальної реструктуризації освіти, тому в цьому розумінні їй необхідно пропонувати альтернативні концепції та практики як освіти, виховання, так і суспільного розвитку. Глобалізація і технологічна революція повинні бути використані для радикальної перебудови освіти та забезпечення для представників радикальної педагогіки навчальних умов, щоб вони могли запропонувати свої моделі педагогіки й реконструкції освіти для її служіння демократії та прогресивних соціальних змін. Хоча й потрібно жорстко критикувати неоліберальні моделі, також важливо водночас і пропонувати альтернативи їм. Таким чином, необхідно супроводжувати попит на нові знання і перебудову освіти з програмою її демократизації.

Заклик до демократичної перебудови освіти має сприяти і розвитку сфери набуття та використання знань, розглядатися як відповідь на технології і тенденції глобалізації, що виникають. Зокрема, необхідно враховувати, що в сучасних несправедливих умовах деякі спільноти, окремі особи є привілейованими в отриманні доступу до технологій, більш високотехнологічних навичок і культурного капіталу, ніж у менш привілейованих громадах. Одним із шляхів подолання цієї прірви в комплексі нових нерівностей класів, статі, раси є реструктуризація освіти, щоб усі студенти мали доступ до нових технологій і нових знань у системі демократизованої освіти й навчального процесу. Гегелівська діалектика може допомогти ефективності відносин між студентами та викладачами сьогодні в ситуації, в якій існує невідповідність культурного, соціального досвіду і навіть специфіки суб'єктивності між групами, народами й поколіннями. Викладачі, студенти, і громадяни повинні визнати цю потенційну конфліктність і об'єднати працю з подолання цих конфліктів, зробивши такі дії більш продуктивними. Загалом, демократизація освіти може бути підвищена частково і за рахунок збільшення інтерактивних напрацювань та форм навчання, зокрема і таких, як дистанційна освіта, розробка колективних освітніх веб-сайтів, он-лайн обговорення і створення наукової інтернет-спільноти, спільних інтернет-дослідних проєктів. Але перебудова освіти також вимагає цілеспрямованого суспільного, ціннісного просвітництва, культивування грамотності. Для навчання й викладання книжки та друковані матеріали на основі мультимедійних та інтернет-матеріали потрібно розглядати як додатковий, а не як основний засіб демократизації освіти,

Крім того, критична соціально-філософська теорія освіти передбачатиме злиття на основі класів соціального обговорення з науково-дослідними проєктами, які будуть поєднувати усні, письмові, мультимедійні й культурні форми процесу навчання, не надаючи переваг жодній з них. Деякі педагоги, як і раніше, наполягають на тому, що безпосередній діалог в аудиторії/класі є альфою і омегою якісної освіти, однак сприймаючи аудиторну діалогічність надзвичайно продуктивною, не потрібно впадати у помилкове фетишизаторство жодної з навчальних форм. Це стосується також і нових мультимедійних моделей освіти. Швидше завдання полягає у тому, щоб спиратися у якісному розвитку на усі експериментальні і додаткові напрацювання усіх цих аспектів освітнього процесу щодо громадянсько-суспільної реструктуризації та демократизації освіти. Отже, реконструкція освіти на підставі того, що соціально-економічні, культурні та матеріальні умови побуту і праці змінюються з суспільним розвитком є відповіддю розуму на великі перетворення нашого часу. Критична філософія освіти прагне забезпечити радикальну критику наявної моделі освіти в так званих західних моделях демократії, створюючи прогресивні альтернативні моделі.

У цьому контексті запропонована інтегративна метатеорія, яка, засновуючись на класичних і сучасних джерелах, концепціях, прагне до комплексного розуміння й реконструкції феномену освіти. Одне з основних завдань у сфері демократизації освіти сьогодні, таким чином, полягає в тому, щоб залучити для освіти результати перебудови й демократизації суспільства, відобразити зміни в умовах життя і мислення, досвід та трансформації суб'єктивності у контексті технологічної революції і глобалізації. Це передбачає використання технологій для демократичної реконструкції освіти і заохочення прогресивних соціальних і політичних змін без сприяння неоліберальній моделі цінностей і капіталістичного суспільного ладу.

Спираючись на ці висновки, у перспективі це дозволяє філософії освіти розвиватися для розробки більш інклюзивного філософського бачення освіти, щоб звернутися безпосередньо до проблем демократизації та зміни соціальних відносин у напрямку рівності та соціальної справедливості. Оскільки соціальні умови життя постійно змінюються, критична теорія освіти повинна бути радикально зверненою до історизму, намагаючись реконструювати освіту та її інститути як соціальні умови розвитку та створювати педагогічні альтернативи з погляду потреб, проблем і можливостей конкретних груп людей у конкретних ситуаціях. Однак з точки зору філософського та нормативного розуміння і соціальної критики, також необхідне застосування активних зусиль з реконструкції освіти й суспільства, соціального бачення того, якими освіта і життя людини можуть бути і які їхні конкретні обмеження в існуючих суспільствах, що існують.

Таким чином, соціально-філософська критична теорія освіти передбачає дослідження освіти у суспільному контексті для розуміння того, як саме демократична радикалізація освіти може допомогти якісно змінити суспільство та його сутність.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Aronowitz S. Paulo Freire's Radical Democratic Humanism. In Paulo Freire: A Critical Encounter, eds. Peter McLaren and Peter Leonard. – London: Routledge, 1993. – 208 p. – P. 8–24.
2. Critical Encounters in High School English. – New York: Teachers College Press, 2009. – 256 p.
3. Critical Pedagogy: Where Are We Now? (Counterpoints: Studies in the Postmodern Theory of Education). – New York: Peter Lang, 2007. – 416 p.
4. Illich I. Une société sans école: Trad. de l'angl. – Paris: Seuil, 1971. – 220 p.
5. Illich I. Geuder. – New York: Panteon books, 1982. – 192 p.
6. Freire P. A Pedagogy for Liberation: Dialogues on Transforming Education. – New York: Bergin & Garvey Paperback, 1986. – 207 p.
7. Freire P. Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage (Critical Perspectives). – New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2000. – 176 p.
8. Freire P. Pedagogy of the Heart. – New York: Continuum, 1998. – 144 p.
9. Freire P. Pedagogy of the Oppressed. – New York: Continuum, 1996. – 192 p.
10. Kellner D. Critical Theory, Marxism, and Modernity. – Cambridge, UK and Baltimore, Md.: Polity Press and John Hopkins University Press, 1989. – 288 p.
11. Kellner D. Jean Baudrillard: From marxism to postmodernism and beyond. – Stanford, 1989. – 246 p.
12. Kellner D. Marcuse's Challenge to Education. – Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2008. – 257 p.
13. Kellner D. New life conditions, subjectivities and literacies: Some comments on the Lukes reconstructive project // Journal of Early Childhood Literacy, 2002. – Vol. 2 (1): 105–112.
14. Kellner D. Technological Revolution, Multiple Literacies, and the Restructuring of Education, – in Ilana Snyder, editor, Silicon Literacies. – London and New York: Routledge, 2002. – P. 154 – 169.
15. Paulo Freire: A Critical Encounter (Political Science/Sociology) by Peter Leonard and Peter McLaren. – London: Routledge, 1993. – 208 p.
16. Sintschenko V.V. Die ideologischen kriegler der globalisierung: feindschaft ideologische front des neoliberalismus gegen gesellschaftliche alternativen. – Dny vědy. – 2013. – Dil 24. – Praha. Publishing House «Education and Science». – S. 46–51.
17. Sintschenko V. Sozial Wirtschaft und die Entwicklung der Zivilgesellschaft // Soziale Wirtschaft. – 5/2010. – Berlin: CB-Verlag Carl-Boldt. – S. 161–183.
18. Teachers As Cultural Workers: Letters To Those Who Dare Teach (Edge, Critical Studies in Educational Theory). – New York: Westview Press, 1997. – 128 p.

УДК 37

*Інна Брацун***ОСВІТА ЯК СУСПІЛЬНА ТЕХНОЛОГІЯ**

У статті освіта розглядається як суспільна технологія. Головна увага зосереджена на освіті як необхідній умові прогресивного розвитку суспільства. Розкрито і проаналізовано соціальну сутність поняття «освіта» та її вплив на суспільний розвиток. Акцентується увага на сучасних вимогах суспільства до освіти, зумовлених глобалізаційними та інтеграційними процесами. Аналізується розвиток сучасної освіти в різноманітних напрямках.

Ключові слова: освіта, суспільство, суспільна технологія, сучасна освіта, соціальна технологія.

*Inna Bratsun***EDUCATION AS A SOCIAL TECHNOLOGY**

Education as a social technology is considered in the proposed material. It refers to the social problems and is associated with the process of socialization. The main focus is on education as a necessary condition for the progressive development of society. Education, as a social technology, is seen in modern conditions – when almost a single global information space is formed and the processes of globalization and integration gain momentum.

The author traces the mechanisms of education as a social technology for the opportunity to make this process adequate and one that meets the needs of the society and the education system. The social nature of the concept «education» and its impact on social development are revealed and analyzed. Attention is focused on the modern requirements of society to education due to globalization and integration processes. The development of modern education in different ways is analyzed. This problem is discussed in academic circles of Ukrainian and foreign scientists, as education is a priority in the development of human society and deserves special attention in the context of a scientific approach to solving the problems of today.

Keywords: education, community, public technology, modern education, social technology.

*Інна Брацун***ОБРАЗОВАНИЕ КАК ОБЩЕСТВЕННАЯ ТЕХНОЛОГИЯ**

В предлагаемом материале рассматривается образование в качестве общественной технологии. Главное внимание сосредоточено на образовании как необходимом условии прогрессивного развития общества. Раскрыто и проанализировано социальную сущность понятия «образование» и ее влияние на общественное развитие. Акцентируется внимание на современных требованиях общества к образованию, обусловленных глобализационными и интеграционными процессами. Анализируется развитие современного образования в различных направлениях.

Ключевые слова: образование, общество, общественная технология, современное образование, социальная технология.

Розгляд освіти як суспільної технології належить до соціальних проблем, що пов'язані з процесом соціалізації особистості. Ця проблематика обговорюється в наукових колах українських і зарубіжних вчених, оскільки освіта є пріоритетним напрямом у розвитку людського суспільства та заслуговує особливої уваги в контексті наукового підходу до вирішення проблем сучасності.

Ступінь опрацювання проблеми: предметом розгляду цієї статті є освіта як суспільна технологія. Проаналізовано сутність поняття «освіта» та її вплив на суспільний розвиток. Визначення основних тенденцій розвитку освіти в Україні в умовах модернізації та трансформації суспільства. Концептуальні засади модернізації освіти розкриваються в працях В. Андрушенка, Б. Гершунського, Б. Євтуха, В. Кременя, Н. Ничкало та ін. Окремі аспекти порушеної проблеми розглядають у своїх працях А. Бойко, В. Журавський, М. Зубрицька, О. Катеринчук, Є. Красняков та ін. Аналіз поглядів, що існують, дозволяє говорити про те, що освіта, визначена як суспільна технологія, може бути предметом для соціально-філософського аналізу. Питанню формулювання та сутності поняття «освіта» у вітчизняних і зарубіжних дослідженнях приділяється належна увага.

Метою статті є аналіз сутності поняття «освіта» та її вплив на суспільний розвиток, обґрунтування актуальності питання освіти як суспільної технології. Розгляд різних аспектів розвитку сучасної освіти.

Освіта як суспільна технологія розглядається в сучасних умовах – коли майже сформований єдиний глобальний інформаційний простір і набирають оберті процеси глобалізації та інтеграції. Ми простежуємо механізми освіти як суспільної технології заради можливості зробити зазначений процес адекватним і таким, що відповідає потребам самого суспільства та системі освіти.

Для постійного розвитку людського суспільства необхідно передавати соціальний досвід новим поколінням. Потреба в передачі соціального досвіду виникла одночасно з появою суспільства та існує на всіх етапах його розвитку. А саме, батьки свій досвід передають дітям, більш досвідчені люди – менш досвідченим тощо. Провідну роль у розвитку людини саме в контексті передачі досвіду відіграє освіта.

Освіта є об'єктом педагогіки, але різні її аспекти аналізуються специфічними науковими дослідженнями. У педагогіці під освітою зазвичай розуміють процес і результат засвоєння знань, умінь і навичок, формування на їхній основі наукового світогляду, моральних та інших якостей особистості, розвиток її творчих сил і здібностей [13, с. 21] або спеціально організовану систему зовнішніх умов, що створюються в суспільстві для розвитку людини [10, с. 377].

Як явище, освіта багатогранна, дивлячись на неї крізь призму наукових пошуків, ми бачимо, що кожен має свій предмет вивчення. Це може бути як суспільне явище, так і педагогічний процес. Освіта як суспільна технологія полягає в передачі соціального досвіду наступним поколінням, тобто виступає засобом соціальної спадковості.

Доцільно наголосити, що система освіти суперечлива й діалектична. Ця теза може бути доведена такими аргументами: по-перше, освіта повинна гнучкіше та динамічніше адаптуватися до соціально-економічних змін у суспільстві, по-друге, освіта повинна бути на боці традиційних, змінюючих одна одну освітніх концепцій та в певному розумінні виконувати прогностичну функцію.

Освіта як соціальне явище представляє собою суспільну систему, мета якої – навчання, виховання, передача певних знань, ідейно-моральних цінностей, умінь, навичок, норм поведінки членам суспільства. Якість сучасного суспільства безпосередньо пов'язана з якістю освіти. Як зазначається в преамбулі Закону України «Про освіту», освіта є основою інтелектуального, культурного, духовного й соціально-економічного розвитку суспільства й держави [6]. Освіта озброює людину системою інтелектуальних та практичних навичок і вмінь, що дозволяють особистості в подальшому вирішувати будь-які проблеми, що виникають у суспільному житті взагалі та в професійній діяльності зокрема.

На думку В. Андрущенка, «освіта – це суспільний процес розвитку і саморозвитку особистості, пов'язаний з оволодінням соціально-значущим досвідом, утіленим у знаннях, уміннях і навичках творчої діяльності, чуттєво-ціннісних формах духовно-практичного освоєння світу» [2]. Зважаючи на таку постановку питання підкреслимо, що сенс освіти полягає у формуванні здатності людини до безперервності в накопиченні знань та самовдосконаленні. У процесі освіти людина набуває знань про суспільство, способи мислення та діяльності, що дозволяють їй зайняти певне місце в соціумі, досягати конкретних цілей та результатів у професійній діяльності.

Як зазначає В. Петрович у своїй праці: «... в західних філософських концепціях, для того щоб людина змогла відбутися як особистість, процес освіти повинен бути нерозривно пов'язаний з моральним вихованням, з формуванням у молодого покоління таких моральних якостей, які б допомогли йому зайняти гідне місце у суспільному житті, самостійно зробити моральний вибір, визначити лінію поведінки, свою життєву позицію» [8, с. 123]. Саме тому освіта як соціальний процес формує у людини значущі соціальні риси шляхом спадкоємного засвоєння минулого досвіду та свідомого виконання певних суспільних функцій у різних сферах діяльності.

Сучасний світ характеризується інтенсивними процесами інформатизації суспільства та освіти. В умовах розвитку глобальних мереж набувають актуальності соціальні технології, які впливають на процеси управління в усіх сферах суспільного життя. Соціальна технологія виникає як результат запиту суспільства для вирішення термінових питань, які є в системі організації діяльності та управління різними соціальними групами.

Енциклопедія освіти подає таке визначення соціальної технології: «Соціальна технологія – сукупність методів, прийомів та впливів, що застосовуються для досягнення мети соціального розвитку; упорядкована сукупність процедур та операцій, за допомогою яких реалізується певний соціальний проект або конкретна ідея перетворення (реорганізації, модернізації або вдосконалення) соціальної реальності» [5, с. 854]. Зауважимо, що під соціальними технологіями в системі освіти розуміється цілеспрямована діяльність суб'єктів управління різного рівня, що забезпечує оптимальне функціонування і розвиток системи, переведення її на новий, якісно вищий рівень.

У контексті цього викладу, а саме розглядаючи освіту як суспільну технологію, варто виділити такі чинники впливу соціальних технологій у системі освіти:

- інноваційність як складова освітнього процесу;
- глобалізація освітнього простору;
- впровадження інформаційних і комунікаційних технологій у освітянський процес;
- модернізація сучасного стану української освіти, що пов'язано з інтеграцією в європейський та світовий освітній простір.

Розглянемо ці чинники більш детально в контексті соціально-філософського аналізу.

Сьогодення характеризується інтенсивним розвитком технології освіти та усвідомленням її важливої ролі для економічного й соціального розвитку. В багатьох країнах система освіти проходить період реформування, який пов'язаний із переходом до інноваційних технологій та принципів глобалізації освіти.

Термін «інновація» вперше запровадив для наукового використання засновник інноваційної теорії економічного розвитку, австрійський учений Й. Шумпетер. Його заслуга полягає у тому, що він створив цілісну теорію інноваційного типу розвитку. У своїй праці «Теорія економічного розвитку» під терміном «інновація», він розумів не просто нововведення, а зміну технології виробництва, доводячи, що інновацією є не кожне нововведення, а лише таке, яке зумовлює вдосконалення технології, її перехід на новий, вищий ступінь розвитку [15]. Інноваційні дії в освіті можна розуміти не тільки як сукупність освітніх ініціатив, а ще як суспільне прагнення до певних соціальних змін.

При розгляді інновацій у сфері освіти, спочатку треба розглядати питання про те, наскільки такі інновації покращують якість освіти. Наразі саме поняття «якість освіти» багатопланове. і тому не має однозначного визначення. Відразу визначити, яким буде результат від освітніх інновацій складно, тому що ефект від їх впровадження іноді виявляється через досить тривалий час. Такі аспекти роблять освітню інноватику достатньо ризикованою.

Тому освітні інновації, з одного боку, є необхідними, а з іншого – ризикованими через відсутність чітких критеріїв оцінки. Як правило, освітні інновації вимагають складної експертизи, яка на сьогодні прирівнюється до виду дослідницької діяльності та залежить від суб'єктивного досвіду експерта. Освітні інновації передбачають формування нових реалій в освіті. Їх реалізація приносить як позитивний, так і негативний результат.

У нашій країні та за її межами постійно відбуваються зміни в освіті, які полягають саме в інноваціях. Інноваційні процеси є механізмом інтенсивного розвитку суспільства. Освіта як важливий соціальний інститут відчуває глобалізаційний вплив. Глобалізаційні процеси, які відбуваються в сучасному освітньому просторі, актуалізують потребу в вивченні освітніх інноваційних процесів в умовах глобалізації суспільства.

Будь-яка епоха відповідно до завдань соціально-економічного, культурного чи будь-якого іншого розвитку відчуває потребу особистості з певним рівнем знань. Сьогодні відбувається зміна парадигми людського прогресу в зв'язку із глобалізаційними процесами, які тривають у суспільстві й пов'язані з переходом до нових інформаційних технологій. Глобалізаційні процеси, свідками яких ми є, чітко проєктуються на цілісну та взаємопов'язану структуру світу.

Сучасна глобалізація освіти супроводжується різновекторними, але помітними тенденціями. В нових умовах розвитку суспільства все вирішується мірою розвитку особистості, який є основним критерієм прогресивності будь-якої країни. Вищевказані пріоритети людського розвитку в суспільстві, які зумовлені глобалізаційними та інтеграційними процесами, висувають нові вимоги для системи освіти.

Сьогодні в науковій літературі відсутнє стале тлумачення глобалізації освіти. Як зазначає М.Чешко, «термін «глобальність» означає широкую сукупність процесів та структур, яку можна визначити як процес взаємозалежності, взаємопроникнення та взаємообумовленості найрізноманітніших компонентів світового співтовариства. Інакше кажучи, в сучасному світі створюється таке єдине ціле, де будь-яка локальна подія визначається подіями в інших сегментах та навпаки. Ці процеси виступають як феномен глобальності та глобалізації [14]. Тому, глобалізація стає потужним чинником розвитку для всіх країн. Глобалізація є важливою особливістю сучасного світового розвитку.

На думку А. Бойко, «за умов глобалізаційних процесів і системи ринкових трансформацій створення єдиного освітнього простору стратегічною задачею державної освітньої політики є вихід української освіти на ринок світових освітніх послуг та поглиблення міжнародної співпраці» [3, с. 25]. За останні роки інтеграційні процеси в освітянському просторі посідають важливе місце, оскільки вони спрямовані на реалізацію нових освітніх ідеалів – формування *цілісної* системи знань і вмій особистості, розвиток її творчих здібностей та потенційних можливостей.

Головною рисою розвитку освітнього простору є його глобальність. Інтеграційні процеси, які відбуваються у світі, дозволяють акцентувати увагу на тому, що освіта з категорії національних пріоритетів переходить у категорію світових пріоритетів.

Інформатизація і глобалізація постають двома аспектами розгляду сучасних процесів суспільства. Отже, можна говорити, що глобалізація та інформатизація є взаємопідставою або взаємообумовленістю один одного, чинниками, що викликають до життя інші процеси. Так, глобалізація не є можливою без єдиного інформаційного простору. Водночас саме наявність інформаційної єдності, що простежується в соціальних мережах та загальносвітовій мережі – Інтернет є умовою розвитку глобалізації, у т. ч. й інтелектуальної. Сьогодні варто говорити про те, що суспільство має загальний інтелектуальний вектор розвитку, що був спрогнозований ще В. І. Вернадським як ноосфера.

Інформаційні та комунікаційні технології активно інтегруються в усі сфери діяльності людини та суспільства, вони стають визначальним джерелом їх об'єктивного розвитку. Цей процес називають інформатизацією суспільства, а саме інформаційним суспільством.

Поняття «інформаційне суспільство» виникло в минулому столітті. Концепція інформаційного суспільства є різновидом теорії постіндустріального суспільства, засновниками якої були З. Бжезинський, О. Тоффлер. Існує багато варіантів визначення сенсу «інформаційного суспільства». Зокрема в «Декларації принципів» підсумкових документів Всесвітнього саміту з питань інформаційного суспільства (ВСІС) Женева 2003 – Туніс 2005 зазначається: «Інформаційне суспільство – це суспільство у якому кожний може створювати інформацію і знання, мати до них доступ, користуватися й обмінюватися ними, дозволяючи окремим особам, громадам і народам повною мірою реалізувати свій потенціал...» [7; 4].

Основними об'єктивними чинниками появи інформаційного суспільства є різке зростання ролі знань та інформації, які стали важливим стратегічним ресурсом суспільства, що забезпечують розвиток людини, прискорений розвиток високотехнологічних галузей економіки.

У Декларації II Міжнародного конгресу ЮНЕСКО «Освіта та інформатика» (1–5 липня 1996 р., Москва) зазначається, що «швидкий розвиток інформаційних технологій не тільки відкриває нові можливості, але й ставить нові завдання перед світовим суспільством. Створення так званих «інформаційних магістралей» безумовно відобразиться на економічній, соціальній, культурній і освітній сферах та може значно вплинути на форми правління, творчість, обмін ідеями і знаннями» [9].

При розгляді впровадження інформаційних і комунікаційних технологій у освітнянський процес необхідно наголосити на тому, що в результаті вдосконалення системи освіти потрібні відповідні фахівці, які підготовлені за новітніми технологіями. Можемо констатувати, що якісна підготовка фахівців можлива за умови впровадження інформаційно-комунікаційних технологій в освітнянському процесі. Використання цих технологій має стати нормою під час підготовки фахівців різних профілів.

Сьогодні суспільство постає перед фактом, коли знання оновлюються швидше, ніж відбувається зміна поколінь. Все це зумовлює необхідність суттєвих змін у системі освіти. Таким чином, освіта повинна, по-перше, осучаснюватися на основі новітніх досягнень через широке впровадження в освітнянський процес інформаційних і комунікаційних технологій та, по-друге, формувати у людини риси, необхідні для успішної самореалізації в інформаційному суспільстві.

В умовах інформаційного суспільства самоцінність знань як таких змінюється. З одного боку, вони стають більш доступними, а з іншого – одержання нових знань, умінь стає обов'язковим для людини впродовж усього життя. Тому неможливо в будь-якому навчальному закладі дати освіту на все життя, потрібно сформувати навички до самостійного оволодіння знаннями з різних джерел інформації.

Зауважимо, що інформатизація освіти є невід'ємною складовою інформатизації суспільства, де загальні тенденції глобалізації світових процесів розвитку виступають як визначальний інформаційний і комунікаційний базис розвитку системи освіти та соціально-економічних систем суспільства.

Якщо розглядати модернізацію сучасного стану української освіти, що пов'язана з інтеграцією в європейський та світовий освітній простір, можемо зазначити, що процес модернізації полягає у підвищенні якості освіти до загальноєвропейського рівня. Треба зазначити, що проблема інтеграції освітнього простору України у світовий, а в першу чергу європейський освітній простір, зумовлена самим життям та стратегічною політикою держави на інтеграцію в європейське і світове співтовариство. Це, своєю чергою, потребує структурних змін у системі управління освіти. На сьогодні стан модернізації суспільства залежить від можливостей та вміння соціуму пояснювати її цінності.

Модернізація освіти в Україні здійснюється на підставі Указу Президента України Про Національну доктрину розвитку освіти та Національної стратегії розвитку освіти в Україні на період до 2021 року, яка визначає основні напрями і шляхи реалізації ідей і положень Національної доктрини розвитку освіти, здійснення реформування освіти впродовж найближчих 10 років у нових соціально-економічних умовах.

Але процес модернізації не може здійснюватися виключно за наказом суспільно-політичного чи громадського інституту. Процес модернізації виступає об'єктивною необхідністю і умовою подальшого розвитку освіти як потужної та вагомої складової суспільного розвитку. Саме через модернізацію освіти може розумітися освітній процес як суспільна технологія.

При розгляді останніх досліджень цього напрямку, на нашу думку, можна побачити не прийняте отожднення процесів реформування та модернізації освіти. Якщо «реформувати» означає «змінювати що-небудь шляхом реформи (реформ); перетворювати, перебудовувати» [4, с. 1028], то «модернізувати» означає «змінювати, вдосконалювати відповідно до сучасних вимог і смаків» [4, с. 535]. Таким чином, реформування освіти має бути спрямоване на радикальні зміни, а модернізація освіти на оновлення принципів, змісту, підходів системи освіти. Суспільство, яке відчуло гіркоту реформ останніх років, досить негативно сприймає саме слово «реформа». Можливо тому, що освіті потрібна саме модернізація, а не реформа.

Результатом освіти як суспільної технології має бути всебічний розвиток людини, а саме її формування, що має широкі та стійкі знання, навички та вміння, які поєднує у своїй діяльності фізичну й розумову працю, виробляє матеріальні та духовні блага для суспільства, людину з високими моральними ідеалами, з розвиненим естетичним смаком, з різнобічними матеріальними і духовними потребами.

Основна мета здійснюваних і майбутніх соціальних перетворень – це якісна освіта. Якісна освіта в сучасному розумінні має задовольнити ті вимоги, які ставить до кожної людини суспільство, що швидко змінюється.

Освіта спрямована на розвиток людини, вона допомагає накопичити досвід у науковій та предметній галузі. У цілому призначення освіти як суспільної технології полягає у сприянні та прискоренні процесу розвитку людини. Розвиток людини в певному суспільстві може бути різний, при розгляді нашого суспільства рівень розвитку людини слугує поняттю «освіта». Під освітою розуміємо процес (або результат) освоєння певних суспільством рівнів культурної спадщини суспільства і пов'язаний з ним рівень індивідуального розвитку.

Освіта є одним із найважливіших національних пріоритетів і повною мірою відображає напрям розвитку держави. Враховуючи світову тенденцію до глобалізації, освіта поступово переходить з національних пріоритетів розвитку в пріоритети світового масштабу. Глобалізація є важливою особливістю сучасного світового розвитку. В суспільстві зумовленому глобалізаційними та інтеграційними процесами освіта поступово переорієнтовує суспільство, яке також впливає на якісний розвиток людини.

Модернізація системи освіти вимагає об'єднання зусиль усіх, хто зацікавлений в її демократизації, укріпленні авторитету, наближенні до світових стандартів. Отже, інтеграція України в європейський та світовий освітній простір і процеси інформатизації системи освіти в суспільстві ведуть до модернізації системи управління освітою в сучасних умовах. Основними тенденціями вдосконалення механізму управління системою освіти виступають: децентралізація і демократизація управління.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Андрущенко В. П. Модернізація освіти: політика і практика / В. П. Андрущенко // Педагогіка і психологія. – 2002. – № 3. – С. 12–15.
2. Андрущенко В. П. Основні тенденції розвитку вищої освіти України на рубежі століть (Спроба прогностичного аналізу) / В. П. Андрущенко // Вища освіта України. – 2001. – № 1.
3. Бойко А. І. Філософія модернізації освіти в системі ринкових трансформацій: світоглядно-філософський аналіз / А. І. Бойко. – К. : Знання України, 2009. – 379 с.
4. Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К. ; Ірпінь : ВТФ «Перун», 2003. – 1440 с.
5. Енциклопедія освіти / Акад. пед. наук України ; головний ред. В. Г. Кремін. – К. : Юрionком Інтер, 2008. – 1040 с.
6. Закон України «Про освіту» / Відомості Верховної Ради. – 1991. – № 34, ст. 451 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1060-12>. – Назва з екрана.
7. Пероганич Ю. Підсумкові документи Всесвітнього саміту з питань інформаційного суспільства (BCIC), Журнал «Інформаційні технології. Аналітичні матеріали», 2006 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://it.ridne.net/node/200>. – Назва з екрана.
8. Петрович В. С. Сучасні зарубіжні філософсько-педагогічні концепції виховання молоді / В. С. Петрович // Проблеми філософсько-світоглядних основ концепції розвитку освіти і навчання. Збірник наукових та науково-методичних праць за матеріалами Всеукраїнської науково-практичної конференції 12–13 травня 1999 р. – Луцьк : Ред.-вид. відд. «Вежа» Волин. держ. університету ім. Лесі Українки, 2000. – С. 123–135.
9. Труды II Международного конгресса ЮНЕСКО «Образование и информатика» 1-5 июля 1996 г., Москва – Институт ЮНЕСКО по информационным технологиям в образовании, Международный центр системных исследований проблем высшего образования и науки (Ассоциированный центр ЮНЕСКО), 1997 год: Декларация II Международного конгресса ЮНЕСКО «Образование и информатика», т. I, р. XI; Рекомендации II Международного конгресса ЮНЕСКО «Образование и информатика», т. I, р. XII.
10. Столяренко Л. Д. Психология и педагогика в вопросах и ответах / Л. Д. Столяренко, С. И. Самыгин. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1999. – 576 с.
11. Указ Президента України «Про Національну доктрину розвитку освіти» Відомості Верховної Ради. – 2002 – N 347/2002 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/347/2002>. – Назва з екрана.
12. Указ Президента України «О Национальной стратегии развития образования в Украине на период до 2021 года» – 2013. – № 344/2013 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.president.gov.ua/tu/documents/15828.html>. – Назва з екрана.
13. Фіцула М. М. Педагогіка : навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів освіти / М. М. Фіцула. – К. : «Академія», 2001 – 528 с.
14. Чешко И. А. Глобальное видение и новая наука / И. А. Чешко. – М., 1988. – С. 6.
15. Шумпетер Й. Теория экономического развития / Й Шумпетер. – М. : «Прогресс», 1982. – 53 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Черкаського державного технологічного університету **А. І. Бойко**

Євгенія Більченко

**ПРОЕКТ МОДЕРНУ В XX–XXI СТОЛІТТІ:
УНІВЕРСАЛІЇ, ДЕКОНСТРУКЦІЯ ТА РЕКОНСТРУКЦІЯ**

Стаття присвячена культурологічному аналізу проекту модерну, конституюваного у межах школи Ю. Габермаса та філософських дискусій з постмодерном кінця XX – початку XXI століть у трьох значеннях: як епоха Нового часу; як форма культурної самосвідомості розвинутого індустріального суспільства Заходу; як універсалія соціальної еволюції на принципах суб'єктивності, раціональності, центрації, уніфікації та лінійного тексту історії. У роботі розглядаються основні напрями критики модерну в дискурсі інтертекстуальності та шляхи його відродження у вигляді філософських тенденцій до неоуніверсалізму, номадизму, транскультури та концепту інформаційної розваги («інфотейнмент»).

Ключові слова: модерн, постмодерн, універсалії, суб'єкт, раціональність, центрація, інтертекстуальність, неоуніверсалізм, номадизм, транскультура, «інфотейнмент».

Evheniia Bilchenko

**PROJECT OF MODERN IN XX–XXI CENTURIES:
UNIVERSALITIES, DECONSTRUCTION AND RECONSTRUCTION**

Article is devoted to culturological analysis of project of Modern, constituted within the school of Y. Habermas and philosophical discussions with postmodern late XX – early XXI centuries in three senses: as the era of the New Age, as a form of cultural identity of advanced industrial societies of the West, as a universal social evolution on the principles of subjectivity, rationality, centration, unification and linear text of history.

This paper defines: the main directions of criticism of Modern in discourse about intertextuality and ways to its revival in the form of philosophical trends to neouniversalism, nomadism and transculture.

Relevance of the research topic Urgency of the dilemma «Modern Style – the Postmodern Style» in conditions of informational society becomes evident taking into account crisis of the postmodern discourse on the level of cultural selfconsciousness. The crisis comes after the collapse of multiculturalism project. This crisis concordantly encourages to look for new ways of society development. Being real or imaginary, utopian or pragmatic these ways should serve as an antidote in the situation of the total relativation of values and informational shock which are the foreseen consequences of loyal tolerance traditionally proposed by the liberal thought.

On the level of philosophic discourse (this is the very aspect the article is going to deal with) the «Modern Style» concept was conceptualized in the period between 1980s and 1990s in the result of long-lasting philosophic, ethic and aesthetic discussions concerning identification of cultural selfconsciousness model of Western countries industrial society. Historical origins of this style of thinking are to be found in the tradition of New Age Rationalism (first of all Enlightenment). A characteristic feature of this type of selfconsciousness is appearance of two new functionally interrelated structures; they are: an appropriate economic production of goods and bureaucratic state apparatus. So, the idea of organized control in conditions of which a standard unit is absolutized as the Center (state, economy, language, mass culture etc) becomes the notional dominant of the modern consciousness taking into account its commitment to mass character, standardization, unification, rational appropriateness and linear development.

In fact it is claim of «Modern Style» to universality as well as Hegel's pathos of hegemony being a characteristic feature of it that led to radical deconstruction of this project in linguistic discourses initiated by poststructuralists: starting from M. Heidegger's Language Philosophy and up to semiotic violence of the «Science about Writing» (gramme, DifferAnce) J. Derrida with his total rejection of the idea of the Center and affirmation of text rhizomnity. On the other hand individualization of personality in the Poststructuralism actively caught by contra-cultural movements during the period of «sexual revolution» in the USA (hippie, beatniks, rockers) turned out to be a tragedy of abnegation. Really, demonstrating protest against heartless narrow-minded total-mass structures Postmodern simultaneously protested against meta-narratives which are higher human spiritual values being the basis of self-constitutioning in the sphere of culture. And here comes the «crisis of metaphysical identity» (B. Hubbner). Longing for the Being is now a renewal of universalistic tradition in form of a trend towards the neouniversalism and nomadism, which connect the intension to unity with the intension to plurality on the base of transcultural playing and tourist travel in media world of information entertainments («infotainment»).

Keywords: Modern, Postmodern, universals, subject, rationality, centration, intertextuality, neouniversalism, nomadism, transculture, infotainment.

Евгенія Бильченко

ПРОЕКТ МОДЕРНА В ХХ–ХХІ ВЕКЕ: УНИВЕРСАЛІЇ, ДЕКОНСТРУКЦІЯ І РЕКОНСТРУКЦІЯ

Стаття посвячена культурологічному аналізу проекту модерна, конституированного в рамках школи Ю. Хабермаса і філософських дискусій с постмодерном кінця ХХ – початку ХХІ століть в трьох значеннях: як епоха Нового Времені; як форма культурного самосвідомості розвинутого індустріального суспільства Заходу; як універсалія соціальної еволюції на принципах суб'єктивності, раціональності, центрації, уніфікації і лінійного тексту історії. В роботі розглядаються основні напрями критики модерна в дискурсі інтертекстуальності і шляхи його відродження в формі філософських тенденцій к неоуніверсалізму, номадизму, транскulturу і концепту «інформаційного розв'язання» («інфотейнмент»).

Ключевые слова: *модерн, постмодерн, універсалії, суб'єкт, раціональність, центрація, інтертекстуальність, неоуніверсалізм, номадизм, транскulturу, «інфотейнмент».*

Актуальність дилеми «модерн – постмодерн» в умовах інформаційного суспільства постає очевидною у світлі кризи, яку пережив постмодерний дискурс на рівні культурної самосвідомості. Криза настає після краху проекту мультикультуралізму (маркером цього краху послужувала сумнозвісна «трагедія 11 вересня» у США, а філософським фіксатором – творчість численних теоретиків суспільства, зокрема фактичного розробника категоріального апарату постмодерного дискурсу Ж. Бодрійяра) і, відповідно, спонукає до пошуку нових шляхів розвитку суспільства – реальних чи уявних, утопічних чи прагматичних – що слугували б протиотрутою у ситуації тотальної релятивізації цінностей та інформаційного шоку – передбачених наслідків лояльної толерантності, яку традиційно пропонувала ліберальна думка.

Розчарування у ситуації в стилі «після оргії» (Ж. Бодрійяр) не може не приводити до спокуси відродження «оргіастичного» (одержимого есенціалістським прагненням до великого наративу та надвиробництвом смислів) світовідчуття, про що й свідчить розвиток таких проектів, як «неораціоналізм», «неоуніверсалізм», «транскulturу», «альтермодерн», «постпостмодерн», «anything goes», «polyphonic humanities» і т. д. Нині маємо виразну тугу за реконструкцією проекту модерну, що виявляється здійсненням прогнозів Ю. Габермаса, з відповідними універсаліями центрації, раціональності, уніфікації, суб'єктивності, історичності та прогресивізму як антиподами плюральної розсіяності «Вавилонської вежі» (О. Геніс), «пирога без начинки» (Р. Барт) та «граматології» (Ж. Дерріда). При цьому шляхи реконструкції – досить різноманітні: від підвищення ролі слова у мистецтві на тлі інтенсивного візуального повороту (взяти хоча б створення синтетичних проектів відеопоезії) – до масового поширення езотеричних та орієнталістських мод постхіпіанського зразка.

Ступінь опрацювання проблеми. На рівні філософського дискурсу (а саме про цей аспект йтиметься у роботі)¹ концепт «модерн» був концептуалізований між 1980-ми та 1990-ми роками у результаті тривалих філософських, етичних та естетичних дискусій навколо ідентифікації моделі культурної самосвідомості розвинутого індустріального суспільства західних країн. Історичні витoki цього стилю мислення слід шукати у традиції раціоналізму Нового часу, насамперед Просвітництва. Характерною рисою такого типу самосвідомості стала поява двох нових функціонально пов'язаних структур: доцільного господарчого виробництва товарів та бюрократичного державного апарату. Відтак, ідея організованого управління, в умовах якого умовна одиниця абсолютизується як Центр (державна, економіка, мова, масова культура тощо), стає смисловою домінантою модерної свідомості в її інтенціях до масовості, стандартизації, уніфікації, раціональної доцільності та лінійного розвитку.

Класики теорії західного суспільства (Е. Дюркгейм, Дж. Г. Мід) з опорою на М. Вебера та веберизм показником «модернізації» (термін виник у 1950-ті роки) вважали розпад традиційних життєвих форм культури (як правило, міфоритуального та релігійно-метафізичного походження) під тиском глобального «розчаклування світу», які проводили наука та орієнтована на активну етику праці релігія [1]. Відтак, термін «модерн» набув абстрактного характеру соціального зразка без відсилань до історичної конкретики Просвітництва.

Маємо, отже, як мінімум, *три філософських відтінки* у тлумаченні терміна «модерн»:

- Модерн як епоха Нового часу.
- Модерн як самосвідомість розвинутого індустріального суспільства Заходу.
- Модерн як універсалія соціальної еволюції за вестернізованим зразком.

Власне саме претензії модерну на універсальність, як і в цілому притаманний йому гегелівський пафос гегемонії, призвели до радикальної деконструкції цього проекту в лінгвістичних дискурсах, іні-

¹ Мистецтвознавче тлумачення модерну як художнього, переважно архітектурного, стилю на межі ХІХ–ХХ ст. (синонімічні назви у різних країнах: ар-нуво, ліберті, сецесіон, «Тімоті», «модерн стайл» тощо) залишається за межами предмета розгляду.

ційованих постструктуралістами: від філософії мови М. Гайдегера, який відмовився від абсолютизації метафізики та будь-яких ієрархій на користь «перебування у просвіті буття» (Inneshen) [2, с. 193–194] як першопочаткової інтуїтивної основи дій людини у світі (Dasein), – до семіотичного буйства «науки про Письмо» (грамму, DifferAnce) Ж. Дерріди з повним відкиданням ідеї Центру та ствердженням ризомності тексту [3].

Юрген Габермас, який активно включився і багато в чому визначив дискусію довкола проекту модерну, показавши в новому ракурсі його ціннісний та евристичний потенціал, піддав радикальній критиці самих критиків модерністської моделі мислення і буття. Механізм застосованих Ю. Габермасом звинувачень ґрунтувався на поширеній сократівській схемі спростування опонента виходячи з його ж власних пріоритетів: приміром, Ю. Габермас майстерно показує інерцію чисто модерної ідеї релігійного Центру (іудейського Одкровення, Святого Письма) у понятті першотексту – «Археписьма», розробленого Ж. Деррідою, – як видозміненої традиції середньовічної екзегетики: «*Грамотологічно окреслений Деррідою концепт першописьма, сліди якого викликають тим більше інтерпретації, чим важче їх розпізнати, відновлює [курсив наш – С. Б.] містичне поняття традиції як відстроченої події Одкровення. Релігійна влада зберігає свою силу лише остільки, оскільки приховує свій справжній блиск; вона підстрикає інтерпретатора у його пристрасному пориванні до розшифровки*» [4, с. 113].

Відтак критики Розуму в основу своїх теорій, спрямованих проти модерну, поклали ті самі принципи розумності і традиційної телеології, яку вони заперечували, що свідчить, на думку Ю. Габермаса, про значний потенціал проекту модерну як духовної настанови. Не закликаючи до механічної реконструкції модерністичних позицій розумного, Ю. Габермас пропонує новий шлях відродження Розуму в ситуації його постмодерного заперечення – комунікативній царині. Сучасні процеси інкультурації та діалогу культур підтверджують значну роль інтерсуб'єктивності в новому модерні. Діалогічний характер культурної ситуації, що склалася, підтверджується новими моделями ідентичності – такими, як «номадична ідентичність» [5], ідентичність «туриста» [6]; «транскультура» як модель самовизначення суб'єкта без суб'єктивності в стилі Cogito ergo sum [7], «трансететика» як патерн моделювання симулятивного індивіда [8] тощо.

Відповідно до висловленого вище, метою статті є здійснення *філософсько-культурологічного аналізу модерну як проекту культури та розкриття шляхів його реконструкції після радикальної постмодерної критики у формі нових проектів діалогічного розуму, насамперед – неоуніверсалізму і транскультури*.

Відповідно до визначеної мети, зазначимо завдання нашого дослідження:

1. Розкрити культурні універсалії модерну на прикладі двох основних принципів: принципу *раціональної суб'єктивності* та лінійно інтерпретованих *універсальності, тотальності, масовості*.

2. Показати шляхи реставрації модерну у культурній ситуації постсучасності на прикладі концептів *«неоуніверсалізм» та «номадична гра»*.

Говорячи про принцип суб'єкта як універсальну характеристику модерну, не можна не згадати Й. Г. Гегеля та гегельянство. Й. Г. Гегель був першим, хто проблематизував, підсумував, одночасно піддав критиці (у формі переосмислення Просвітництва) та одночасно концептуалізував класичний вимір модерну на базі ідеї Абсолютного як чинника загального об'єднання людства в універсальну структуру розумного, що не передбачала жодних індивідуально-етнічно-чуттєвих відмінностей. Як пише Ю. Габермас, «*Позбавлений зразків, відкритий до майбутнього, перебуваючи у пристрасному пошуку нововведень, модерн може черпати свої масштаби тільки з себе самого. Як єдине джерело нормативного напрошується принцип суб'єктивності, з якого бере свій початок усвідомлення часу модерну. Філософія рефлексії, яка виходить з основоположного факту самосвідомості, дає уявлення про цей принцип... Розум займає відтепер місце долі і знає, що будь-яка подія, що має істотне значення, вже визначена, розрахована, вирішена. Таким чином, філософія Гегеля задовольняє потребу модерну в самообґрунтуванні...*» [4, с. 31].

Категорія розумного суб'єкта модерну стає зрозумілішою при спробі зіставлення її з поняттям, яке стало альтернативним у критиці модерного проекту як моністичного у ХХ ст. – йдеться про славнозвісну відповідь на раціоналізм з боку екзистенціалістів та мислителів діалогу – категорію *Іншого*. Концепт Іншого є, мабуть, одним із найбільш популярних у гуманітаристиці ХХ – ХХІ століть. Його актуальність пояснюється не лише колізіями розвитку сучасного інформаційного суспільства з його цінностями «лояльності», «полікультурності», «толерантності» і подібними ідеологічними конструкціями, але й насамперед *науковою самоцінністю* поняття Іншого, яке у своїх остаточних основах залишається певною мірою «річчю в собі».

Суттєво, що думка модерну протягом століть майже не торкалась поняття Іншого як даності безпосереднього звернення (за винятком гегелівського «своє інше», що, зрештою, означало знеособлену абсолютну Істину), виходячи з пріоритетів абстрактного об'єктивізму. Підвищення позитивного інтересу до Іншого пов'язане з концепціями М. Бубера, Е. Левінаса, П. Рікера, М. М. Бахтіна, В. А. Малахова і багатьох інших мислителів. Сьогодні концепт Іншого є центральним моментом суперечок прибічників

трансцендентальної філософії Р. Декарта, І. Канта, Е. Гуссерля, які вважають, що іншість цілком вичерпується когнітивним поясненням, і прибічників етичної та філософсько-антропологічної посткласики, які локалізують Іншого у феноменологічній парадигмі М. Бубера – Е. Левінаса і протиставляють його концепт будь-яким виявам трансценденталізму. Як бачимо, Інший є межею у дилемі «модерн – постмодерн», оскільки, якщо модерн протягом тривалого часу репресував Іншого, то постмодерн (при усій позірній відмові від будь-яких абсолютизацій) претендує на надання Іншому/Чужому абсолютного статусу.

«Інший» (лат. «Alter», англ. «Another», франц. «Autrui», нім. «der Aolere») – це фігура, альтернативна щодо поняття «інакшість» (франц. «Ailleurs» – «в іншому місці» або «autrement» – «інакше»). Показово, що слов'янськими мовами завдяки належності до різних родів прикметників («Інший» чоловічого роду, «інше» – середнього) та різних частин мови («Інший(е)» – прикметник, «іншість», «інакшість» – іменник) особливо яскраво демонструється різниця семантики в розумінні образу не-Я. Так, у першому випадку, коли ми говоримо: «Інший», – маємо справу із живим, одухотвореним суб'єктом звернення, з активною субстанцією, до якої адекватним є застосування займенника «Хто?» «Інший» – це завжди «Ти» – істота, конкретніше – людська істота, в усій її реальній безпосередності та недосконалої, – яка мислить, діє, впливає на нас своєю своєрідністю і кидає виклик самим фактом свого буття і своєю неспроможністю (і не бажанням) змінювати автентичність у відповідь на наші домагання. Коли ж ми говоримо: «Інше», – маємо на увазі дещо пасивне, неодухотворене, мертве, об'єктне, середній рід якого налаштовує на займенник «Що?». Відтак «Інше», на відміну від «Іншого», постає як «Воно» – річ, дана нам з метою маніпулювання, використання, трансформації, прикладного застосування. На відміну від активного суб'єкта-істоти, пасивний об'єкт-річ є предикативною додатковою характеристикою нашої діяльності і цілком слугує нашим егоїстичним цілям. Слово ж «Іншість» («інакшість») доводить спекулятивно-умоглядну ідеалізацію комунікативного не-Я до абсолюту, оскільки взагалі означає сферу, якість або принцип – притаманну активності Я специфічну особливість, об'єктність якої докладається до його самості.

Смислова відмінність зазначених термінів в українській мові виявляє різницю у розумінні Іншого, залежно від застосування цієї фігури або в парадигмі модерну, або в постмодерному дискурсі. У першому випадку маємо справу з «іншим» та «інакшістю» як з абстрактними принципами сприйняття суб'єктом світу буття, в другому ж – із спілкуванням і відношенням самості Я щодо конкретного, живого співрозмовника, який є одночасно Я і не-Я, оскільки його інакшість, сприйнята як даність емпіричної дійсності, постає об'єктивною передумовою самоідентифікації Я. Світоглядним пріоритетом модерну є гносеологічна спрямованість на «точечний» суб'єкт, що пізнає, фокусуючи свій онтологічний статус як абстрактний центр Всесвіту і обоюдною тотальне Я як мірило буття. Тріадична структура діалогу як руху від самості (Я) – до Іншого, а через нього – до оновленої самості (Я через Іншого) викликає спокусу репрезентації Іншого як складової частини/проміжної ланки діалогу Я із собою (рефлексії трансцендованого Я), як засіб самопізнання мислячого Я, і, таким чином, вписати його у дискурс трансцендентальної філософії від Р. Декарта, І. Канта та Й. Фіхте – і до Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Ю. Хабермаса (модерн) та частково його опонента й учня М. Гайдеггера Ж. Дерріда (постмодерн). За таких умов специфіка тлумачення Іншого полягає в тому, що Інший постає як «інше», або «іншість», – не як суб'єкт, а як предикат, не як субстанція, а як об'єктна річ, не як істота, а як сфера, що є додатковою функціональною ознакою пізнаючого Я. Через спекулятивну логіку Я доходить до думки про обмеженість власного розуму, що спонукає її не стільки до песимістичних висновків про власне безсилля, скільки до оптимістичних висновків про існування чогось, що виходить за кордони раціонального і являє собою *межу* – відмінне від Я начало, існування якого логічно виводиться, але реальні сутність і зміст якого залишаються апофатичними. Звідси – лише умоглядна редукція Іншого до абстрактного принципу горизонту, що віддаляється, й одночасно – приховане намагання тоталізувати його відмінність, уподібнивши його до мислячого Я як до певного точечного центру (уніфікація як вияв централізму).

Знецінення автономного онтологічного статусу Іншого до рівня межі самості в трансценденталізмі – типова ознака технократичного («фаустівського») західного мислення, яке не здатне досягнути Іншого через уніфікацію абсолютного суб'єкта Я. Про деструктивну роль уніфікації у трансценденталізмі свідчить негативний суспільний резонанс від ліберального західного проекту глобалізму або універсалізму (тотального синтезу культур на основі «загальнолюдських цінностей»), реалізація якого не могла не викликати спротив з боку часткових етнокультурних кіл як носіїв партикулярної ідентичності – групової чи індивідуальної. Справа ускладнювалася ще й тим, що фактично універсалістська тотальність мала на меті не загальнолюдську солідарність і космополітизм, а синдром «загальних своїх» (Б. Вальденфельс) – поширення планетою універсалізованих і максимально уніфікованих євроамериканських стандартів життя – як своєрідна трансцендентальної самості абстрактного суб'єкта Розуму.

Раціональна суб'єктність пов'язана з другим важливим принципом модерну, що безпосередньо виводить на ідеї історичного та соціально-політичного, – принципом *тотальності*. Остання означає цілість раціоналізованого об'єднання, що центром має уніфіковану структуру та орієнтується на лінійну

(діалектичну) модель історичного часу (в окремих випадках неоеволюціонізму – полілінійну) – часу, що есхатологічно рухається до завершення під егідою розвинутого західного (індустріального та постіндустріального) суспільства. За таких умов етнічні групи, що не мають ознак «розвинутості» (науково-технічний прогрес, масова освіта, демократія тощо), штучно піддаються трансформаціям відповідно до централізму ліберально-демократичного світу. Аналогічній «модернізації» підлягали і країни «соціалістичного табору» у модерній центрованій структурі СРСР. У модерні склалася ідея, що світ можна не тільки пізнати, але й управляти ним. Символом тотального управління можна вважати конвеєр як своєрідну формулу масовості.

Класична масовізація культури як симптоматична риса духовної «хвороби» західного буржуазного суспільства модерну особливо посилюються в ХХ ст., початок якого традиційно усвідомлюється теоретиками елітарної культури (О. Шпенглер, Ф. Ніцше, П. Сорокін, М. О. Бердяєв, А. П. Тойнбі, Т. Еліот, Ж. Марітен) як доба «кризи культури» – відчуження, втрати віри, занепаду моральних й естетичних цінностей. Неоромантизм як остання відчайдушна й утопічна спроба творчої інтелігенції Європи побудувати своєрідний «богемний» ковчег порятунку, протиставивши міщанському світові повсякдення екзотично-елітарний метафізичний смисл Краси (однаково духовної, соціальної чи вітальної), завершилася поразкою. Погляди Ф. Достоевського, К. Маркса, Л. Толстого, Ф. Ніцше, М. О. Бердяєва, Л. де Блуа, З. Фрейда, Х. Ортега-і-Гасета – мав на меті одне: припинити чи уповільнити есхатологічно загрозливий лавиноподібний процес вульгаризації та примітивізації культури, який несло із собою технократичне суспільство «мас».

Прогрес індустріалізації, світові та громадянські війни, революції, крах колоніальних імперій, бунти колонізованих аборигенних Європою народів призвели до активних міграцій, наслідком яких стало перемішування гігантських мас людей, що, виїхавши із селищ і таким чином втративши базову фольклорно-міфопоетичну складову своєї ідентичності, однак ще не здобули нової інтелектуальної та професійної ідентичності міського типу. У результаті зазначених пересувань (підтримуваних, до речі, ліберальним принципом вертикальної соціальної мобільності, концептуалізованим як вища ознака демократії у П. Сорокіна) утворюється дуже рухливий маргінальний прошарок соціально агресивних «середньостатистичних індивідів», буття яких є межею між народною та високою культурою і знаходить своє естетично-моральне та екзистенційне виявлення у феномені кітчу (міщанського фольклору). Комерціалізація мистецтва, темпи якої дедалі зростали, перевищуючи темпи розвитку елітарного професійного культуротворення, супроводжувалася не менш інтенсивною ідеологізацією художньої творчості в межах тоталітарних режимів, у результаті чого утворюється своєрідний різновид масового тоталітарного мистецтва і масової тоталітарної культури, яка є результатом практичного спотворення інтерпретаторами-епігонами високих гуманістичних вчень від Ренесансу до модерну.

Структурована і систематизована до рівня уніфікованої та консолідованої під певним ідеологічним гаслом спільноти («Ми-об'єкта» за Ж. П. Сартром) маса як детермінанта поведінки індивідуального суб'єкта є соціальною мегамашиною, структурним гвинтиком якої постає «людина-маса» – середньостатистичний індивід, що є предметом маніпулювання на основі механізмів стандартизації, механізації, тотальності. Прагнення такого індивіда уподібнитися Іншому не є ні виявом шляхетно-релігійного тяжіння до соборного єднання (як-от у православної ментальності), ні виявом традиційного східної (даосизм, конфуціанство, етика дзен) обцинної цілісності щодо слідування природному загальному шляху. Орієнтація на Іншого в цьому випадку є синдромом самовідчуженої тотальності «бути як усі (в стадії)», – щоб не відчувати самотності, оскільки свобода вибору, яка її супроводжує, обертається тягарем рефлексії, вини, страху перед вседозволеністю та «закинутістю» у світ (згадаймо, про що говорив Е. Фромм, пишучи працю «Втеча від свободи»).

В основі масовізації Заходу завжди лежить феномен *відчуження* – працівника від праці, суб'єкта від самості і, як наслідок, суб'єкта від Іншого. Явища, які не відповідають раціонально-технократичним стандартам маси (наприклад, божевілля, сексуальність, кримінальність, авангардна творчість, іронія, соціальний протест, епатаж, маргінальність) нею відкидаються. Серед таких табуованих феноменів опиняється трагізм (включаючи образи смерті та божевілля) як принцип світовідчуження, що не погоджується із масовою оптимістичною «розумністю» буття, яка декламується як космічний порядок, але «de facto» виявляється усередненим прагматичним шаблоном обивательського «здорового глузду». Трагіки масами сприймаються як фігури Чужого і витісняються на периферію центрованої офіційної культури: у суспільстві щасливих, на відміну від традиційних міфоритуальних оргіастичних спільнот з їх інститутами шаманства та альтруїстичного самогубства, смерть, як і психічна хвороба, сприймається як щось маргінально-ганебне і витісняється на околицю буття.

Репресуючи трагічне, маса тим самим пригнічує індивідуальність, що найповніше виявляється через страждання. Звідси – драми художників-індивідуалістів, які хворобливо реагують на пригнічення власної індивідуальності шляхом бунту й саботажу, скандальної насмішки чи девіантності. При цьому маса, виходячи із редуційних стереотипів мислення, не диференціює високих і низьких, сакральних і профанних виявів девіантності. Психопатологічні вияви відхилення від норми, як і деструктивні зло-

чинні акти, тут зливаються із трансцендентальними екзистенційними пориваннями творчої інтелігенції (богеми), яка нерідко починає, наслідуючи архетипну модель трікстера, що маскується через перевірення та взаємні семантичні переклади, – навмисно і свідомо імітувати брутальні форми, виходячи із принципу «подвійного кодування» (У. Еко), на знак протесту проти легальної моралі й ритуально-бюрократичної рутини масового суспільства (або проти самих цих форм).

Звідси – помічена М. Вебером, актуальна для мистецтва доби модерну (мається на увазі авангард) проблема співвідношення етичного (добро) та естетичного (краса) начал, що, будучи злиті в романтизмі, починаючи самодостатнього естетизму О. Уайльда та Ш. Бодлера, сприймаються як альтернативні категорії [9, с. 131]. Так з'являється інтенція до репрезентації генія як «злодія», тенденція до естетизації зла, що стала невід'ємним атрибутом теоретико-естетичних постулатів і (що гірше) повсякденної богомної поведінки творця, постульованої як девіантна, «хуліганська», «контркультурна» і т. д. Самодостатній естетизм, виражений у скандально-епатажній формі, стає джерелом безкінечної іронії митця як ознаки його трагічної самотності серед фарисейської глухої публіки, що соціальністю (нормою) тисне на індивідуальну свободу. Відтак стає очевидним, що іронізування, так само, як й ідея «чистої» краси, є іноді не більше, ніж позуванням, виявом бравади й механізмом психологічного захисту, за яким приховується екзистенційна зраненість світом соціальної несправедливості та «дутої» фальшивої риторичної доброчесності. Як бачимо, до феномену маси однаковою мірою не можуть пристосуватися злочинець-варвар/психопат, що перебуває нижче усталеного рівня норм культури, та творчий геній, що своїми трагічними духовними інтенціями перевищив їх.

Відчуження, притаманне масі, перетворює останню у механізм психологічного захисту від Чужого (і від власної свободи) в примітивній оргіастичній варварській єдності «своїх». Відродження в масі язичницького архетипу колективності, зрештою, позбавляє масу її, здавалося б, головного атрибуту – універсальності. На зміну загальному світовому товариству людству, тут приходять універсально-партикулярне начало часткового його угруповання (клану), корпоративність із претензією на всевітні тенденції поширення (наприклад, етноцентризм активного універсалістсько-націоналістичного типу), фіксовані ярликами на кшталт виховання «справжнього арійця» або «Пролетарі усіх країн, єднайтеся!». Таким чисто масовим феноменом «універсальних своїх» (клановим утворенням, часткові родоплемінні зв'язки якого мімікують під світові тенденції) є «глобальне село» (термін М. Маклюєна) сучасних соціальних веб-мереж, де головним принципом комунікації є брендинг (віртуалізована плітка: «хтось комусь щось сказав про щось») та «лінки френдів» (пріоритет «спільних знайомих», через яких кожен знає про кожного усі подробиці життя).

З погляду феномену відчуження прагнення до уподібнення спільноті в межах маси є спотвореною формою природного для людини прагнення до спілкування, притаманній їй інтенції «відношення» до Ти (М. Бубер), або діалогічності як екзистенційної властивості людської природи. Надмірна індивідуалізація, даючи свободу, не дає щастя: відмова від колективності призводить до розірваної і розколотої «відособленої свідомості» (конфлікти Гамлета), яка є носієм свободи. Страх перед свободою змушує слабкодушких шукати притулку в позірно заспокійливих формах масового тотального життя (Е. Фромм). Індивідуальне й колективне, масове та особистісне, отже, у феномені технократичної тотальної спільноти зливаються у єдине порочне коло садистсько-мазохістських (в контексті психоаналізу) взаємозалежностей експлуатації та самокатування, відчуження і солідарності експлуатованих самотніх індивідів.

Теоретико-концептуальним обґрунтуванням суспільства маси в європейській модерній філософії стала методологія структуралізму як результат проникнення позитивізму у сферу філологічних наук. Претензії структуралізму на універсальну пояснювальну силу через побудову структури (системи) як абстрактно-формальної моделі пізнання та конструювання світу повністю підкорили індивідуального суб'єкта, буття якого визначалося «підводними течіями» мегасистем (М. Фуко) [10]. Власне знаменитий студентський бунт у Сорбонні 1968 року з його афористичним гаслом «Структури не виходять на вулицю!» як початок формування постструктуралізму мав на меті врятувати індивідуальність, вийнявши суб'єкта із соціальних личин системи, її масок, сфер, статусів і ролей.

З іншого боку, індивідуалізація особистості у постструктуралізмі, активно підхоплена контркультурними рухами періоду «сексуальної революції» в Америці (хіпі, бітники, рокери), обернулася трагедією самозаперечення. Справді, протестуючи проти бездушних обивательських тотально-масових структур, постмодерн, разом із ними заперечив метанаративи – вищі духовні цінності людства (згадаймо ще ніцшевське «Бог помер») як основу особистісного самоконституювання у просторі культури. У результаті були підірвані основи ідентифікації суб'єкта, релятивація цінностей якого, позбавившись ліміту абсолютних меж (екзистенціалів буття), призвела до повного розчарування в історії. Настає «криза метафізичної ідентичності» (Б. Хюбнер), смерть Бога стає смертю самої людини, намагаючись врятувати яку постмодерн не помічає, як її ж і втрачає. У результаті зло проникає в людську духовність та в людську тілесність, розсіяну й розпорошену по симулякрах як «тіло без органів».

Туга за трагічним у тотальному світі призвела до виродження онтологічно трагічного в суцільну насмішку прозорого, полегшеного варіанту зла. Формулюючи проблему «куди ж проникло Зло», Ж. Бо-

дрійяр фіксує: зло проникло всюди, анаморфоз всіх сучасних форм Зла – нескінченний. У суспільстві, яке, ставши на шлях профілактики й умертвіння своїх природних відносин методами естетичної хірургії, хірургічного облагородження негативного, не бажає мати справи ні з чим, окрім чіткого управління та дискусій про Добро, – у такому суспільстві Зло трансформується в різні вірусні й терористичні форми, що переслідують нас [8, с. 12–14]. У результаті спрацьовує «гламурний» ефект передачі «За склом». Це схоже на те, ніби людина освітлена з усіх боків, світло пронизує його наскрізь, але вона залишається невидимим у яскравому світлі. Ми висвітлені технікою, образами, інформацією, ми підпорядковані цій білій активності: вибіленій соціальності, вибіленій тілесності, що призвело до тотального асепсису як грошей, так мозку і пам'яті. Йдеться про втрату буттям його первинної онтологічної цінності, що викликає бажання подолати симуляцію та повернути метанаратив сутності.

Відтак ми переходимо до другого завдання нашого дослідження – вибіркового показу шляхів реконструкції модерну в ситуації «після оргії». Туга за буттям виявляється зараз як відновлення універсалістичної традиції у вигляді тенденції до «неоуніверсалізму». Один із яскравих представників цього напрямку філософської думки – російський філософ Е. Ю. Соловйов – відповідно до посткантивської етичної традиції відстоює необхідність безумовних моральних вимог у вигляді ієрархії обов'язкових нормативних принципів з визнання прав людини, що пронизували б систему влади та призводили б до загальної інтеграції навколо універсального ідеалу демократичної конституційної держави [11]. Ідея того, що найповніше самовираження особистості можливе лише через єднання, стає визначальною для багатьох неогуманістичних філософів культурологічної інтенції, що відкривають специфічний простір інтерсуб'єктивного спілкування («глобальний етос» у В. М. Межуєва, «етика відкритості» у В. А. Малахова). Спосіб мислення більшості слов'янських культурологів орієнтується на архетип культури як етичної цілісності та одночасно відповідає пріоритетам, заявленим у комунікативній та універсальній етиці Ю. Габермаса та К.-О. Апеля.

Саме інтерсуб'єктивність як діалогічний концепт визначає *новий перспективний напрям реконструкції модерну у трансформованій формі*, що займає проміжне місце радикальними універсалізмом та релятивізмом. Найбільш точно цей шлях охоплюється поняттям «суб'єкта, який кочує» – носія «номадичної свідомості» (Р. Брайдотті) [5, с. 137], що поєднує інтенцію до єдності з інтенцією до багатоманітності. Модерна свідомість з її ідеями масовості пройшла нині вишкіл елітарними лабіринтами постмодерну, коли на зміну монізму приходять плюралізм, універсалізму – партикуляризм, синхронії і статиці – діахронія і динаміка, структурі – історія, центру – децентрація, духовному – вітальне, раціональному і свідомому – ірраціональне та безсвідоме, космосу – хаос, чоловічому – жіноче, владі – опозиція, а Логосу (думці, значенню, мові) – Письму (текст, знак, мовлення).

Зазначені світоглядні опозиції модерну й постмодерну набувають остаточну теоретичну перемогу у філософії через утвердження неklasичної теорії інтертекстуальності Р. Барта та Ю. Кристеві над класичною філософією мови як дому буття у М. Гайдеггера. Текст як головний герой постмодерну відтепер ставиться до історії не серйозно і драматично, але *іронічно й грайливо*: у цьому ставленні домінує не детермінація (слова буттям), а цитатія (довільне комбінування у слові розрізаних фрагментів буття), не пов'язане абсолютним нарративом моральне аристотелівське катарсичне «співпереживання» тексту, а самодостатня естетична бартівська «насолода» ним. На зміну пафосу «розуміння» (закладеного у слові онтологічного смислу) в середньовічній екзегетиці та герменевтичній інтерпретації – приходять деконструкція (розклад онтології тексту на частини із їх подальшою трансформацією). Деконструйоване змішування стильових практик у трансестетиці (Ж. Бодріяр) позбавляє художнє класичного образу носія ідеальної істини.

Продукуючи бренди, іміджі, гламурні речі, новий модерн через засоби масової інформації досягає повної віртуалізації: стіни метафізичної ідентичності розпадаються у вічному номадизмі – русі без кінцевої мети, заданому Інтернетом. Глобалізація надає масовій культурі соціальної публічності й водночас уніфікує її, дозволивши модерний колективний феномен «людини-маси» початку століття еkleктично поєднати з постмодерним партикулярним «текстом-насолодою» початку ХХІ століття. Масова культура, з притаманними для неї зображувальною видовищністю, яскравістю, ефемерністю, простотою, доступністю та компенсаторністю ескапічної психотерапії виражається у феноменах реклами, моди, дизайну як у певних віртуальних гедоністичних топосах, що через обіцянки спокус та спокуси обіцянок моделюють специфічну контекстуально-дискурсивну особистість порожнього типу, що втрапивши самість та іншість, структуру й історію, одночасно підкоряється уніфікаційним системам ієрархій влади та знання (за м. Фуко, «диспозитив») [10].

Завдяки опосередкованістю постмодерним елітаризмом неомодерна масовість має характер *номадичної гри* – блукання індивідом безкінечними стежинами буття без кінцевої мети, яскраво втілена у феноменах он-лайн спілкування або фланерського комерційного туризму з усім комплексом притаманних їм розваг та насолод «цікавинками». Мандрівний характер масової культури в глобалізаційних умовах доповнюється ритуальністю архетипних пережитків, театралізованою (нерідко під сміхову карнавальну культуру) системою комунікативних практик на базі культури тілесності. Симулятивний

стиль ситуації після постмодерну концептуалізує довільну релаксивну гру (англ. «Play») на протигагу модерному жесту алгоритмізованої за правилами командної гри – «Game») як основну ознаку культурної автентичності, що захоплює гравця хаосом візуальних образів, не даючи можливості здійснити трансцендентальний прорив у Логос слова та думки. Симулякр, гра, розвага, візуальний поворот – це своєрідний пантеон смислів сучасного суб'єкта масовості.

Феномен розваги постає одним із головних механізмів самоконституювання суб'єкта в умовах інформаційного соціуму. Сучасний концепт розваги відрізняється як від класично-раціоналістичних трактувань гри як простору радикальної релятивації, так і від естетико-романтичних неklasичних її інтерпретацій. У класичному дискурсі гра через гедоністичні настанови призводить до втрати самості та культурно-моральної деградації. Етичній лінії філософування протиставляється естетично-ігрові концепції, де ідеал Homo Ludens (Й. Хейзинга) не тільки концептуалізував гру як основу еволюції культури, але й універсалізував ігровий принцип як механізм культурного буття взагалі, перетворюючи у гру будь-яку форму духовної активності людства – від мистецтва до спортивних, гендерних чи кланових відносин (Х. Ортега-і-Гасет, Г. Гессе) [12]. Гра, відтак, набуває інтелектуально-елітарного характеру і перетворюється у самодостатній спосіб буття інтелектуальної особистості та основний механізм протистояння кітчу («повстанню мас»).

Проте сучасні теоретики медіа-суспільства йдуть ще далі й відмовляється не лише від романтичної критики гри як гедоністичної сваволі, але й від романтичної її ідеалізації як певного поетичного міфу. Нове розуміння гри виходить з реалій, притаманних для популярної культури ХХІ століття, де на зміну власне грі як альтруїстичному заняттю за правилами приходить гіперреальність симулякрів, що, копіюючись, створюють відмінності без посилення на вихідний оригінал. Йдеться про феномен розваги, що в контексті медіа-культури та медіа-філософії виявляється тісно пов'язаним із ЗМК – їх зрощення фіксується як «infotainment» («information») та «entertainment»). Ввідповідно до концепції інфотейнменту, якою б примітивною не видавався розвага, вона постає невід'ємним елементом самоконституювання особистості і сприяє глибшому осягненню нею світу. Недарма В. Подорога, обмірковуючи структурну морфологію сучасної культури, визначає «культуру забуття» «історичної пам'яті» (розваги, гри, буття за сленговою формулою «повного відриву») як домінуючу складову порівняно із власне культурами виробництва («праці») та трансляції («па'яті») [13].

Розвага відтепер трактується як креативний чинник, який пробуджує творчий потенціал суб'єкта через механізми подвоєння реальності, зняття страху перед нею, відмову від стереотипності, напругу і подив як вихідну точку філософського пошуку, зацікавлення взаємністю творчості адресанта та адресата через співучасть та інтерактивність. Якою б абсурдною не була розвага, скільки б не знищувала вона онтологічні смисли буття, вона одночасно активізує духовне Я, оскільки спонукає його відмовитися від звичних шаблонів мислення і продукувати нові ідеї у відповідь на неочікувано напружені комбінації ситуацій. Висловлюючись мовою В. С. Біблера, розвага постає своєрідним «буттям вперше» [14, с. 38], повертаючи суб'єкта до «осьового часу» постановки «дитячих», але «останніх» питань. Іноді не те що відповісти (відповідь тут не можлива), але й ставити такі запитання в ігровому контексті буває дуже нелегко. Проте у цьому, можливо, виявляється не більша вага розваги для людини, з її вічним страхом перед прийняттям рішення та відповідальністю, – аніж та вага самотності у розвагах, що є наслідком руйнації переконань, краху ідеалів та кризи ідентичності, що слідує за релятивацією.

Феномен кібер-культури у цьому плані є чи не найістотнішим симптомом самодостатньої креативної та одночасно руйнівної гри, яка, будучи механізмом психологічного захисту, одночасно позбавляє того, хто грає, почуття етичної відповідальності. Притаманна комп'ютерній грі підвищена феноменологічна увага до чуттєво-тілесних аспектів буття людини як до таких, що забезпечують найповніше екзистенційне переживання світу, та пов'язаний із нею перехід від вербальності як домінуючої форми сприйняття людиною світу – до візуальності реставрує традиційний архетип неоміфології, який принципово відрізняється від класичної структури міфу про ініціацію, – це образ «самозбереження героя», його гарантованої безпеки, що походить із згадуваної нами вище функції комп'ютерних ігор, нагадуючи нам про рятівний «ремінь» туриста, повернення додому якому є забезпеченим, – і означає можливість безкінечного повторення кожної ситуації буття. Жест F6 з ігрового прийому перетворюється на духовну настанову і послаблює почуття ризику, а отже, й етичної відповідальності за скоєні вчинки. Звідси – актуалізація етичної (за суттю модерної) проблематики у філософії та культурній рефлексії. Етизація гуманітарного мислення відбувається паралельно й альтернативно до естетизації, але їх продуктивний синтез необхідний для моделювання адекватної системи цінностей у сучасного суб'єкта, позбавленого різного гатунку «центризмів».

Криза постмодерну у сучасній ситуації призвела до посилення інтересу до проекту модерну, який у філософському контексті означає одночасно: раціоналізм Нового Часу, насамперед Просвітництва (перше коло значень); культурну самосвідомість розвинутого індустріального суспільства Заходу (друге коло значень) та соціальний зразок цивілізаційного розвитку спільноти, що діє за принципом абсолютного Розуму (третє коло значень). Вперше важливість повернення модерну як «незавершеного» типу

дискурсу постала у знаменитій дискусії Ю. Габермаса з філософами-постмодерністами. До культурних універсалій традиційного модерну належать суб'єктивність, раціональність, лінійна модель динаміки культури, універсальність і тотальність. Нині відшукуються нові шляхи відродження модерну, що поєднували б інтенції до тотальності з релятивними тенденціями постмодерну, а саме: неоуніверсалізм та номадизм. Останній основним принципом існування сучасної людини оголошує мандри як подорож-гру, побудовану на кроскультурних засадах.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Макс Вебер ; [пер. с нем. Н. С. Мансурова] [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Veb_PrEt/index.php. – Название с экрана.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина] // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / сост., пер. с нем., вступ. ст., примеч., тематич. указ. и указ. имен В. В. Бибихина. – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.
3. Деррида Ж. Письмо и отличие / Жак Деррида ; [пер. с франц. В. Лапицкого]. – СПб. : Академический проспект, 2000. – 428 с.
4. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Юрген Хабермас ; [пер. с нем. М. М. Беляева, К. В. Костина, Е. Л. Петренко, И. В. Розанова, Г. М. Северской]. – М. : Издательство «Весь Мир», 2003. – 416 с.
5. Брайдогги Р. Путем номадизма / Роза Брайдогги // Введение в гендерные исследования. – Часть II : Хрестоматия. ЦХГИ. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 136–163.
6. Малахов В. Апологія туризму. Екзистенційно-етичний нарис туризму як різновиду подорожування / Віктор Малахов // Малахов В. Право бути собою. – К. : Дух і Літера, 2008. – С. 293–309.
7. Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / Михаил Эпштейн. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 864 с.
8. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр ; [пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковской]. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
9. Вебер М. Наука как призвание и профессия / Макс Вебер // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М., 1991. – С. 130–153.
10. Фуко М. Порядок дискурса / Мишель Фуко ; [пер. с франц. С. Табачниковой] // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.
11. Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права / Эрих Юрьевич Соловьев. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – 416 с.
12. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс [Электронный ресурс] / Хосе Ортега-и-Гассет ; [пер. с исп. А. М. Гелескула]. – Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega15.txt>. – Название с экрана.
13. Подорога В. Память и забвение [Электронный ресурс] / Валерий Подорога // Новолитературное обозрение. – № 116. – 2012. – № 4. – Режим доступа : <http://www.nlobooks.ru/node/2527>. – Название с экрана.
14. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность: (Философские размышления о жизненных проблемах) / Владимир Соломонович Библер. – М. : Знание, 1990. – 64 с.

УДК: 141.319.8:177.82

Володимир Калуга**ВЛАСТИВОСТІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІВ САМОТНОСТІ, ПЕЧАЛІ ТА НУДЬГИ,
ЇХ МІСЦЕ І РОЛЬ У ЖИТТІ ЛЮДИНИ**

Стаття присвячена дослідженню функціонального навантаження низки екзистенціалів, які людина ідентифікує як антипод стану внутрішнього задоволення чи спокою або умиротворення.

Ключові слова: самотність, екзистенція, печаль, нудьга, турбота.

Volodymyr Kaluga**ASSOCIATE PROFESSOR OF DEPARTMENT OF HISTORY AND POLITICAL SCIENCE,
NATIONAL UNIVERSITY OF LIFE AND ENVIRONMENTAL SCIENCES OF UKRAINE.
EXISTENTIALS OF SOLITUDE, SADNESS AND BOREDOM.
THEIR PART AND ROLE IN LIFE**

Being unable to define one's nature, man is destined to enjoy the impression about oneself. The latter has been created on the basis of the theories or their symbioses which describe reality. In other words, they are in the core of the world and Universe. At the same time there has been a certain lack of attention to the fact that despite an obvious difference all theories study man totally, as if all men on the planet had a common source despite cultural, racial and genetic peculiarities. There is a probability that representatives of the same ethnic groups or those grouped according to the principle of similarity/identity of psycho-physiological features have a different origin. Hence, they originate from different sources unaware of those.

That is why an opinion that every man is identical to the other only because both are people can be false. If it is accepted as true then it hides a potential danger of degeneration of a part of/all mankind due to impersonalization and generic/group 'erosion' leading toward regeneration of individual/ethnically-oriented/determined man into an average representative of mankind.

Nevertheless, we can identify something that obviously unites people in their routine. Despite differences everyone wishes to get and keep pleasure which can be identified as a state of tranquility and peace. The rest, in their essence, are means and modes of acquiring of the abovementioned state. Certain attention should be paid to the fact that the very state of inner pleasure is commonly being viewed as a side effect and not as an aim and goal respectively. In other words, if one chose a state of inner pleasure as an aim one automatically would resort to the respective means: alcohol, drugs, debauchery, etc.

A state of the inner pleasure has been opposed by several destructive factors without being reduced to a common denominator. Hence, among deconstructive elements it is generally accepted to differentiate fear, solitude, sadness, anxiety, grief, boredom, etc. Their nature has been remained undiscovered despite the fact that those have been the subject of many studies throughout millennia. An average rational man is unable to fix functional valence of these experiences and motivators of activity. Hence, one is focused on a description of one's privacies and inference of rational constructions which form a certain impression about destructive factors of pleasure.

In their own right, esoteric scholars like Castaneda, meditating upon Entity, believe that sadness is an essential part and element of the Universe; its presence is mandatory to stimulate life, development and wisdom. Whereas, boredom and solitude are original mechanisms which oppose human intentions and are the basis of the realization of those. They allow keeping man within the crowd till one reaches a level of inner perfection to be ready to meet reality as it is.

Key-words: existence, solitude, sadness, boredom, anxiety.

Владиуір Калуга**СВОЙСТВА ЭКЗИСТЕНЦИАЛОВ ОДИНОЧЕСТВА, ПЕЧАЛИ И УНЫНИЯ,
ИХ ЗНАЧЕНИЕ И РОЛЬ В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА**

Предметом исследования статьи являются роль и значения в жизни человека таких экзистенциалов как забота, одиночество, печаль, скука и им подобных.

Ключевые слова: одиночество, экзистенция, печаль, скука, забота.

Якщо поставити за мету звести всі людські прагнення та бажання до спільного знаменника, то таким швидше виявиться стан внутрішнього задоволення. Його іще можна ідентифікувати як стан внутрішнього спокою, умиротворення абоощо. Все решта – за своєю суттю лише шляхи або способи на-

буття згаданого стану. Водночас низку руйнівників екзистенціального стану «блаженства» навряд чи можливо звести до чогось одного. Принаймні широка філософська думка не пропонує відповідних ідей. Відтак у контексті різноманітних міркувань прийнято чітко розрізняти страх, відчуття самотності, смутку, тривоги, печалі, нудьги тощо. Їх природа так і залишається нерозкритою, попри те, що вони є предметом численних спекуляцій та досліджень впродовж тисячоліть. Варто лише згадати хоча б імена стовпів філософування. Зокрема, Діогена, Платона, Аристотеля, Марка Аврелія, Августина Блаженного, Б. Паскаля, Г. В. Лейбніца, С. К'єркегора, Р. Генона, П. Тілліха, Х. Ортега-і-Гассета, М. Гайдегера, Е. Фромма, Т. Адорно, М. Горького, М. Бубера, Е. Левінаса. Своєї актуальності згадана тематика не втратила також на теренах сучасної України та ближнього зарубіжжя. Дослідженню природи, суті та місця і ролі в житті людини, умовно кажучи, «негативно заряджених» екзистенціалів значну увагу приділяють. окрім інших, Н. В. Хамітов, І. В. Ігнатенко, А. С. Гагарін.

Крім того, змістовна насиченість порушеної в статті проблематики в поєднанні з її інтерпретаційною невичерпністю, саму проблематику робить перманентно актуальною. Тобто щоразу, коли дослідник звертається до питання природи та функціонального призначення екзистенціалів страху, печалі, самотності або що, він завжди відкриває для себе їх заново, якщо тільки до цього не ставиться чисто формально. Такі відкриття, звісно, є своєрідною комбінацією, з одного боку, суто суб'єктивних переживань, що не підлягають вербалізації, з іншого – міркувань. Останні набувають своєї інтерсуб'єктивної значущості у випадку, коли опосередковано нашою хують іншого на думку або й безпосередньо пропонують шляхи та механізми опанування себе індивідом, зменшення або нейтралізацію тиску «негативних» екзистенціалів на буття людини; в тому числі, переводячи окремі екзистенціали зі сфери непроясного, а отже, – небезпечного, в площину публічно осмислюваного і, таким чином, щонайменше стерпного.

Актуальність порушеної в цій статті проблематики набуває додаткового контексту ще й з огляду на те, що сучасній людині попри великі надії, які покладалися і продовжують покладатися нею на колосальні досягнення у сфері науки та техніки, так і не вдалося хоч якось зарядити власним страхам, переживанням самотності або що. Принаймні применшити їх інтенсивність. Тож, як свідчить досвід, не зважаючи на нарощування технічних можливостей та потуг або й всупереч їм, людина все одно залишається щонайменше такою ж невдоволеною та розгубленою перед буттям, як і була століття тому. Песимізму цій ситуації додає ще й той факт, що Homo Sapiens все глибше грузне в болоті залежності від різноманітних науково-технічних «викрутасів» і здобутків чи досягнень, тим самим нехтуючи власними можливостями та потугами, доводячи окремі з них до стану рудимента або дідівських пережитків. Наприклад, озброївшись «залізним конем», людина все менше відводить часу ходьбі. Коли ж до засобів пересування додати ще й цілий арсенал предметів та засобів для розваги, той самий Інтернет, електронні ігри, кіно або що, то стане цілком зрозуміло, чому людина досить «активно» відмовляється від прогулянок, особливо піших, особливо на природі, особливо наодинці. І таким чином безповоротно втрачає дещо конче важливе у своєму існування, так і не розуміючи, що ж насправді відбувається та від чого вона відмовляється. А відмовляється вона, якщо вірити досвіду езотериків, зокрема В. Чумаченку та С. Грєневичу, не лише і не стільки від доброї частини здорового способу життя, скільки від унікального механізму відновлення глибинної умовно родової пам'яті. Бо саме під час пішої прогулянки на природі людина отримує своєрідний шанс зануритися в себе і таким чином споглядати дещо, що є безпосереднім знанням, яке не може бути піддане ані вербалізації, ані аналітиці. Вона відмовляється від набуття часточок істини, які може подарувати їй буття, не вимагаючи натомість якихось особливих затрат та напруги всіх своїх сил. І, очевидно, саме тому піше паломництво, яке іноді тривало місяцями, саме по собі несло колосальний заряд духовного зцілення кожному, хто наважився на довгий шлях з вузликком за плечима. Йдеться не тільки про християнську традицію, притаманну зокрема українцям, а й про мусульманську, буддистську або що.

Про щось подібне стосовно втрати, до речі, можна говорити й тоді, коли йдеться про засоби комунікації. Маючи під рукою телефон, особливо мобільний, а отже, і можливість тримати знайомих, так би мовити, на короткій дистанції, людині вже більше виявляється не потрібним щонайменше інтуїтивне «ведення» іншого. Принаймні те, що поєднане зі своєрідним переживанням на відстані ситуації близької людини чи взагалі інших, адже у випадку з мобільним практично завжди є можливість з'ясувати стан справ у ході безпосереднього спілкування. Врешті-решт подібних прикладів підміни спроможностей людини можливостями техніки і технологій наразі вже існують десятки. Крім того, жодні з нині відомих або й проектно-допустимих науково-технічних досягнень не здатні хоч трішечки зарядити найглибиннішим і тим самим найприроднішим людським станам та переживанням. Або й навпаки, технологізація людського існування, робить останнє все більше нестерпним, оскільки не те що не вгамовує, а навпаки, сприяє помітній актуалізації складних емоційно тяжких переживань. Йдеться насамперед про переживання нудьги та самотності, оскільки, як може виявитися, «найжорстокіше в цьому світі – почуття самотності, коли людині нічого шукати, ні на що сподіватися» [5, с. 488], а відтак, і нічому особливо радіти чи чимось захоплюватися. Вона стає здобиччю нудьги, яка, як свідчить життєвий досвід, виявляється досить небезпечною річчю для слабого емоційно й енергетично індивіда, неспроможного

ефективно протистояти або й протидіяти «деформаторам» стану зібраності чи цілісності людини разом із численними спокусами. Зокрема, занурюючись у стан нудьги, особливо будучи доведеною до відчаю, до того ж на фоні глибокого суму чи печалі, почуваючись самотньою, буденна людина, не усвідомлюючи того, постійно ризикує переступити межу будь-якого самоконтролю та самообмеження, зведених на нетривкому ґрунті нав'язаних страхів і терпіння, і опинитися безпосередньо перед обличчям власних найпотаємніших та водночас чи не найпотужніших пристрастей і бажань, які до цього часу їй вдавалося якимось чином притуплювати, стримувати або й уникати їх тиску. Тобто самотня, «з'їдена» нудьгою людина стає сама для себе та інших джерелом небезпеки, оскільки в стані розпачу і безнадії ладна вчиняти найпотворніші вчинки та йти на повідку найнищівніших витівок чи забаганок.

Щоб продемонструвати глибинну суть і водночас реальну небезпеку, яку приховує в собі нудьга, суфії склали і переповідають повчальну притчу про інструменти диявола. Відповідно до неї володар пекла вирішив розпродати всі інструменти власного ремесла. Він розмістив їх на вітрині, вказавши кожному ціну. На найвиднішому місці опинився на перший погляд нічим непримітний досить пошарпаний клинок «Нудьги», ціна якого перевищувала ціну всіх інших інструментів разом взятих. На цікавість перехожого стосовно такого дивного трюку з цінністю клинка, диявол відповів, що це єдиний інструмент в його арсеналі, на який він міг безвідмовно розраховувати, коли всі інші виявлялися неефективними. Адже, якщо вдається вбити цей клинок у свідомість людини, то він відкриває простір дії для всіх інших інструментів. А тому, очевидно, немає нічого смертельно небезпечнішого для буденної людини, аніж нудьга, бо вона виявляється ключем до чогось, що приховує в собі більшу небезпеку для людської ідентичності чи душі, аніж банальна фізична смерть.

До речі, більшість релігійних і культових теорій з тих чи інших мотивів, однак фактично одногласно також визнають нудьгу і суміжні з нею екзистенціали чи не найнебезпечнішими речами в житті соціальної істоти, «приписуючи» останній відповідні «ліки» від екзистенційних «хвороб». Наприклад, комуністична ідеологія, не перебираючи, піддавала нищівній критиці всіх «нахлібників» і нероб, які нібито паразитують на чужій праці, а насправді мали перспективу опинитися на межі досяжності, умовно кажучи, громадського контролю, точніше сліпої залежності від домінуючої ідеї, обравши шлях творчої реалізації, пошуку істини, соціального нігілізму чи просто розпустити, в будь-якому випадку так чи інакше ставлячи під сумнів непорушність суспільних норм і традицій та їх онтичну цінність. Своєю чергою, християнська догматика взагалі зараховує нудьгу до семи смертних гріхів. І, мабуть-таки, справедливо, бо в арсеналі буденної людини важко знайти хоч щось із того (якщо взагалі можна знайти), що могло б виявитися ефективним «антидотом» проти нудьги, хіба що турбота, та й то, саме нудьга «роз'їдає» «тіло» турботи, а не навпаки. Тобто одного разу під дією якихось обставин вирвавшись з «обіймів» турботи, буденна людина неодмінно опиняється в «пазурах» нудьги, якщо тільки вона не обрала шлях до самої себе і відповідно знайшла вчителя. Щоправда така людина водночас автоматично пориває з буденністю. Звісно, якщо якийсь індивід час від часу дає, так би мовити, короткострокову слабину, то за ним зберігається властивість знову і знову повертатися в круговерть турботливого існування та надалі знаходити собі дрібні життєві радощі й перманентні цілі. Коли ж ні, то такий індивід ризикує пуститися на всі заставки, і алкоголізм у цьому випадку виявляється не найжахливішим способом впоратися з нудьгою та самотністю. Як і божевілля, до речі, яке саме по собі, як правило, є захисним механізмом, що вберігає основу ідентичності від цілковитого розпаду.

Таким чином, нудьга виявляється чимось, що йде в парі з турботою, так би мовити, підстраховуючи першу. І вже ці двоє разом виконують певну функцію в бутті буденної людини. Очевидно, вони відмежовують її і водночас оберігають від безпосереднього дотику з чимось, що приховує в собі для неї підготовленої до того заклопотаної істоти небезпеку більшу, аніж просто фізична смерть. Щось, що можна ідентифікувати як втрату будь-якого шансу на збереження власної ідентичності або, традиційними поняттями, душі чи життя вічного після того, як буде завершений земний шлях. Цим дещо, спираючись на досвід чистих практиків, тобто магів, алхіміків, крірів чи як би їх називали, зокрема К. Кастанеду, А. Кроулі, окрім іншого, є печаль, а чи сум у своєму первісному стані, тобто таких, що не опосередковані прив'язкою до чогось або ж ціннісно знебарвлені. Бо ті печаль і сум, світлі вони чи темні, які знає буденна людина, як правило, це печаль з приводу чогось, сум за чимось чи кимось. І коли на зміну втраченому з'являється щось гідне уваги засмученого індивіда, останній, так би мовити, розвіюється та повертається в круговерть суєти з її дрібними радощами й розчаруваннями. А щодо чистої печалі, то тиск цієї сутнісної складової Всесвіту, принаймні з огляду на досвід чистих практиків, не маючи жодних захисних «обладунків», якими наділена буденна людина відповідно до її ситуації, здатні витримати лише окремі серед мільярдів, знову ж таки дійсні практики.

Відтак, цілком імовірно, сум чи печаль є тим аспектом прояву Буття чи Всесвіту, які інтелектуально центрована істота схильна зараховувати до проявів зла або й взагалі вважати їх джерелом будь-якого зла. Адже саме печаль чагує на кожного, хто спотикається на шляху вдосконалення, а точніше – накопичення енергії і внутрішнього зцілення. Зрештою збагнути суть печалі, залишаючись буденною людиною, практично не можливо, оскільки соціальна істота все опосередковує через внутрішній діалог

та поняття, щонайменше надаючи будь-чому з позиції Буття надлишкових ціннісних ознак. Крім того, «маги давнини, які дали нам повну формулу магії, вірили, що у Всесвіті існує печаль, схожа до сили, світла, наміру, і що ця вічна сила впливає на магів з особливою гостротою, оскільки у них уже немає захисних щитів. Вони не можуть приховатися за спинами своїх друзів або зануритися з головою в заняття. Вони не можуть ховатися за любов'ю чи ненавистю, за щастям або нещастям. Вони не можуть сховатися ні за чим» [4, с. 294]. Вони постають усамітненими перед самотнім Всесвітом і вже ніщо не може тому зарадити. Ніщо не може захистити. Ніщо відвести з-під колосальної потуги удару, який наносить відчуття неспростовної самотності. І кожен, хто виявиться безсилим витримати цей удар, розпорошується в Вічності, будучи за крок до абсолютної свободи.

Згадане переконання в глибинній вкоріненості печалі в структурі Всесвіту, на думку Кастанеди, ґрунтується на такій собі ідеї цілісності й повноті Буття, оскільки «не було б повноти без печалі й суму, адже без них немає здорового глузду й доброти, а мудрість без доброти і знання без здорового глузду нічого не варті» [3, с. 254]. Та й чого б вони мали вартувати хоч щось, коли будучи позбавленими, якби сказав Платон, форми, залишалися б чистим змістом, тобто невітленою в буття потенцією. Адже людина знання є такою лише тоді, коли вона власний досвід і енергію використовує у згоді зі Всесвітом, оминаючи будь-яку спокусу похизуватися чи щось «зробити для себе», тобто задовольнити рудименти своїх забаганок, якщо такі ще залишилися, чи забаганок інших. Інакше кажучи, людина знання вже більше недоступна тенетам егоїзму, хто б чи що б їх на неї наставляло. Вона синхронна з потоком подій, і ця синхронність можлива завдяки здоровому глузду – властивості наділеної свідомістю істоти співпереживати існування Всесвіту з рештою наявного. Мудрість же, коли вона невідкріплена добром – схильністю свідомої істоти до виваженої самопожертви або, як каже китайська мудрість: згоди волі і сумління, опиняється перед глухим кутом невизначеності й розпадається на фрагменти. Адже будь-яка мудрість є справді мудрістю лише тоді, коли свідомій істоті достеменно відомо де, коли і як саме вона має докласти своїх зусиль, щоб відновити рівновагу чи спотворений перебіг подій, і вона не вагаючись береться до справи, нічого не цураючись, ні на що не очікуючи, ні на що не розраховуючи, так, якби це було справою всього її життя. Відтак мудрість сповна проявляється тоді, коли людина цілком стає господарем вибору: робити добро або робити те, що має бути зробленим (Аль-Газалі).

Тож, очевидно, щоб свідома істота в ході власного становлення або накопичення енергії, що є рівнозначним накопиченню знання чи досвіду, не схилила так просто зі свого шляху, існує печаль або сум, які можуть набувати найжахливіших образів та іпостасей, починаючи з самотності і аж до різноманітних проявів того, що буденна людина схильна вважати злом. Зрештою, «печаль людської істоти така ж потужна, як і переляк» [2, с. 305], а тому має властивість тримати людину в певному тонусі, при цьому виступаючи своєрідним джерелом інерції, що спонукає індивіда накопичувати енергетичний потенціал, аби подолати, перш за все, внутрішній спротив, тим самим не дозволяючи йому так просто бездумно розпорошувати енергію, що її дарує сам Всесвіт чи рід, і яку в контексті іудо-християнської парадигми найчастіше прийнято ідентифікувати як сексуальну енергію. Хоча під тиском сучасної «культурної» атмосфери буденна людина фактично вимушена розтратити власну енергію абсолютно неефективно навіть не стільки з позицій буття, стільки з огляду на зміст приватного існування, втрачаючи шанс зберегти власну цілісність або принаймні стати на шлях самовдосконалення. Останньому, окрім того, ще й заважає страх перед самотністю, який у розрізі соціального існування вивершується на страхові бути незрозумілим, позбавленим уваги інших або й відверто проігнорованим, відсутності можливості поділитися враженнями і переживаннями з іншими. Тому часто виявляється, що піку переживання самотності буденна людина досягає не наодинці, а якраз навпаки за присутності інших: «Для усамітнення потрібно лишень жити одному, тоді як самотність найгостріше проявляється в товаристві інших» [3, с. 78]. Останнє наштовхує на думку про те, що буденна людина явно залежна від інших, неодмінно потребує їхньої присутності і водночас ніколи не знаходить цілковитого задоволення чи спокою в присутності інших. Проте насправді може бути якраз навпаки, коли саме безпосередня присутність інших виказує нездоланну відмежованість поміж собою індивідів, принципову неможливість «пройнятися» іншим, сповна «насититися» іншим або й «жити та дихати» ним. А коли людина все ж мріє про щось подібне або й намагається досягти чогось подібного, бездумно вірячи різноманітним байкам під тиском романтизму, вона наражає себе на небезпеку глибокого розчарування, апатії, депресії та критичного переживання самотності. Тому твердження Кастанеди стосовно самотності певним чином розкриває специфіку людської ситуації: «Самотність для мене поняття психологічне, душевне, усамітнення ж – фізичне. Перше притуляє, друге заспокоює» [4, с. 348]. Зокрема, може виявитися, що людина не онтологічно чи об'єктивно потребує присутності інших, як те стверджує звичне сприйняття світу, а швидше психологічно, за звичкою, або, як зазначила б Ханна Арендт, підкоряючись обставинам власного становища, зокрема будучи множинною істотою. Хоча погодитися з контрверсією звичної парадигми і важко, оскільки щоб задовольнити так звані первинні, а отже, за логікою речей неспростовні потреби, ту ж саму сексуальну жагу чи потяг до розмноження, наприклад, людина нібито неодмінно потребує присутності інших. Принаймні «буденне мислення схильне бачити в усамітненні лише форму статевого

збочення, і це впливає з глибинної спраги назвати збоченням саму волю до усамітнення» [8, с. 13]. Нібито потребує вона присутності інших і задля того, щоб реалізувати власні почуття, наприклад, любов, відданість, повагу, а зарозом злість, ненависть тощо. Проте люди, які наводять як основний аргумент Любов, коли стверджують, що людина не самотня у своєму житті, «... докорінно помиляються. Якщо любов народжується і вмирає в самій людині, то вона стає похідною від самотності. І тим ще більше роз'єднує людей за повного зовнішнього єднання, навіть дотикання» [6, с. 27]. А ще потреба в інших, якщо вірити класикам філософії західного штибу, зокрема Канту, спирається на необхідність раціональної істоти ділитися міркуваннями з собі подібними, бо ж розум завжди вимагає утвердження власної компетенції в колі раціональних істот.

Крім того, за певної критичної ситуації, об'єктивована або ж раціоналізована, а з іншого боку, романтизована суть потреби в присутності інших може оголитися, і на поверхню піднятися нічим неприкрита правда «психологізму» самотності. Йдеться про ситуації, ймовірні або й реальні, потрапивши в які, людина просто вимушена зафіксувати факт власної неспростовної самотності без жодної допустимої перспективи якимось чином зарадити власному становищу. Наприклад, хтось опинився у відкритому океані, загублений в часі та просторі, або на безлюдному острові, чи в контексті фантастичних оповідок виявився вцілілою жертвою тотальної гуманітарної чи природної катастрофи. До речі, над особливостями відповідних переживань, які можуть охопити людину в момент настання часу «Ч», полюбують розмірковувати в першу чергу письменники, часто фантасти. Зокрема, досить блискуче суть чуттєвої природи самотності розкрита Д. Уіндемом в його широковідомій повісті «День трифідів». Ставши свідком гуманітарної катастрофи, головний герой вдається до розмірковувань над екзистенційним змістом самотності: «Раніше самотність для мене була просто чимось небажаним, неможливість перекинутися словом, чимось, само-собою, тимчасовим. Я зрозумів, що це дещо більш жахливе. Воно могло пригнічувати, могло викривлювати звичні масштаби і чинити небезпечні жарти з розумом. Воно зловісно ховалося повсюди, напружуючи нерви і видзвонюючи в них тривогу, не дозволяючи ні на хвилину забути, що ніхто тобі не допоможе і нікому ти не потрібен» [7, с. 344]. А отже, самотність виявляє явно слабке місце буденної людини – її екзистенційну залежність від інших та ситуативну потребу в них. Адже жоден індивід, будучи соціальною істотою, неспроможний помислити чи уявити себе самотатнім, не зумовленим жодними зв'язками, умовами та обставинами; поза всякими статусами, ролями й обов'язками; без жодних очікувань, сподівань і надій, а головне – у стані внутрішньої тиші, оскільки немає жодних підстав і потреби в невпинному потоковій внутрішнього діалогу. Відтак «позбавити стагну тварину компанії її подібних означає скалічити її, звалтувати її природу. Коли стада більше немає, буття стадної тварини завершується. Вона більше не частина цілого; потвора без місця в житті» [7, с. 344]. Тому людина, що почувається самотньою, – це апріорі стадна, що, по-перше, потребує своєрідного тепла і затишку натовпу або маси: такого собі знеособлюючого начала, яке розчиняє в собі не лише індивідуальність, а й приватні клопоти чи переживання індивіда, та знімає з нього будь-яку відповідальність за його ж існування і вчинки, а отже, і тягар ситуативного вибору. По-друге, уникає зустрічі з невідомим як істинним станом Буття Всесвіту та проймання всеосяжною печаллю, спонукувана відчуттям самотності до творення різноманітних захисних «щитів», зведених на фундаменті турботи і суєти.

Відтак, осмислюючи місце і роль низки екзистенціалів, які у світлі лінійного мислення набирають негативного забарвлення та виявляються такими собі руйнівниками стану внутрішнього задоволення, потрібно зважити на декілька важливих моментів. По-перше, все, що представлено в Бутті або так чи інакше відкривається людині, завжди має зміст. До того ж цей зміст буденній людині встановити не дано принципово, що спонукає її постійно вибудовувати різноманітні припущення і теорії. По-друге, все, з чим стикається людина або природу і функції чого вона намагається осмислити чи «відкрити», завжди на рівні інтерсуб'єктивного простору має безліч інтерпретаційних варіантів, жоден з яких принципово не відповідає істині чи дійсності. Підставою для відмінності інтерпретацій є рівень духовної досконалості або енергетичної потужності (зрілості) людини. По-третє, всі екзистенціали певним чином сполучені між собою, перетікають один в інший і ніколи не зводяться до понять. По-четверте, схильність буденної людини до розрізнення добра і зла та автоматичного визнання себе мірою всіх речей призводить до того, що людина неспростовно спотворює суть буття, власного існування та дійсності в цілому. П'яте, кожен екзистенціал, користуючись формулою Ніцше, якщо не «вбиває» кожну конкретну людину, то робить її сильніше, тобто спонукає до накопичення енергетичного потенціалу й духовного зростання.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Арендт Ханна. Джерела тоталітаризму [Текст] : спільний видавничий проект телеканалу «1+1» та видавництва «Дух і літера» / Х. Арендт ; пер. з англ. В. Верлока, Д. Горчаков. – 2-ге вид. – К. : Дух і літера, 2005. – 584 с.
2. Кастанеда, Карлос. [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – К. : София, 1995. – Т. 5–6. – Т. 5 : Второе кольцо силы ; Т. 6 : Дар Орла. – 434 с.

3. Кастанеда Карлос. [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – К. : София, 1995. – Т. 7–8. – Т. 7 : Огонь изнутри ; Т. 8 : Сила безмолвия. – 479 с.
4. Кастанеда Карлос. [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – К. : София, 1995. – Т. 9–10. – Т. 9 : Искусство сновидения ; Т. 10 : Активная сторона бесконечности. – 435 с.
5. Мураками Харуки. Хроники Заводной Птицы [Текст] : роман / Х. Мураками ; пер. И. Логачев, С. Логачев. – М. : Эксмо, 2003. – 467.
6. Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. – 1999. – № 10.
7. Уиндем Д. День триффидов // Миры братьев Стругацких. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2000. – 608 с.
8. Хамитов, Назип Виленович. Философия одиночества: Одиночество женское и мужское [Текст] : опыт вживания в проблему / Н. В. Хамитов. – К. : Наук. думка, 1995. – 172 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри історії та політології Природничо-гуманітарного ННІ НУБіП України, протокол № 5 від 17 грудня 2013 р.

УДК 130.32:687.01-022.215

Олена Скалацька**ДУАЛІЗМ МОДИ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОБУДОВ Г. ЗІММЕЛЯ**

Стаття присвячена розгляду дуалізму моди в поглядах Г. Зіммеля. Аналізуються основні умови виникнення моди, її властивості. Обґрунтовується розуміння моди як діяльності, для якої притаманні певні особливості, що мають соціальне походження і вплив. Автор піддає філософському аналізу такі твердження Г. Зіммеля, що дозволяють розкрити дуалізм моди: наслідування, потяг до наслідування, особливості прояву моди при диференціації суспільства.

Ключові слова: діяльність, дуалізм, ідентифікація, мода, наслідування, потреби, соціальна диференціація.

Olena Skalatska**DUALISM OF FASHION IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHICAL CONSTRUCTS OF GEORG SIMMEL**

This article deals with the review of dualism of fashion in the views of Georg Simmel. The features of modern scientific trends of consideration of the heritage of Georg Simmel: sociological, philosophical and psychological are determined. The main conditions for the appearance of fashion, its properties are analyzed. The understanding of fashion as an activity for which certain features exist, which have social origins and influence is grounded. G. Simmel believes that the main feature of fashion it is the presence of dualism, the ability to combine the individualism and the desire to belong to the general trends.

The author subjects to the philosophical analysis such statements of Georg Simmel, which allow to reveal the dualism of fashion as the imitation, the desire to imitate, the features of demonstration of fashion in a class society. The disclosure of dualism of various shapes and elements of life (subjective and objective, visible and invisible) is traced. Dualism of fashion is associated with physiology, human emotional sphere. The examples of demonstrations of dualism of fashion in social life, the lack of which can lead to its demise are described. Particular attention is paid to revealing of the process of imitation which is associated with human needs. The issue of revealing of the features of fashion as the aspirations of the lower classes to imitate upper classes is raised, in the result of which the same processes of individualism, identification, differentiation of society are disclosed. The imitation of the lower classes to the higher ones leads to the growth and changing of fashion trends.

The methodology of the research of the phenomenon of fashion is specified. The possibilities of applying the theory of Georg Simmel for the analysis of actual to the modern scientific discourse of the concept fashion, the revealing of its key features in the philosophical dimension are demonstrated.

Key words: activity, dualism, identification, fashion, imitation, needs, social differentiation.

Елена Скалацкая**ДУАЛИЗМ МОДЫ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКИХ ПОСТРОЕНИЙ Г. ЗИММЕЛЯ**

Данная статья посвящена рассмотрению дуализма моды в воззрениях Г. Зиммеля. Анализируются основные условия возникновения моды, ее свойства. Обосновывается понимание моды как деятельности, для которой присущи определенные особенности, имеющие социальное происхождение и влияние. Автор подвергает философскому анализу такие утверждения Г. Зиммеля, позволяющие раскрыть дуализм моды, как: подражание, влечение к подражанию, особенности проявления моды при дифференциации общества.

Ключевые слова: деятельность, дуализм, идентификация, мода, подражание, потребности, социальная дифференциация.

Феномен моди являє собою неоднозначне й багатогранне явище, яке незважаючи на наявний теоретичний і практичний матеріал, досить не має єдиного наукового визначення. Мода, як важлива складова діяльності людини, упродовж історії досліджувалася в різних галузях знання: філософії, історії, культурології, естетиці та інших науках. Серед властивостей моди виокремлюють: темпоральність, релативізм, циклічність, ірраціональність, універсальність. Сучасні тенденції, що відбуваються у моді, потребують не лише емпіричних досліджень, але й звернення до вже наявних концепцій моди, їх переосмислення відповідно до стану суспільства. Однією з теоретичних концепцій феномену моди, що набула поширення, є погляди німецького філософа та соціолога Георга Зіммеля. Норвезький філософ

Ларс Свендсен називає Г. Зіммеля одним із двох філософів, які розглядали феномен моди (другий – Ж. Липовецький) [3, с. 20].

Мета статті полягає у розкритті дуалізму моди у поглядах Г. Зіммеля.

Філософська думка протягом своєї історії неодноразово зверталася до різноманітних аспектів моди. Необхідно відзначити роботи Р. Барта, Ж. Бодрієра, Г. Зіммеля, І. Канта, А. Кребера та інших. У сучасному українському суспільствознавстві проблематика феномена моди отримала своє поширення в культурологічних та філософських: Г. М. Куц, Ю. Г. Легенький, Л. П. Ткаченко та інші.

Сучасні дослідження феномену моди спираються на наукову спадщину Г. Зіммеля, концепція якого набуває тлумачення в рамках соціології, філософії, психології, та інших науках. На думку О. М. Шандренко, Г. Зіммель підходить до розгляду моди, переважно не з боку соціологічної теорії, а з боку індивідуальної психології. Так, мода виступає як «механізм, що розв'язує конфлікт між соціальним конформізмом та індивідуальною свободою» [6, с. 59]. На думку автора, Г. Зіммель акцентує увагу на факті соціального вираження моди крізь індивідуальне вдосконалення, особливістю якого є «приспосовування двох протилежних тенденцій до стану даної індивідуальності та суспільної культури» [6, с. 59].

Первинність соціологічного походу по відношенню до психологічного в концепції моди Г. Зіммеля віддає інший сучасний дослідник О. Ю. Гурова. На думку автора, Г. Зіммель розкриває феномен моди виключно як класового явище, яке є однією з форм соціалізації особистості. Поняття «форма» постає головним у розумінні моди у Г. Зіммеля, розкриття якого здійснюється крізь соціальну форму, що «утворена мережею індивідуальних взаємодій» [1, с. 74]. Особливість цієї форми полягає в тому, що вона здатна «одночасно з'єднувати різні типи поведінки, вказуючи на їх спільність» [1, с. 74]. Вона «дає можливість реалізуватися суб'єктивним уподобанням індивідуального смаку» [1, с. 74], саме тому мода як форма здатна об'єднувати особистості.

У концепції Г. Зіммеля, О. Ю. Гурова відзначає суперечливе питання стосовно існування моди у суспільстві. На думку автора, наявність різних модних тенденцій можна простежити не лише серед нерівних груп, але й серед вікових, субкультурних. Тому він доходить висновку, що концепція моди Г. Зіммеля «обмежується рамками класових товариств, що мають ієрархію», і тим самим не відповідає на питання стосовно того, що відбувається з модою тоді, коли на розшарування суспільства не впливає матеріальний добробут. Л. Свендсен пояснює тенденцію наслідування моди нижчими верствами вищих класів. Робочий клас, виконуючи певні функції в суспільстві, взаємодіє з представниками середнього і вищого класу (наприклад, комунікація між робочим фабрикою і ремісником). На думку Л. Свендсена, Г. Зіммель у цьому твердженні допускає важливу помилку, пов'язану з особистісним життям: він зустрічається з «незначною частиною представників робітничого класу... зробив висновок про весь робочий клас» [4, с. 69]. Л. Свендсен робить поправку, що погляди Г. Зіммеля «не є повністю помилковими, однак картина була набагато складнішою, ніж він думав» [4, с. 69]. На моду впливали не лише особистісні потреби і потяг до наслідування, а й соціальні чинники.

Аналіз феномену моди в роботах різних дослідників дозволив О. В. Чурсіной зарахувати концепцію Г. Зіммеля до тих, які двояко ставляться до моди. У його поглядах мода – «нескінченний процес спроб нижчих верств отримати або хоча б окреслити більш високий статус» [5, с. 28]. Так само автор доходить висновку, що «наслідування, будучи одним із основних регуляторів людської поведінки, сприяє розмежуванню і прискореному темпу розвитку та впливу моди серед верств і класів» [5, с. 29].

Г. Зіммель наділяє моду такими важливими характеристиками, в яких можна простежити її дуалізм. По-перше, вона є постійним явищем в історії. По-друге, наслідування моди є проявом «загального», оскільки виникає в результаті повторення діяльності окремого індивіда. По-третє, мода «задовольняє потребу в розходженні, тенденцію до диференціації, до зміни, до виділення з загальної маси» [2, с. 268]. По-четверте, класовий характер моди, постійна зміна форм і змістів модних тенденцій призводить до проникнення в неї індивідуального початку, незважаючи на те, що згодом вона набуває масового характеру. По-п'яте, мода поєднує в собі дві тенденції: до соціального вирівнювання та індивідуальних відмінностей. На думку Г. Зіммеля, в історії моди так само простежується постійний дуалізм, який виражається в одночасному існуванні «індивідуальної і суспільної культури» [2, с. 268].

Свої роздуми про моду Г. Зіммель розпочинає з постановки питання про діяльність. Поняття «діяльність» у філософії визначається як «акт зіткнення цілепокладання вільної волі суб'єкта, з одного боку, і об'єктивних закономірностей буття – з іншого» [3, с. 311]. Мода як діяльність об'єднує суб'єктивні бажання особистості, її смак (вибір певного стилю і одягу, їх поєднання) і об'єктивні причини (модні тенденції, економічний чинник). Важливою особливістю будь-якої діяльності, на думку Г. Зіммеля, є дуалізм «елементів, що наштовхуються один на одного» [2, с. 266]. Це не лише дуалізм суб'єктивного та об'єктивного, але й видимого і невидимого вираження, що створює багатство усього наявного.

Дуалізм, на думку Г. Зіммеля, неможливо описати, його можна «тільки відчутти по окремим протилежностям», що є властивими для буття людини [2, с. 266]. Насамперед, це пов'язано з фізіологічними сторонами людського існування, для якого необхідно з'єднання або чергування, але не виключення од-

ного процесу іншим (наприклад, рух і спокій). Людина здатна об'єднувати ці суперечності, вона прагне до загального і одиничного. В емоційному просторі індивідуума так само простежується дуалізм: відбувається «самовіддача людей і речей» і «самоствердження щодо тих і інших» [2, с. 266]. Цей дуалізм простежується як в онтологічному, так і праксеологічному контекстах, що, своєю чергою, дозволяє Г. Зімелю представити історію людства як боротьбу і компроміси. Особливістю дуалізму є його «основна форма», яка найбільш яскраво проявляє себе в біології, «як протилежність спадковості і зміни». У першому випадку, як спадковість, форма є «основною загальності, єдності, заспокоїливої рівності форм і змістів життя» [2, с. 267]. У другому випадку, як зміни, проявляється в «русі, різноманітті окремих елементів, неспокійним розвитком індивідуального змісту життя і переходу його в інше» [2, с. 267]. Будь-який вид діяльності людини в історії людства є «особливим видом з'єднання інтересу до тривалості, єдності, рівності з інтересом до зміни, до особливого, неповторного» [2, с. 267]. Тобто починає від існування людини (її природи), закінчуючи всіма проявами її дійсності, бажань, можна знайти на шарування дуалізму.

Важливою складовою при розкритті феномену моди у поглядах Г. Зімеля постає процес наслідування. Прагнення до наслідування є у всіх людей, воно виражено «в соціальному втіленні цих протилежностей». Г. Зімелю наділяє термін «наслідування» такою важливою характеристикою, як «перехід від групового до індивідуального життя» [2, с. 267]. Наслідування являє собою дуалізм думки і безглуздя, бо він створює сенс і мету діяльності, у якій відсутні творчі й суб'єктивні мотиви. У цьому випадку, наслідування постає не засобом ідентифікації з певною групою, а проявом індивідуальності. Якщо розглянути цей приклад у рамках моди, то людина, яка купує копії (підробки) оригіналів модних брендів, не прагне долучитися до класу заможних людей, а демонструє своє знання модних тенденцій.

Роздуми Г. Зімеля про взаємозв'язку моди та індивідуальності продовжив Л. Свендсен у своїй книзі «Філософія моди». Л. Свендсен називає одяг «важливою частиною соціальної структури особистості» за допомогою якої людина може проявити свою індивідуальність. Саме «споживчі переваги», а не притримування певних традицій, розкривають індивідуальність. Тому в сучасному світі мода постає чинником, що формує індивідуальність, а одяг – «частиною особистості, не щось поверхове порівняно з індивідуальністю» [4, с. 23]. Л. Свендсен подібну тенденцію назвав парадоксом, згідно з яким «людина одночасно прагне до індивідуальності та відповідності» [4, с. 182]. На думку Л. Свендсена, згідно з поглядами Г. Зімеля, мода завжди містить дві протилежності: «вона дозволяє індивіду бути самим собою, але в той же час завжди вказує на його належність до певної групи» [4, с. 182].

Сфера проявів та впливу наслідування на людину досить широка. На думку Г. Зімеля, наслідування дає людині «впевненість» у своїй діяльності, якою займаються й інші люди, і «заспокоєння», яке вона «відчуває в теорії, коли підводе окреме явище під загальне поняття» [2, с. 267]. Наслідування, знімає суб'єктивний момент у діяльності людини, оскільки позбавляє її вибору, але, з іншого боку, вона долучається до групи, що знову тягне до дуалізму. При розкритті феномена наслідування Г. Зімелю вводить таке поняття, як «потяг до наслідування». Цей потяг, на його думку, присутній на певному етапі, «коли схильність до доцільної особистої діяльності жива, але здатність знайти для неї або з неї індивідуальний зміст відсутня» [2, с. 267]. Г. Зімелю підкреслює, що в цьому потязі з'єднується минуле і майбутнє.

У процесі наслідування також простежується дуалізм: воно може створювати форми, а може і не бути таким. У першому випадку, відбувається з'єднання з принципом людського існування «входженням одиничного в загальність, що підкреслює у зміні постійне» [2, с. 268]. В іншому випадку, наслідування постає як принцип, що «заперечує і перешкоджає», оскільки відбувається «вихід із загального». Прагнення людини залишатися всередині певної групи, наслідувати поведінку та одяг інших є «ворогом тієї нашої спрямованості, яка хоче просуватися до нових, власних форм життя» [2, с. 268]. Ці принципи, на думку Г. Зімеля, постають не лише як дуалізм, а й створюють постійну боротьбу у суспільстві.

При аналізі феномену моди, Г. Зімелю зупиняється на розгляді питання диференціації суспільства і проявів в ньому моди. Виходячи з того факту, що мода розділяє класи, вона в той же час «внутрішньо з'єднує певне коло і разом з тим відокремлює його від інших» [2, с. 269]. Як приклад, Г. Зімелю наводить раму картини, що проводить межу між внутрішнім простором і зовнішнім світом. Подібний процес відбувається і всередині класу, «права, які дуже часто з точки зору класу, що знаходяться поза даного, відчуються як неправдо, – з того, що окрема людина представляє і зберігає у своїй честі також честь свого соціального кола, своєї спільноти» [2, с. 269]. Г. Зімелю показує, що мода свідчить про «приєднання» індивіду до певного соціального кола, тим самим вона об'єднує дві функції – «зв'язувати і роз'єднувати». Такі функції не тільки дуальні, а й взаємообумовлені, оскільки «одна з них, незважаючи на те, або саме тому, що вона є логічною протилежністю іншій, слугує умовою її здійснення» [2, с. 269].

При наслідуванні моди вищих станів нижчими, на думку Г. Зімеля, виникає деяке питання. Так, нижчі стани, «проривають єдність» вищих станів, їх причетності один одному, що «символізується таким чином» [2, с. 271]. У відповідь на це, вищі стани перестають дотримуватися цієї моди і формують нові модні тенденції, що «дозволяє їм знову диференціюватися від широких мас, і гра починається

знову» [2, с. 271]. Г. Зіммель стверджує, що подібні тенденції простежуються не лише між нижчими і вищими станами, а й між різними групами, що належать до вищих станів.

На думку Г. Зімеля, в деяких випадках, мода може примиряти свої дуалістичні елементи: індивідуалізм з модними напрямками сезону, «внаслідок чого окреме явище ніколи не випадає із загального а може тільки підніматися над ним» [2, с. 272]. При цьому відсутність потреби (саме потреба) в єднанні й відокремленні призведе до знищення моди. Так, наприклад, у середовищі нижчих станів у моді відсутня «різноманітність або специфічність», «тому моди у примітивних народів значно стабільніше наших» [2, с. 272].

На думку Г. Зімеля, мода являє собою результат соціальних або психологічних потреб. Це припущення знаходить підтвердження в тому, що «з точки зору об'єктивних, естетичних чи інших чинників доцільності неможливо виявити ні найменшої причини для її форм» [2, с. 269]. Г. Зіммель наводить такий приклад, якщо одяг відповідає потребам, то мода надає цим потребам певну форму (довге – коротке), в якій може бути відсутня доцільність. На наш погляд, питання про доцільність у просторі моди може бути вирішене в рамках естетики або економічного чинника. У першому випадку, в кожному суспільстві є свої уявлення про красу, поєднання кольорів, норм створення певного образу. У другому випадку, у світі моди, суперечливі й позбавлені смаку речі можуть приносити економічний прибуток. Подібні процеси є проявами дуалізму моди: поєднання естетичного смаку й елементів, позбавлених смаку, адже в кожній культурній традиції є свої уявлення про зміст і значення певних кольорів, розмірів і форм.

Г. Зіммель не зупиняється, подібно до інших філософів, на детальному аналізі естетичного смаку і говорить про присутність як модних тенденцій «потворних і огидних» речей. На його думку, в «потворності» проявляється не тільки несмак, а й влада моди над людиною, «її індиферентності до об'єктивних норм життя і вказує на іншу її мотивацію, а саме на типово соціальну як єдину, що залишається вірогідною» [2, с. 269]. Так проявляє себе абстрактність моди, яка «заснована на її сутності і додає модному як відому «відчуженість від реальності» відомий естетичний відтінок часто в абсолютно неестетичній області, присутній і в історії» [2, с. 269–270]. На підтвердження цього факту Г. Зіммель наводить приклади з історії, коли відомі люди, щоб приховати свої фізіологічні недоліки або особливості, вводили в моду нову форму різних видів одягу. Г. Зіммель називає подібний процес як «походження моди по чисто особистим мотивам». У наш час у нечисленних соціальних групах певні особистості для того, щоб виділитися, можуть створити певний образ, який надалі наслідуватимуть інші учасники групи. Г. Зіммель стверджує, що в сучасному світі модні тенденції виникають не по «особистим мотивам», а пов'язані «з об'єктивним характером трудової діяльності у сфері господарства» [2, с. 270]. У цьому випадку Г. Зіммель намагається обґрунтувати не випадковість створення модних речей, а їх цілеспрямованість і обумовленість, що також є проявом дуалізму моди: «зв'язок між абстрактністю взагалі і об'єктивною громадською організацією проявляється в байдужості моди як форми до кожного значення її особливих змістів – і в її все більш рішучому переході до соціально продуктивних господарських утворень» [2, с. 270].

Спираючись на те, що мода може мати об'єктивне обґрунтування, Г. Зіммель підкреслює, що вона виконує свою дію виключно тоді, коли звільняється від інших мотивів: «подібно до того як наші дії, що відповідають боргу, лише тоді стають цілком моральними, коли нас зобов'язують до цього не їх зовнішній зміст і мета, а тільки той факт, що це обов'язок» [2, с. 270]. Так виникає певне обмеження дії моди в релігії, науці, соціалізмі.

Г. Зіммель відзначає ще одну важливу річ, що слідування моді вимагає й зміни одягу. На його думку, новий одяг «більше визначає нашу манеру поведінки, ніж старий, який врешті-решт змінюється в бік наших індивідуальних жестів, слідує кожному з них і часто передає дрібні особливості наших іннервацій» [2, с. 272]. У новому одязі діє закон «її форми». Відповідно до цього закону, якщо довго носити одяг, то він «покроку переходить у закон наших рухів» [2, с. 273].

На думку Г. Зімеля, прагнення до моди і певного одягу «хода, темп, ритм жестів», сприяє не тільки ідентифікації індивіда з певною соціальною групою, а й поведінки, оскільки «однаково одягнені люди ведуть себе порівняно однаково». Простежити, як зовнішній вигляд впливає на внутрішній стан людини, досить складно. На наш погляд, в першу чергу це пов'язано з тим, що це питання знаходиться в міждисциплінарній площині таких наук, як психологія, філософія, соціологія, іміджологія, культурологія, історія костюма та інших. Більшість фахівців іміджмейкерів радять поєднувати внутрішні особливості людини та стиль одягу. В. М. Шепель у своїй книзі «Іміджологія. Як подібатися людям» [7] називає фізичне та психічне здоров'я людини первинним чинником при створенні іміджу, отже й при виборі одягу. У сучасному суспільстві існують певні норми одягу (діловий костюм, дресс-код), які доречні в організаціях та офіційних закладах. Однорідність у виборі одягу майже відсутня у неформальних об'єднаннях людей, групах, що створені за інтересами. У цьому випадку також простежується дуалізм моди. З одного боку, людина виражає свою індивідуальність, якщо вона при виборі одягу наслідує ідеї певної групи, але, з іншого боку, вона пригнічується і розчиняється в цій більшості.

Аналіз філософських побудов Г. Зіммеля дозволяє розкрити таку властивість моди, як дуалізм. Дуалізм моди простежується у її здатності поєднувати в собі: суб'єктивне та об'єктивне, видиме і невидиме; соціальне вирівнювання та індивідуальні відмінності; одночасне існуванні індивідуальної і суспільної культури; розподіл та об'їдання певних груп; поєднання естетичного смаку й елементів, що позбавлені смаку; випадковість та зумовленість створення модних речей. Мода сприяє ідентифікації групи, яка може досягатися за допомогою наслідування. Наслідування моди нижчих станів вищим, призводить до новоутворення модних тенденцій. Г. Зіммель говорить про моду як про діяльність, що створюється всередині певної групи. При цьому відбувається боротьба між вищими станами за перевагу в диктуванні модних тенденцій (Г. Зіммель не розвиває цю думку, він показує моду в її дуальності). Г. Зіммель передбачає не тільки умови існування моди, але й її загибелі (тобто зміни модних тенденцій, які відбуваються кожен сезон, і наділяють моду такою властивістю, як темпоральність). Дуалізм моди у поглядах Г. Зіммеля дозволяє поглибити філософський розгляд сутності феномену моди.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гурова О. Ю. Социология моды: обзор классических концепций / О. Ю. Гурова // Социс. Социологические исследования. – 2011. – № 8. – С. 72–82.
2. Зиммель Г. Мода / Георг Зиммель ; [пер. с нем. и примеч. М.И. Левиной] // Избранное: в 2 т. – М. : Юрист, 1996. – Т. 2 : Лики культуры. – 1996. – С. 266–291.
3. Новейший философский словарь / [сост. А. А. Грицанов]. – Мн. : Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
4. Свендсен Л. Философия моды / Ларс Свендсен ; [пер. с норв. А Шипунова]. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – 256 с.
5. Чурсина О. В. Феномен моды в работах отечественных и зарубежных исследователей / О. В. Чурсина // Гуманитарные исследования. – 2010. – № 4 (36). – С. 26–31.
6. Шандренко О. М. Наукові підходи до осмислення феномену моди в контексті комунікативних відносин культури / О. М. Шандренко // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури : зб. наук. пр. / НАКККІМ. – К., 2012. – Вип. 29. – С. 56–64.
7. Шепель В. М. Имиджелогия. Как нравиться людям [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Econom/shep/index.php.

Рекомендовано до друку рішенням експертної комісії флікково-економічного факультету Одеського інституту фінансів Українського університету державного університету фінансів та міжнародної торгівлі, протокол № 1 від 8 січня 2014 р.

УДК 1: [504: 001.9]

Наталія Годзь**ПРИНЦИП ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНОСТІ, ІСТОРИЧНИЙ МЕТОД ТА ПРОБЛЕМА ЧАСУ
З ПОЗИЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ СУЧАСНОЇ ЕКОЛОГІЇ**

У статті досліджується предмет екології та екологічної футурології, розглядаючи питання принципу трандисциплінарності. Аналізуються стратегії збереження довкілля та взаємозв'язок поміж екологією, економікою та новітніми технологіями. Досліджується питання розуміння культури й зв'язку екології та екологічних досліджень з питаннями розвитку науки.

Ключові слова: довкілля, метод, наука, наукова спільнота, природозберігаючі технології, світогляд, система, екологія, економіка, екологічна футурологія, футурологія.

Natalia Godz**THE PRINCIPLE OF TRANSDISCIPLINARY, HISTORICAL METHOD AND PROBLEM
OF THE TIME IN POSITION PHILOSOPHICAL ANALYSIS THE MODERN ECOLOGY**

Given article we continue the analysis of the subject «futurology». We examine variable principles methods' coming from position of analysis of modern ecology. We one of the exceptional characteristic features of humankind is the ability to critically evaluate the current situation on the one hand, and on the other hand to likewise enthusiastically create and live in the world of illusions. So we are trying to exist in this in this world fighting and at the same time creating presumable field for conflicts and ecological, technologic problems. Today, we have new conflict situations and conflict development of mankind makes us change. It should be mentioned that at certain times there was a key problem connected with «compulsory knowledge» for an «educated person» and «the younger generation».

Link of times and processes in scientific word view is lost due to going into details and refinements of biological education system. One can see negligence to the authors who were the at the source of natural science, namely to those who formed our modern biological worldview. Today, if we have a close look at the process of scientific worldview development, the fullness of scientific worldview we will be able to find the starting point of our development problems, including the problems that are related to ecological problems, when the admiration at mechanical defeated common wisdom.

Proceeded our investigation scientific work, we continue defending several statements. The first one is based upon the accentuation of a strict system which accepts as valid ones different definitions of Ecology. These definitions are multidirectional proceeding from the time of their origin, and consequently they are defined through the sphere they serve. But Ecology in the global sense cannot be restricted to environmental protection technologies. It is not the main purpose of Ecology to fight for «purity of environment». On the whole the interests of Ecology lie in the parameters of growth, limits of existence. It can be said that Ecology is a science about the system as it is. But adding new meanings and contents plays not only appositive role, but also a negative one, creating a field of conflicts which can be based on different understanding of the subject and object of Ecology which can cause demagogy and over simplicity. We insist on philosophical comprehension of ecology, developing «The Philosophy of Ecology», «The Ecology Futurology».

Key words: The surroundings, method, science, scientific society, Nature protection Technologies, Weltanschauung, system, Ecology, Economy, Ecological Futurology, The Futurology.

Наталія Годзь**ПРИНЦИП ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНОСТІ, ІСТОРИЧЕСКИЙ МЕТОД И ПРОБЛЕМА
ВРЕМЕНИ С ПОЗИЦИИ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА СОВРЕМЕННОЙ ЭКОЛОГИИ**

В статье исследуется предмет экологии и экологической футурологии, рассматривая принцип трандисциплинарности. Анализируются стратегии сохранения окружающей среды и взаимосвязь между экологией, экономикой и новейшими технологиями. Исследуется вопрос понимания культуры и связи экологии и экологических исследований с вопросами развития науки.

Ключевые слова: окружающая среда, метод, наука, научное сообщество, природоохранные технологии, мировоззрение, система, экология, экономика, экологическая футурология, футурология.

Делегуючи ідею існування у межах «суспільства знання», для нас як і раніше існує реальна проблема визначення критеріїв істинності нашого знання як у цілому, так і в окремих випадках. По-друге, постає

важливість питання збереження «якісності» та достовірності знання у сучасних кризових умовах, коли наука та науковці вкотре знаходяться в умовах тотального нестатку коштів, зміни світових економічних пріоритетів. Лейтмотив суспільства потреб – «сьогодні та зараз» дуже заважає розвитку науки, особливо теоретичної. Нагадаємо, що наука завжди має за мету відповідність істині, відповідність принципу перевіряємості та підтвердження знання (як наявного, так і нового, нещодавно отриманого) та головне, на нашу думку, – у науки завжди відкрито принцип видалення та виправлення власних помилок. Тобто наука на відміну від інших сфер людської діяльності більшою мірою зберігає функцію відповідності критерію істинності та принципу критичності.

За лейтмотив нашої статті ми вважаємо фразу, яку колись сказав М. Мамардашвілі: російською вона звучить *«Всегда уже поздно!»* [4], [5], приблизно в перекладі вона може звучати як «Завжди час вже сплинув» або «Завжди мить вже втрачена». Саме тут ми можемо на мить побачити ту тонку межу, на перетині якої розкривається система нашого реагування на навколишню дійсність, розкривається модель нашого світогляду, відповідно до якого ми певним чином реагуємо. Відповідно до розуміння та транскрипції вищенаведеної фрази, ми або опускаємо руки долу, або хаотично рухаючись робимо ситуацію гіршою, або усвідомлюючи нашу реальність та неоднозначність результатів нашої мети та існування, їх трагічність – намагаємося жити згідно з принципом усвідомлення наших помилок та реального намагання зменшити їх наслідки й усвідомленням морального відповідання за них. Цікавим, на наш погляд, є результат аналізу розмислів М. Мамардашвілі та моделі «Ніколи не пізно», яку досить наполегливо делегує система освіти (навіть у історичному, ретроспективному аналізі), система медичного забезпечення та навіть релігійна системи. Нам здається, що майже невлівима грань поміж цими двома настановами відокремлює набагато більше, ніж ми можемо собі уявити. Тут приховано великі інформаційні сенси світоглядної парадигми, розкрити які під силу тільки тим, хто вже знаходиться на шляху саморефлексії та критичності. Фраза «ніколи не пізно» – це перший рівень, з ефектом зовнішньої підтримки та переконання у чомусь. Водночас час фрази «всегда уже поздно» («час вже сплинув») виводить назовні розуміння того факту, що ми вже маємо проблему, бо вона власним існуванням «лізе нам у очі», ми вже «перечепилися» через неї на шляху реалізації нашої пізнавальної практики і тільки тепер маємо змогу включити цю проблему до аналізу. Існування факту проблеми приводить нашу свідомість до розуміння, що частка реальності досі була невидимою для нас, а тому й неусвідомлюваною нами. Ми тільки тепер починаємо робити перші кроки до усвідомлення того, що результатом нашої діяльності та практичної історії створені нові умови, якими підготовлена тутешня та майбутня (невідомі, але віртуально вже «уможливлена») дійсність, у якій потенційно та реально вже існують проблеми (створені нашим існуванням та перехресним співіснуванням з навколишнім середовищем). Саме в цю мить ми болісно та з відчаєм усвідомлюємо, що час безжально та невлівимо працював на створення цієї реальності (до речі, тут навіть можемо розгледіти, що мовний дискурс у кожній національній спільноті має власний «окрас» – якщо у російській мові «Час» – *«время»* середнього роду, воно таким чином безлике, потойбічне, надмірне, знаходиться за, та понад межами нашої реальності, то в українській мові – «Час» – родовий, він містично реальний, персоніфікований, він розуміється як океан (бо «хвилина» дуже подібна до «хвилі»), отже в українській свідомості розуміння плинності часу ще більше розвинене, а з іншого – криється проблема «безмежності» та «невичерпності», тобто можливо, іншого ставлення до плинності «Часу»). Ми власною діяльністю створюємо «істоту», яка в наслідок нашого слабкого існування занадто більша за нас, страшніша, міцніша за наслідками. Ми «батьки» тієї містичної реальності, яка вже не залежить від нас та однаково як знищує, так і захищає – усе по наслідкам нашого бажання та дії, але вже майже не залежно від нас та наших нащадків. Це той момент усвідомлення часу, протягом якого «Час» створював умови для цієї певної невідомої до міри Реальності, це саме той момент інсайту, коли ми в мить відчуємо розуміння «час сплинув», «все», «мить увірвалася». Але саме тут проявляється та, інша, прихована сила розуміння, яка закладена в моделі, яку розумів М. Мамардашвілі – це аж ніяк не відокремлює наших намагань, їх результатів у аналітично-пізнавальній діяльності.

Насправді ж аналіз та інтерпретації сенсів вищенаведеного роздуму М. Мамардашвілі може зайняти ще більше часу та місця, аніж ми маємо для нашої статті, однак ми принципово підкреслюємо її важливість у пізнанні та розвитку науки, особливо враховуючи принцип трансдисциплінарності знання, методів пізнання (наразі й історичного методу) у функціонуванні й системи екологічних дисциплін та побудови прогностичних проєктів і футурологічних моделей майбутньої реальності – *мова не тільки пояснює реальність, але й створює нові реальності*.

Ми притримуємося позиції (яку підтримують багато вчених, наразі й В. А. Канке), відповідно до якої різноманітні типи наук не відокремлюються одна від одної глухими стінами [2, с. 35]. Наприклад, Н. А. Піскулова пише: «Суть екологічної проблеми полягає у тому, що сучасні масштаби виробництва та споживання перебільшують можливості навколишнього середовища справлятися з наслідками людської діяльності та приводять до порушення рівноваги природних і суспільних систем. Багаторівневу екологічну проблему варто віднести у першу чергу до групи економічних проблем, оскільки вона дотична практично до усього відтворювального процесу» [6, с. 26], а також, що «виникнення загальносвітової екологічної проблеми на

протизагально сприйнятій думці не є наслідком лише глобалізації, а швидше зумовлене економічним розвитком людства в результаті науково-технічного прогресу в умовах демографічного росту» [6, с. 27].

У цьому контексті, безумовно цікавими продовжують бути дослідження та праці В. І. Вернадського, Тейяра де Шардена, Е. Тоффлера, Ф. Фукуями, В. А. Канке та ін. Також ми не можемо оминати увагою ідеї В. В. Шкоди, Я. В. Тарароева, І. З. Цехмістро – представників харківської школи філософії науки. Заслужують уваги концепції В. А. Канке, В. Н. Василенко, Н. А. Пискулової.

Метою статті є як продовження праці над розробкою поняття «екологічна футурологія», так й аналіз принципу трандисциплінарності та його впливу на науку й виробництво на прикладі екології та окремих екологічних дисциплін, розуміння ролі дослідницьких методів у розробці як головних завдань екології як мегадисципліни, так і практичного їх втілення через аналіз та опис сьогоденної соціоприродної сфери, через проблеми моделювання, які найбільш цікаві в аналізі того, що ми можемо бачити в тій частині наукових досліджень, які належать до категорії «футурологічний проект».

Н. А. Пискулова зазначає, що «перевагами заходів зі збереження середовища використовує економіка у цілому, а їх побічні збитки падають на конкретні галузі. Таким чином, перспективи отримання прибутків залежать від долі екологічних збитків у загальних збитках галузі, можливостях її технологічного вдосконалення, виду конкретних переваг (тобто на основі чого – зменшення збитків або диференціації товарів конкурує галузь), географічному чиннику скерованості поставок (місцевий чи закордонний ринок поставляються товари) та ін.» [6, с. 64]. Саме додаткові вкладення при виробництві (які здебільшого не враховувалися, не очікувалися спочатку виробництва) є тим феноменом, який чомусь найменш розглянуто футурологами та лише приблизно є дотичним до зацікавлень прогностиків і практичної їх реалізації у вигляді прогнозів економічного та природоохоронного напрямів. До речі, аналіз цей розміщено не в перших розділах. У цьому розрізі постає цікавим такий матеріал – «від доквілля зберігаючих заходів зазвичай вииграють галузі, які можуть отримувати переваги від технологічних нововведень. Наприклад, сталеволітейна галузь, незважаючи на усі її високі екологічні наслідки, може отримувати суттєву користь від ресурсозберігаючих технологій. Автомобільні фірми можуть вигравати від розробки моделей, які потребують менше палива. Як довели дослідження, необхідною умовою підвищення виробництва та конкурентоспроможності є зміна технологій виробництва, а не інвестування в обладнання із запобігання забруднення, яке вже є (end – of – pipe technology), хоча останнє може привести до росту переваг у конкуренції. Якість навколишнього середовища та природозберігаючі технології можуть впливати й на конкурентні переваги через попит на продукцію й послуги низки галузей, особливо пов'язаних із медициною, нерухомістю, відпочинком. Складніше отримати переваги в хімічній та харчовій промисловості, сільському господарстві та інших галузях, які конкурують на базі ціни. Та й у них ситуація поступово змінюється завдяки скерованій екологічній політиці держав та компаній, наприклад, за введенням екомаркування для тропічної деревини» [6, с. 64]. Така завелика цитата, на наш погляд, доцільна, зважаючи на принцип необхідності розуміння ролі нових технологій у природоохоронних технологіях. Оскільки старе, стереотипічне за дією технічне мислення у глобальних умовах економічних відносин програє саме через велику матеріальну залежність та відсутність усе тих же кадрів (робочих одиниць), які працюватимуть у системі очистки відповідно до звичних уявлень про працю «сміттярів» (до речі, нові методи чомусь залишаються поза зоною зацікавлень футурологів).

Свого часу М. Мамардашвілі у статті «Думка у культурі» писав, що варто розглянути «питання про думку в культурі, маючи на увазі певне чудо думки та її неможливість – окрім як чудовим шляхом – траплятися у культурі...» [3, с. 99]. Неможливість продукувати думку як індивідуальний прояв та використання «тіні» чужих думок за його припущенням приводить до «внутрішнього самогубства», але за словами М. Мамардашвілі у іншому сенсі, ніж це ми знаходимо у Камю – «у сенсі присутності, як висловлювалися попередні філософи первинного зла у людській природі. А це первісне зло, вочевидь, у тій немочі, що не під силу й самій людині... але у першу чергу вона готова звинуватити у недосконалому, не бачачи, що тим самим проводить самознищення спочатку через знищення світу навколо себе, а потім й виривання з корінням й самої себе» [3, с. 99].

Природоохоронна діяльність також є дисципліною, зацікавлення якої присутні як й інтересів екології серед багатьох галузей виробничої та наукової діяльності. Помилково вважати, що природоохоронна діяльність повністю входить у коло виключно екології. У цьому випадку ми маємо змогу використати результати, означені Н. А. Пискуловою, – «Природоохоронний фактор впливає й на діяльність головних учасників міжнародних економічних відносин – держав та компаній, в першу чергу транснаціонального бізнесу. Багато держав інкорпоровали стратегію сталого розвитку у загальнонаціональні стратегії, розробили та постійно вдосконалюють екологічну політику, включно з усіма її знаряддями» [6, с. 65]. Та, на жаль, мета як екології, так і футурології досить часто знищується пафосними штампами й декларційними висловами. Тому ми змушені подати думку М. Мамардашвілі, який написав, що «з словами «висока духовність» варто дуже обережно поводитися, бо вона може дуже «низько» знаходитися – ніхто цього не знає, оскільки ніхто не знає, де знаходиться тіло (я маю на увазі кантівський підхід до цієї проблеми)» [3, с. 100].

Е. Тоффлер підкреслював, що «Знов та знов людина, включно й для відомих вчених, заплющує очі на нові можливості майбутнього, звужує власні інтереси на нові можливості майбутнього, час від часу грубо перемішувани поштовхами прискорення. Це не означає, що абсолютно усі науково-технічні досягнення, які зараз відкинуті, будуть реалізовані або будуть реалізовані у найближче століття. Деякі, без сумніву, помруть, так і не з'явившись, деякі не зможуть подолати вузькі межі застосування. Інші ж вийдуть з лабораторій, але будуть непрактичні через те саме. Однак це не є важливим. Навіть якщо жодне з цих досягнень не буде реалізовано, інші, можливо, навіть більш шокуючі, відбудуться» [7, с. 239].

Ми продовжуємо боротьбу за свободу «польоту творчої думки» та скеровуємося до реалізації певною мірою навіть творчих та надзвичайних інженерних замислів, водночас породжуємо нові, ще не бачені варіанти старих і нових хвороб (хоча, може поняття «новий» тут несумісне, це швидше варто означити як інше розуміння старого та виокремлення з старої хвороби через нове знання того, природа чого зрозуміла стали лише сьогодні). Та оскільки «стан думки завжди є певний додатковий живий акт. Відбувшись, такий стан важко виділити з поняття, в якому, на жаль, воно не присутнє. Живе лише дає про себе знати власною присутністю, а захопити відмінність живого та мертвого у понятті ми вже не маємо змоги» [3, с. 100], то не хотілося б, щоб трапилося те, що відповідало б реальності того факту, що «людина майбутнього», незважаючи на усі хитрощі та прогрес технологій та нанотехнологій, продовжувала б платити за це слабкістю та хворобами власного організму. На жаль, нова генерація доводить присутність хвороб, які пов'язані навіть не стільки з гіподинамією, але й з такими ланками, які досі ніхто належним чином не досліджує – від їжі до стилю життя та лікування.

Не лише з песимізмом та відчаєм вдивляємося ми в майбутнє. Поряд з нами є й надія, бо є позитивні результати. Але «Стан думки» все ж залежить від стану «Тіла». Недарма ми пригадуємо елліністичну традицію поєднання гармонічного розвитку інтелекту й тілесності, волі особистості. Недаремно народна мудрість створила прислів'я «в здоровому тілі – здоровий дух» та пам'ятаємо, що «з будь-якої висоти культури маємо змогу зірватися до безодні» [3, с. 100]. Пригадаймо, що Е. Тоффлер свого часу вже попереджав, що нова спільнота буде дуже нестабільною через те, що стрімкі зміни практичної сторони технологій, таких як гіперіндустріальна революція, «не подають можливість зупинки аби перевести дух від змін. Вона пропонує лише запальну суміш химерного та нового. Ця масована ін'єкція швидкості та новітнього у структурі суспільства примусить нас не просто швидше впоратися зі звичними ситуаціями, подіями та моральними дилемами, а долати ситуації зовсім незнайомі, що називається «з першого разу», дивні, нерегулярні й неочікувані. Значною мірою змінюється баланс, який превалює в будь-якому суспільстві поміж звичними та незвичними елементами щоденного життя його членів, поміж передбаченим та непередбаченим» [7, с. 240]. На нашу думку, зміни, та тільки біологічні, фізіологічні, швидше скеровані не стільки на отримання чогось нового та невідомого. Зміни, які сьогодні подано у вигляді прискорено-спресованому масштабі і які відчуваємо як на індивідуальному рівні, так і на рівні суспільства, зараз ближче до втрати, ніж до надбання. Тут навіть у Тоффлера присутнє зачарування стереотиповим уявленням про «здобуток» для суспільства.

Наука, а саме наукова сфера, є безумовно також пов'язана з ланкою культури, а «повертаючись до культури, – фактично проблема її полягає не у тому, як нам розпорядитися наявними та пам'ятаємими нами здобутками людського духу, людського вміння, а у тому, наскільки ми розуміємо, що все це не самодостатнє, не само владнано, що хаос... не позад нас, а оточує кожную точку культурного існування у самій культурі» [3, с. 102].

Знищення природних образів з життя людства, навіть із найкращими намірами, за міркуванням М. Мамардашвілі приведе до катастрофи, причому «катастрофи антропологічної, тобто переродження якимось послідовним чином у перетворенні свідомості людини у бік антисвіту тіней чи образів, які своєю чергою, самої тіні не мають, переродження в певний світ по той бік дзеркала, зліплений з імітування життя. І в цій самоімітуючій людині історична людина може, до речі, себе й не впізнати» [3, с. 104]. На продовження наших міркувань ще раз підкреслимо, що філософія залишається найвагомішою та надзвичайною формою суспільної свідомості, яка створює систему знання щодо фундаментальних законів і принципів загальнолюдського буття. Саме філософія бере на себе функцію пошуку та реалізації найбільш універсальних і широко застосовуваних суттєвих ознак людського ставлення до природи, суспільства та духовного життя. Бо «кожна культура безсмертна. Та лише вертикальний розріз вносить у неї новий стан, тобто який ми вже знаємо чи над яким міркуємо символ смерті як стан, за яким відкривається буття, та ми можемо бути у стані розмислу» [3, с. 105]. Отже, вірогідно, таким «вертикальним розітненням», окрім філософії у цілому, математики є й методи та завдання сучасної екології, наразі й у футурологічних побудовах, і якщо «кантівська проблема – це проблема граничних станів, тобто тих станів, які у принципі тільки на межі й існують» [3, с. 105], то проблема футурології полягає у тому, що ще не реалізувавшись, вона вже є моделлю сучасного стану технічної думки та потреб суспільства (наразі й «потреб», які нав'язані часткою суспільства), тобто футурологія кожного свого часу (ми маємо на увазі ретроспективу футурологічних проєктів, прожектів) мусить завважувати та моделювати певною, хай й уявною, віртуальною реальністю не досягаючи цих «граничних», «межових» станів. Таким

чином, ми знов повертаємося до розмислів М. Мамардашвілі, який зазначив: «Не існує більшої чи меншої досконалості. Досконале завжди досконале... Так створено всесвіт. А наш мозок, на жаль, задіяно інакше... ми не можемо продовженням наших сил, нашого фізичного, предметного бачення перейти до думки. Для цього потрібно відректися від проєкціювання самих себе (попередніх) в наступну мить часу. Відповідно, уся проблема культури (тієї, яка щасливіша за інших) постає в такому: чи можливі зміни у світі?» [3, с. 106].

Висновки та подальше значення ідей «Просвітництва, говорячи словами Канта, – це дорослий стан людської спільноти, коли індивіди мають змогу міркувати власним розумом та притримуватися вчинків, не потребуючи для цього зовнішніх авторитетів та не будучи підтримуваними помочами. Так, задамося запитанням, чи є ми просвіщенними?» [3, с. 107]. Ми продовжимо – чи можемо ми приймати самостійні рішення, при яких у нашій свідомості вже закладено відповідальність перед собою та іншими за прийняття цих рішень. Усі глобальні катастрофи, закладені попередньою історією людства, особливо її періодом позитивізму у науці та філософії, – це прийняття рішення без усвідомлення специфіки наслідків, тобто лише з «учорашнім» знанням та знанням відповідно до сьогоденних моделей реальності та з впертим варіантом саме одного «завтра» на основі лише того, що маємо, на основі лише того, що потрібно нам «сьогоднішнім», без варіантів та врахування ефекту дії непізнанного та невідомого.

Потрібно пам'ятати, що футурологія як певна модель проєкції у майбутнє, це перспективна робота людського інтелекту та фантазії, але це вмотивований процес до певної уявної цілі. Займаючись питаннями прогнозування, дослідник завжди ставить перед собою запитання «а що буде, якщо..?» та «що буде, якщо це відбудеться?». Певне рішення постановки проблемного питання – перспективного характеру, моделювання дій на вирішення варіантів сценаріїв. Таким чином, саме Майбутнє, будучи ще нереалізованим пропонуванням, проєктом, утопічною мрією, фантазією та реалізацією розрахунків «на папері». одночасно може як бути реалізованим у світі, так ніколи й не реалізуватися у майбутній дійсності. Воно має власну сувору й впорядковану структуру, оскільки його можливо розподілити за перспективою дії на близьке майбутнє та далеке майбутнє, наукове планування прогнозування й науково-фантастичне, фантастичне, утопічне, релігійно-екстатичне, містичне уявне очікуване майбутнє. Але проєкт Майбутнього – це, як ми вже зазначали, реалізація наших сучасних, доступних знань та технологій. Це вплив нашої свідомості через дію механізмів національної мови. Це певною мірою слабке місце у гносеологічній моделі формування феномена Майбутнього та футурології зокрема. Тим не менш, оперуючи у просторі й часі з майбутнім, будуючи футурологічні прогнози, ми так чи інакше пов'язані з реальною або омріяною їх реалізацією Сенсу взагалі та Сенсу Життя зокрема як у глобальному плані як усього Живого, так і сенсу життя індивідуального, суспільного, сенсу життя генерацій та поколінь, які одночасно живуть на планеті, класів, націй у цілому.

Таким чином, вкотре ми розглядаємо та продовжуємо розроблювати ідею саме філософського аналізу екології та вводячи поняття «екологічна футурологія», намагаємося створити в ньому наукомісткий простір. Не останню роль у цьому може відігравати поряд з іншими методами й історичний метод.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Василенко В. Н. Ноосферная футурология: мониторинг безопасности граждан глобального общества / В. Н. Василенко // *Философия и общество*. – № 4/2012. – С. 61–89.
2. Канке В. А. *Общая философия науки* В. А. Канке. – М. : Издательство «Омега-Л», 2009. – 354 с.
3. Мамардашвили Мераб. *Сознание и цивилизация* / Мераб Мамардашвили. – СПб. : Азбука. Азбука – Аттикус, 2011. – 288 с.
4. Мамардашвили Мераб: электронный ресурс / Мераб Мамардашвили [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://konsp-mm.narod.ru/115.htm>.
5. Мамардашвили М. К. *Лекции о Прусте* / М. К. Мамардашвили [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.proza.ru/2012/06/30/783.
6. Пискулова Н.А. *Экология и глобализация : монография* / Н. А. Пискулова. – М. : МГИМО – Университет, 2010. – 210 с.
7. Тоффлер Элвин. *Шок будущего* : пер с англ. / Элвин Тоффлер. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 557, [3] с. – С. 238–241.

УДК 130.2:168.522 «1970/1980»

Яна Литвин**ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ КИЇВСЬКОЮ СВІТОГЛЯДНО-АНТРОПОЛОГІЧНОЮ ШКОЛОЮ У 70–80-Х РОКАХ ХХ СТ.**

У статті на основі феноменолого-онтологічного розуміння культури як життєвого світу людини розкрито його інтерсуб'єктивні та інтертекстуальні виміри у філософській рефлексії Е. Гуссерля, М. Хайдегера, А. Шюца.

Проаналізовано особливість духовно-моральної проблематики у дослідженнях Київської світоглядно-антропологічної школи в умовах наявної діамативської парадигми. Розкрито зміст світоглядно-антропологічних аспектів феноменів у контексті філософської рефлексії понять «віри», «надії» та «любви» (В. Шинкарук, О. Яценко), «досвіду» (В. Іванов).

Ключові слова: життєвий світ, культура, людина, особистість, досвід, віра, надія, любов.

Yana Lytvyn**PHENOMENOLOGICAL STUDY OF CULTURAL DISCOURSE PROBLEMS KYIV IDEOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL SCHOOL IN THE 70-80'S XX CEN.**

On the basis of phenomenological -ontological understanding of culture as a living person in the world to reveal its intersubjective and intertextual dimensions of philosophical reflection Husserl, M. Haydeger, A. Shyutsa.

The analysis feature spiritual and moral issues in research Kyiv outlook and anthropological school in the existing diamativskoyi paradigm. The content of ideological and anthropological aspects of the phenomenon in the context of philosophical reflection concepts of « faith », « hope » and « love » (v. Shynkaruk A. Yatsenko), « experience » (Ivanov).

Keywords: life-world, culture, people, personality, experience, faith, hope and love.

Яна Литвин**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ КИЕВСКОЙ МИРОВОЗРЕНЧЕСКИ-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛОЙ В 70-80-Е ГОДЫ ХХ В.**

В статье на основе феноменолого-онтологического понимания культуры как жизненного мира человека раскрыто его интерсубъективное и интертекстуальное измерение философской рефлексии Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, А. Шюца.

Проанализированы особенности духовно-нравственной проблематики в исследованиях Киевской мировоззренчески – антропологической школы в условиях существующей диамативской парадигмы. Раскрыто содержание мировоззренчески-антропологических аспектов феноменов в контексте философской рефлексии понятий «веры», «надежды» и «любви» (В. Шинкарук, А. Яценко), «опыта» (В. Иванов).

Ключевые слова: жизненный мир, культура, человек, личность, опыт, вера, надежда, любовь.

У сучасній філософській літературі, як в її західноєвропейських варіантах, так і особливо вітчизняній літературі, антропоцентрична проблематика стає однією з центральних тем. Проблема зміни цінностей життя актуалізує питання про сенс людського життя.

Найбільш повно цей принцип втілюється в трансцендентальній феноменології Е. Гуссерля та його послідовників. Після виходу його праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» поняття життєвого світу стало сприйматися як методологічний концепт, а сам термін «життєвий світ» з вузько спеціального філософського поняття перетворився на категорію суспільствознавчої літератури. Феноменологія «життєвого світу» сприймається сьогодні у філософії та науці як «тематичне поле» в критичному аналізі вихідних начал життєвого світу людини. Тематика Lebenswelt стала своєрідним методологічним орієнтиром для Київської школи філософії в 70-80-і роки ХХ століття.

Категорія «життєвий світ» – складне поняття в контексті комплексної феноменологічної теорії. Складність полягає у смисловому наповненні комбінацій слів «життя» і «світ». Поняття «життя» (das Leben) – тема численних наук про дух, які охоплюються цілим комплексом гуманітарних і соціальних дисциплін. Крім того, як корелят поняття «життєвий світ» у Е. Гуссерля визначає не реальність чи світ повсякденності, як це помилково трактується в нашій літературі, а «царство споконвічних оче-

видностей», «актуальний світ суб'єкта та суб'єктивності», «дійсність ідеальної практики». Ось чому трансцендентальну філософію Е. Гуссерля в європейській літературі прийнято визначати як «поворот» (Wende) до філософії суб'єкта й інтерсуб'єктивності і до основи основ – життєвого світу, який, варто іменувати не як відхід від трансценденталізму до психології й емпірії досвіду, але як послідовне і систематичне розгортання вихідної ідеї та принципу суб'єктивності.

За Е. Гуссерлем, «Життєвий світ» («Lebenswelt») виступає деякою універсальною апріорною даністю, яка йде попереду будь-якої раціоналізації життєвого світу як такого. «Жити означає завжди жити в переконанні існування світу» [1, с. 308]. Вчення про «життєвий світ» Е. Гуссерля в цьому сенсі є найважливішим трансцендентально-філософським проектом у справі обґрунтування не тільки феноменології науки, а й феноменології моралі, феноменології освіти та права.

Проблема життєвого світу людини концептуально окреслена Е. Гуссерлем, набула розвитку в кількох напрямках. Представники окремих з них, (феноменологічної філософії екзистенціалізму та персоналізму, а також психологами, що прихильні до феноменології) було досягнуто суттєве поглиблення характеристик життєвого світу як утворення індивідуально-духовної природи. Зокрема, у М. Хайдегера – крізь призму екзистенційної аналітики, М. Шелера та М. Гартмана – емоційно інтуїтивних актів відкриття цінностей, людської екзистенції у Ж.-П. Сартра та М. Мерло-Понті, повсякденності в А. Шюца, ідеї «не алібі» в бутті М. Бахтіна.

Ключовим моментом гуссерлівських уявлень про життєвий світ є його функціональне призначення: бути містком, що з'єднує протилежності, які виокремлюються філософською думкою в процесі опанування складного феномена. А саме, поєднувати духовну та душевно-тілесну форму буття людини [2].

Гуссерль намічає кордон для вивчення категорії життєвого світу. У зв'язку з цим, а також з актуальністю концепції для ХХ століття, тема «науки про дух» як онтології життєвого світу постає в наступні роки однією з найпопулярніших для феноменології, екзистенціалізму та інших філософських течій. Так, наприклад, це поняття запозичує Альфред Шюц – представник соціології феноменологічного напрямку, який використовує його для позначення світу повсякденності таким, яким він представляється звичайним людям. У феноменологічній традиції життєвий світ є основним об'єктом вивчення. «Проте саме «Lebenswelt», від якого повинні були абстрагуватися представники природничих наук, є соціальною реальністю, яку повинні дослідити соціальні вчені» [11, с. 60]. Головною особливістю життєвого світу є наявність того аспекту соціального життя, який постає як незаперечний, само собою зрозумілий, буденний. У цьому його відмінність від інших світів соціального життя, наприклад світу науки або релігії. Згідно з Шюцом, життєвий світ – це донауковий і позанауковий світ, що передує науково-теоретичному світу, який являє собою його «опредмечивание». Саме в життєвому світі заховані очевидності, що забезпечують доступ до реальності. Тому буденна людина, занурена в життєвий світ і безпосередньо переживає його, володіє нескінченними перевагами перед людиною науки.

Життєвий світ, на відміну від науки, де світ як щось об'єктивне протиставляється людині як суб'єкту, передбачає зміщення розриву між суб'єктом і об'єктом: це світ, що складається з інтерсуб'єктивності відносин між людьми, де в ході безпосередніх контактів між індивідами виробляються особистісно забарвлені значення, якими наділяються соціальні процеси.

У повсякденності життєвого світу людина репрезентується не стільки у своїх особистісних, скільки індивідуальних іпосах, а тому Е. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Ортега-і-Гассет, А. Камю та ін. не зосереджують свою увагу на проблемі особистості. Адже особистість розпочинається із «зречення індивідуальної самодостатності» та егоцентричної самовдоволеності, спонукаючи до преображення життя загалом через буття в любові та відповідальності за Іншого. Тому Г. Марсель звинувачує екзистенціалістську філософію абсурду за безособистісний підхід до розуміння буття людини у світі й неможливості досягнення справжнього спілкування (Ж.-П. Сартр, А. Камю). Персоналістична філософія, розвиваючись у площині феноменологічно-екзистенціалістського вчення, питання особистості переносить у царину міжсуб'єктної відкритості, зустрічі, діалогу та люблячого буття при існуванні Я для Іншого (М. Бубер, М. Бахтін, Г. Марсель та ін.). Ці мислителі фіксують складність феноменологічного виходу до Іншого, що проявляється в зрізі абсолютизації власного «трансцендентального ego» у Е. Гуссерля, центрованості хайдегєррівського Dasein в його намаганнях «бути собою», об'єктивуючого погляду Іншого Ж.-П. Сартра, витісненості бунтом первинності любові в А. Камю та ін.

М. Хайдегер озброївшись феноменологічним методом, створив фундаментальну онтологію як феноменологію людського існування, і тим самим здійснив радикальний поворот у тогочасній філософській думці.

Нова онтологічна переорієнтація філософського дискурсу зумовила значні зрушення в галузі культурологічних пошуків як у Європі, так і на теренах СРСР, зокрема в Україні. Передусім це пов'язано з діяльністю Київської світоглядно-антропологічної школи 60–80-х рр. ХХ ст. Переосмислення феномену радянської філософії простежується у багатьох наукових пошуках вітчизняних (С. Кримський, В. Табачковський, В. Шинкарук, Є. Бистрицький, І. Бичко, Г. Горок, В. Малахов та російських мислителів (А. Гусейнов, В. Лекторський, Е. Соловйов, В. Толстих). Київська школа філософії відзначається поглибленою увагою до питань світогляду (П. Копін), екзистенціалів віри, надії, любові (В. Шинкарук),

досвіду (В. Іванов), моральнісного світовідношення (В. Малахов). Саме в цей час в Україні виходить друком книжка Є. Причепія «Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля (критичний нарис)» [4], що значно сприяло збагаченню уявлень щодо життєвого світу особистості, в галузі світоглядної культури української школи філософії [6].

Феноменологія стає предметом уваги й у радянській філософії внаслідок часткової демократизації суспільного життя й наукового дискурсу. З середини 70-х до кінця 80-х років починається новий період інтересу до феноменології і визнання її власної цінності, зокрема, як методу позамарксистської філософії. Виходять з друку цікаві роботи В. У. Бабушкіна, П. П. Гайденко, М. А. Кіссель, М. К. Мамардашвілі, А. А. Михайлова, В. І. Молчанова, К. А. Свасьяна та інших дослідників.

У царині філософії народжуються нові ідеї, що суперечать усталеним діаматівським канонам. Поряд з офіційною філософією утворюється «тіньова філософія», яка згодом переростає у школи Е. Ілленкова та А. Зінов'єва, П. Копніна та В. Шинкарука. Така інтелектуальна спрямованість сприяла до поступового залучення до західної філософської думки. Адже інформаційний вакуум не був абсолютним, і проникнення нових ідей значною мірою впливало на нові методологічні пошуки теорій екзистенціалізму, феноменології, фундаментальної онтології. Наприклад, що з 1961 р. у філософському журналі «Вопросы философии» з'являються перші публікації зарубіжних авторів (Ж. Піаже, Ж.-П. Сартра, Е. Гуссерля). У колі філософського дискурсу з'являються поняття «життєвий світ», екзистенція, буття, самобуття, ідентичність, свобода. Створюється абсолютно нова методологія розуміння світоглядних проблем, а світогляд трактується як форма людської свідомості та спосіб духовно-практичного освоєння світу. Слід підкреслити, що саме представники Київської світоглядно-антропологічної школи філософії заклали нові проєкції для розробки культурологічних методологічних підходів з характерною для них ціннісно-смісловою спрямованістю, яка виявилася дотичною до новоонтологічної парадигми розуміння культури.

Здійснено поворот до глибинних екзистенціальних вимірів людського буття: віри, надії, любові, а феномен практичної діяльності стає джерелом виявлення людського світовідношення.

Задавали тон нових пошуків П. Копнін та В. Шинкарук. Вони здійснили теоретичне обґрунтування методу та предмета філософського знання з його світоглядно-антропологічною спрямованістю. Світогляд стає смисловим центром, що визначає діяльнісну реалізацію людини у світі, відкриває джерела вдосконалення способів діяльності та надання їм творчого характеру.

Простежується зосередженість на понятті «досвід», як тісного зв'язку з життєдіяльністю та внутрішнім світом особистості (В. Іванов). Актуалізація досвіду тематизує новий зріз пізньомарксистського дискурсу з орієнтацією на смисловий вимір життєвого світу людини та культури, смислотворчості.

Важливими для нашого дослідження є розробки проблеми досвіду представниками «київської світоглядної школи», зокрема праці В. Іванова, саме вони формують зміст цього поняття на тлі вітчизняної філософської думки та задають антропологічні параметри його розуміння.

Перший погляд на досвід у горизонті буденності ототожнює його з джерелом емпіричної інформації, а також з мотивом-стимулом пізнавального процесу. Саме розуміння людини як логоцентрично орієнтованої істоти задає такі параметри уявлень щодо досвіду. Проте він не вичерпується змістом рефлексій про суще. Володіння знанням не може дорівнювати отриманню досвіду, навіть досвіду пізнання. Його зміст виходить за межі суб'єкт-об'єктної опозиції. Досвід не може стати результатом відрефлексованого алгоритму дій при досягненні певної мети, але не виключає розумності як сумарного вектору реалізованих цілей життя в цілому, що виявляє міру людяності культурно-історичної діяльності. Отже, раціональний вимір досвіду завжди є ціннісно навантаженим, на відміну від знання, яке прагне до ілюзії об'єктивності та неупередженості. Досвід створюється практичним чином, а не є результатом зіставлення мисленнєвих абстракцій. Його прагматична зорієнтованість виводить суб'єкта за межі дихотомії істини та хибі і є практикою створення самих суб'єктивних структур за логікою перетворення предметного світу.

Досвід також не є тотожним відчуттю як способу безпосереднього схоплення предметного світу і навіть логіці його перетворення, оскільки передбачає своїм моментом інтерсуб'єктивну взаємодію, кожен з суб'єктів якої вже є носієм досвіду. Фактичність (від лат. «fact» – роблю) досвіду пов'язана з конструюванням суб'єктивності, що передбачає «об'єктивацію минулих дій суб'єкта» (В. Іванов) і включення його в інтерсуб'єктивний досвід «існування з Іншим» (А. Шюц). Спадкоємність досвіду є його істотною ознакою та передбачає трансляцію його суб'єктивного змісту. Особливе значення в процесі кристалізації інтерсуб'єктивного досвіду має мова як «будинок буття» людини (М. Гайдегер). Вона завжди існує як досвід спілкування і не має значення для ізольованого індивіда. Буттєва вкоріненість мовного спілкування виявляє її спорідненість з діяльнісною природою досвіду.

Вадим Іванов у книзі «Людська діяльність-пізнання-мистецтво» розглядає рушійну суперечність людської діяльності, яка сягає кульмінації в співіснуванні для суб'єкта двох світів: внутрішнього й зовнішнього, духовного і матеріально-практичного, дійсного та належного. Діяльність – поєднання взаємоперетворення [6, с. 106]. А досвід, своєю чергою, постає як індивідуальність кожної людини, як її орієнтир у світі.

Водночас у творчості Вадима Іванова конфігурація повсякденного існування має вирішальну культурологічну та філософсько-антропологічну значущість, оскільки світ культури складається як продукт діяльності людей.

Концепт досвіду функціонує у Вадима Іванова як категорія і як екзистенціал. Він постає як концепт-антиномія, у якій зіштовхнулися два різних підходи до феномену людини: традиційний, що йому притаманне акцентування на родовій всезагальності й безособовості – та підхід екзистенційний, де переважає акцентування на розмаїтті персональних всесвітів.

В. Іванов пропонує поняття досвіду як особливу форму освоєння світу, визначальною властивістю якої є здатність асимілювати явища буття як факти життєдіяльності. Досвід – унікальний, неповторний – втілює інтеграцію життєвого шляху суб'єкта.

Ще одне питання, на яке варто звернути увагу – про смислове осереддя самого вже життєвого світу. Досвід є наріжним поняттям пропонованого В. Івановим бачення діяльності у праці «Людська діяльність – пізнання – мистецтво». Цікавість підходу дослідника – витлумачення досвіду як особливої суб'єктивної форми освоєння світу, у якій органічно переплітаються всезагальність та індивідуальність. Досвід постає як та форма, що в ній увесь перебіг людської діяльності кристалізується у суб'єктові як його надбання. Водночас він втілює в собі інтеграцію життєвого шляху цього, конкретного індивіда, отже, є унікальним, індивідуальним, неповторимим.

Таким чином, проявляючись у самодіяльності та творчості людини, його універсальному існуванні, смисл життя знаходить вираження у понятті «щастя». Щастя людини, зазначає дослідник, є реалізація людини, самоствердження особистості в усіх сферах соціального життя.

Осмилюючи коло наукових уподобань Вадима Іванова, які водночас були етапним рухом філософсько-антропологічних розмірковувань, можна виділити декілька аспектів. Одним із головних питань – життєвий світ. У книзі «Світоглядна культура особистості» можна знайти такі кваліфікації життєвого світу. Це, по-перше, світ, який не споглядають, у нього вживаються, в ньому натуралізуються й облаштовуються з допомогою усіх індивідуальних здатностей, розвиваючи останні відповідно до структури світопорядку [8]. Проте діяльне буття досвіду не означає його ототожнення з самою діяльністю. Процесуальний характер останньої є передумовою виникнення досвіду. Він являє собою індивідуальний життєвий шлях окремого індивіда. Зрощеність суб'єкта з власним досвідом робить цей досвід безпосередньо неспостережуваним. Тоді як діяльність та її результати достатньо чітко відокремлені від людини в суспільному бутті.

Отже, досвід можна розуміти як акумуляцію життєвого шляху індивіда, що створює підґрунтя конституювання його суб'єктивних структур. Таке визначення дозволяє уникнути крайнощів в опозиції методологічних підходів щодо пояснення механізмів трансляції досвіду: перший передбачає «вживання» (психологізм) в структури наявного досвіду, другий містить небезпеку редукції змісту досвіду до наявного буття (натуралізм).

Філософсько-антропологічний аналіз поняття «досвід» показує, що це поле конституювання суб'єктивності людини розкриває її онтологічну вкоріненість у бутті культури. Воно не може обмежитися гносеологічною модальністю. Досвід, формуючись на ґрунті діяльнісних структур, що задані історико-соціальним контекстом, має автобіографічний характер, оскільки являє собою інтеграцію життєвого шляху конкретного суб'єкта, а не лише його раціональних надбань. Він дозволяє акумулювати продуктивні сили людини за логікою тих форм культури, в яких вони сформовані.

В. Іванов та Є. Бистрицький у сфері філософського аналізу для осмислення феноменів духовності вживають поняття «духовний світ», «світ культури», «людський світ», «життєвий світ». Зокрема В. Іванов трактує «життєвий світ» крізь призму значущості для людини як такий спосіб буття особистості, що свого найбільш глибокого сенсу набуває у духовній сфері. Духовне життя особистості, на думку мислителя, неправомірно зводиться до функцій свідомості. В. Іванов оперує такими поняттями, як «духовний світ», «духовне життя», трактуючи їх у ролі своєрідної внутрішньої діяльності почуттів, свідомості, волі.

Осмилення людської сутності як постійного становлення та вдосконалення, обґрунтування ролі гуманістичних цінностей та їх пріоритету в структурі діяльності окреслено в працях В. Шинкарука та О. Яценко. У філософському дискурсі відстежуються тенденції щодо розуміння культури у світоглядно-антропологічному фокусі співвідношення «людина-світ» та висвітлення її як «сфери функціонування абсолютного» (С. Кримський).

Представники Київської світоглядно-антропологічної школи філософії намагалися подолати кордо-ни задогматизованої дійсності та створити нову систему координат розуміння дійсності. Перш за все йдеться про застосування поняття «світ», яке трактується як сфера людського буття, зумовлена культурно-історичними умовами. Філософський аналіз культури у світоглядному аспекті дозволяє осмислити культуру як універсальну рельність людського буття та світовідношення. В. Шинкарук вважає, що входження в буття духовного світу можливе через чуттєвість, через віру, надію, любов, крізь призму яких духовне життя «сприймається і переживається як реальність більш високого порядку, ніж видимий світ

наявного буття» [9, с. 145]. Він наголошує на смисложиттєвому сенсі любові, розкриваючи сутнісний зв'язок останньої з ідеалами, святістю, вірою, надією. Віра, надія, любов – це форми духовного досягнення світу, які забезпечують світоперетворюючу здатність світопорядку і її духовно-практичну природу. Вони є вагомим засобом розширення досвіду, реалізації можливостей. Таке осмислення триєдності духу характерне для філософських пошуків В. Шинкарука, О. Яценко, С. Кримського. У їх творчості віра постає вагомою складовою людської духовності, яка виконує як релігійну, так і практичну функції. Другою формою освоєння світу виступає надія, яка у В. Шинкарука отримує дефініцію мрії, що стала об'єктом віри [9, с. 33]. Без надії неможливий світогляд як переживання і прагнення майбутнього. Серед духовних регулятивів людської життєдіяльності пріоритет отримує феномен «любові», адже робить віру і надію людськими в людині [10, с. 150]. Тому любов набуває статусу найбільш важливої форми поєднання реального та ідеального. Категорії віра, надія, любов набувають статусу особливих світоглядних настанов, феноменів людської свідомості та життя в цілому.

Необхідно підкреслити, що представники Київської світоглядно-антропологічної школи філософії, у контексті теоретико-культурологічних пошуків 60–80-х рр. ХХ ст. фактично зруйнували монополію пануючої партійної ідеології у сфері філософії, здійснили антропологічний переворот у філософуванні, акцентували увагу на зверненні до внутрішнього світу людини. Її чуттєво-емоційної сфери, духовності, рефлексували над поняттями «досвіду» та «життєвого світу». На відміну від діяльнісного, світоглядно-антропологічний підхід передбачав все більший зв'язок з розробкою проблем людини та її духовно-моральнісного становлення; актуалізував концепцію культури як реального світу, взятого в безпосередній єдності з людиною, що набуває рівня реалізації потреб суб'єкта в надбанні смисложиттєвих орієнтирів. Саме діяльність когорти видатних філософів сприяла здійсненню філософського аналізу культури, що спонукало до онтологічної площини висвітлення її в статусі загальнолюдського явища.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Губман Б. Л. Современная философия культуры / Б. Л. Губман. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – 536 с. (Серия «Humanitas»).
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Скляднева. – СПб., 2004.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – М., 2000.
4. Причепій Є. М. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля (критичний нарис) / Є. М. Причепій. – К. : Наук. думка, 1971. – 103 с.
5. Залужна А. Є. Життєвий світ людини як смисловий універсум культури : морально-естетичні виміри : автореферат дис.... д-ра філос. наук : 26.00.01 / А. Є. Залужна ; Нац. акад. кер. кадрів культури і мистец. – К. : 2012. – 32 с.
6. Иванов В. П. Людська діяльність-пізнання-мистецтво / В. П. Иванов. – К. : Наукова думка, 1977. – 251 с.
7. Иванов В. П. Світоглядна культура особистості / В. П. Иванов. – К. : Наукова думка, 1978. – 512 с.
8. Иванов В. П. Соціально-історичні та світоглядні аспекти філософських категорій / В. П. Иванов. – К. : Наукова думка, 1978. – 356 с.
9. Шинкарук В. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения / В. И. Шинкарук, А. И. Яценко. – К. : Политиздат, 1984. – 255 с.
10. Шинкарук Володимир. Віра, надія, любов / Володимир Шинкарук // Віче. – 1994. – № 3 (24). – С. 145–150.
11. Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. – М., 1994.
12. Яценко А. И. Целеполагание и идеалы / А. И. Яценко. – К. : Наукова думка, 1977. – 275 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор культурології Г. С. Меднікова

УДК: 165. 172

Світлана Ганаба

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНОГО ПІДХОДУ В ОРГАНІЗАЦІЇ ЗМІСТУ НАВЧАННЯ

У статті акцентується увага на необхідності осмислити хаотичний і мінливий світ з позицій цілісного підходу, виробити стратегії поведінки та життєдіяльності в ньому, відновити гармонію стосунків людини зі світом. Наголошується, що трансдисциплінарний підхід є одним із шляхів інтеграції знань. Він передбачає поєднання знань у контексті проблеми і з метою її вирішення.

Стверджується, що використання транс дисциплінарного підходу в процесі створення інтеграційної цілісності знань є необхідною умовою розвитку освіти та особистості, оскільки передбачає самовибудовування як інтелектуальний ресурс, так і особистості у межах цього процесу.

Ключові слова: трансдисциплінарність, інтеграція, проблема, навчання, рефлексія.

Svitlana Hanaba

METHODOLOGICAL POTENTIAL OF TRANSDISCIPLINARY APPROACH IN LEARNING CONTENT

The article focuses on the need for understanding chaotic and changing world from the standpoint of a holistic approach to develop behavioral strategies and life in it, to restore the harmony of human relations with the world. Notes that the transdisciplinary approach is one way to integrate knowledge It involves a combination of knowledge to solve problems. Finding solution to problems and finding new problems defined value orientations and priorities of transdisciplinary practices. Thus the ability to see implemented in the education of new angles, dimensions and approaches. Transdystyplinary seen as the ability to produce a new type of knowledge Orientation and shift in the border area of everyday life blurs clear and strict disciplinary boundaries. It is alleged that by transdisciplinary practice is the development of disciplines in their boundary limits. Using a trasdisciplinary approach in the process of establishing the integrity of the integration of knowledge is a prerequisite for the development of education and personality.

Key words: transdisciplinary, integration, problem, education, reflection.

Светлана Ганаба

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОГО ПОДХОДА В ОРГАНИЗАЦИИ СОДЕРЖАНИЯ ОБУЧЕНИЯ

В статье акцентируется внимание на необходимости осмысления хаотичного и изменчивого мира с позиций целостного подхода. Подчеркивается, что трансдисциплинарный подход является одним из путей интеграции знаний. Он предусматривает объединение знаний в контексте проблемы и с целью ее решения.

Утверждается, что использование трансдисциплинарного подхода в процессе создания целостности знаний является необходимым условием развития образования и личности в процессе образования, поскольку предусматривает самопостроение, как интеллектуального ресурса.

Ключевые слова: трансдисциплинарность, интеграция, проблема, обучение, рефлексия.

Однією з проблем модернізації сучасної освіти є потреба у створенні інтеграційної цілісності знань. Її актуальність та затребуваність в умовах сьогодення зумовлена низкою чинників.

По-перше, необхідність ліквідації відносної незалежності та автономності наукових знань, порушення їх жорстких дисциплінарних меж тощо зумовлена екзистенціальними проблемами та потребами людства. Сучасна людська спільнота вже зустрілася з низкою викликів загальнопланетарного характеру, які у майбутньому мають тенденцію до зростання і поглиблення та таять у собі небезпеки апокаліптичного фіналу. Негаразди загальнолюдського масштабу зумовлені руйнуванням здатності розуміння та міркування про світ комплексно, у довгостроковій перспективі його розвитку. Партикулярний, роз'єднаний на окремі сфери, розірваний розум, за твердженням Е. Морена, уявляє і представляє світ роздроблено, роз'єднано на фрагменти, «роз'єднуючи те, що об'єднано, перетворюючи багатовимірне в одновимірне» [11, с. 35].

По-друге, проблема інтеграції знань пов'язана із можливостями пізнання людиною світу. Йдеться про те, що величезне розмаїття інформаційного ресурсу, яке оточує людину та змінюється із шаленою

швидкістю, викликає в неї почуття розгубленості та тривожності. Вона не лише нездатна засвоїти величезні обсяги інформаційного ресурсу, а й скласти з фрагментів інформаційних знань цілісну картину. Виникає парадоксальна ситуація: людина багато знає про світ і водночас не знає, яким він є та яким буде. У лавиноподібному інформаційному вирі, який супроводжується процесами подальшої диференціації та спеціалізації, людина втрачає звичні для неї орієнтири та цінності, які до тепер тримали її у бутті. Звикла до усталеності та порядку, вона відчуває кризу самоідентифікації. Її сегментована свідомість не здатна охопити цілісно та комплексно ту низку проблем, які щоразу виникають перед нею. Щохвилини зустрічаючись з реаліями непередбаченого сьогодення, вона виявляє недостатню здатність адаптуватися до реалій, які сама створила.

По-третє, потреба інтеграції знань зумовлена зміною характеру та суспільного призначення науки. У сучасному світі вона все більше втрачає ореол вузькоутилітарної сфери та набуває всезагального суспільного значення. Наукові дослідження, подолавши межі лабораторій, переставши бути цінністю та вартісним надбанням лише окремої групи кабінетних науковців, стають формою суспільного виробництва. Така переорієнтація засвідчує крах чіткої демаркаційної межі між науковими знаннями та іншими їх формами. Як зауважує О. Дольська, образ науки, який пояснює світ, поступається образу, який генерує нові, ефективні технології. Як основа практичних досліджень, наука «не лише наближається до людини зовні, кардинально змінюючи реалії її життя довкола, але й ізсередини, роблячи її у звичному сенсі своїм витвором» [5, с. 318]. Мірилом цінності наукових досягнень є здатність поєднувати пошук істини з практичною корисністю, можливість реалізувати теоретичні надбання у світлі потреб життєвого світу та екзистенціальної природи людини.

Віднайти співмірні сучасності культурні форми людина зможе за умови, коли світ сприйматиметься як цілісність у різноманітності та складності його вимірів і проявів, які змінюються з надзвичайною швидкістю. Ця настанова може розглядатися як необхідна життєва потреба сучасної людини, оскільки, за твердженням Е. Морена, дозволяє розв'язати глобальні та фундаментальні проблеми людства [9, с. 36]. В межах чіткої спеціалізації вони не «проглядаються» і немов би винесені за дужки конкретних наукових дисциплін. Їх аналіз та розв'язання є можливим лише в межах контексту – своєрідного ансамблю, який містить інформацію із різних сфер наукових знань та життєвих практик. Необхідність осмислити хаотичний та мінливий світ з позицій цілісного підходу, виробити стратегії поведінки та життєдіяльності в ньому, відновити гармонію стосунків людини зі світом визнається як одне із завдань освітньої сфери.

Чи здатна сфера освіти запропонувати адекватні рішення на окреслені проблеми? Ситуація в освітній сфері свідчить про інше. Побудована за жорстким дисциплінарним принципом, вона спрямована на вивчення окремих структурованих дисциплін, а не на дослідження проблем реального життя. Як результат, простежуємо перенасичення навчального процесу інформаційним матеріалом, слабкий зв'язок між його дисциплінарними складовими, а відтак, формалізацію навчальної діяльності, її відірваність і відчуженість від людини, її потреб та інтересів, нездатність забезпечити розвиток та саморозвиток особистості тощо. Спеціалізовані дисциплінарні знання постають особливою формою абстракції. Звертаючи увагу на цю обставину, Е. Морен стверджує, що спеціалізація передбачає виокремлення об'єкта із його контексту, до якого він належить. У такий спосіб відсікаються його зв'язки з іншими об'єктами та взаємодія із середовищем. Об'єкт, абстрагуючись від контексту, уявляється певним «екстрактом». Його цінність полягає лише в ньому самому, а не в контексті взаємодії зі світом довкола нього. «Спеціалізація зумовлює математичну абстракцію, яка відкидає з розгляду все конкретне, віддає перевагу лише тому, що вираховано та формалізовано», – зауважує дослідник [10, с. 40]. Відповідно навчальна діяльність концентрується на здатності навчити людину вирішувати типові завдання за аналогією чи зразком, мислити та розвивати лінійну інтуїцію, а тому формує у неї ілюзію простоти світу, що є небезпечним і оманливим в умовах складного, динамічного та суперечливого світу. Сучасна освітня система, сформувавшись у лоні індустріального суспільства, продовжує готувати вузькокваліфікованого фахівця певної спеціалізації, який виявляє здатність виконувати типові завдання та працювати конвеєрним методом.

Варто зазначити, що низка сучасних педагогічних технологій, як, наприклад, навчання укрупненими дидактичними одиницями, технології особистісно-орієнтованого навчання, концентрованого навчання, інтегрованого навчання тощо, спрямовані на побудову цілісної системи знань. Аналіз цих технологій засвідчив, що, задумані як об'єднання окремих галузей знань у цілісну наукову картину, вони все ж не можуть повною мірою реалізувати основне своє призначення, а саме: здатність комплексно і всебічно розглянути життєві проблеми в навчальному процесі. У цих технологіях простежується надмірне захоплення поєднанням знань з різних предметів, при цьому за критерій інтеграції беруться зазвичай довільні ознаки та другорядні характеристики. Як результат, інтеграційна цілісність уявляється доволі «штучним» об'єднанням, яке здебільшого сконцентровується на зовнішньому, механістичному поєднанні певної їх суми. Таке ущільнення, концентрація знань не ліквідує проблеми фрагментарності, не дозволяє поглянути на проблему у множині її вимірів, оскільки не враховує, нівелює при цьому інші характеристики та варіанти зміни, розвитку розглянутої проблеми. У цих педагогічних технологіях

культивується радше статичний розгляд означених проблем, а не їх динаміка змін [12]. Відповідно виникає проблема пошуку шляхів створення цілісності знання, яка не може бути вирішена на тому рівні й тими засобами, які її створили (А. Енштейн).

В арсеналі наукових досліджень існує низка підходів щодо інтеграції знань. Зокрема, згідно з класифікацією Г. Бергера, виокремлюються такі: мультидисциплінарність (передбачає поєднання не суміжних за змістом дисциплін, тобто таких, у яких не простежуються явні зв'язки); плуродисциплінарність (ґрунтується на поєднаннях дисциплін, між якими існують певні змістові відношення); міждисциплінарність (містить взаємодію двох чи декількох різноманітних дисциплін, яка може варіюватися від простого обміну ідеями до взаємного інтегрування концепцій, методологій); трансдисциплінарність (демонструє створення загальної системи аксіом для певного набору дисциплін) [6, с. 21].

У межах цієї статті розглянемо методологічний потенціал трансдисциплінарного підходу в організації змісту навчання.

У науковому дискурсі поняття «трансдисциплінарність» з'явилося у другій половині минулого століття. Вперше термін використав швейцарський психіатр та філософ Ж. Піаже під час обговорення проблем та перспектив розвитку вищої освіти. Цим поняттям він позначив рівень міждисциплінарних відносин, що символізують подолання чітких дисциплінарних меж знання з метою опису перспектив дослідження, яке являє собою відкриту та нелінійну взаємодію наукових дискурсів, не визначену певними угодами чи умовностями. У значно ширшому соціальному контексті цей термін було використано у 1980 році австрійським філософом Е. Янчем. Дослідник стверджував, що поняття «трансдисциплінарність» передбачає об'єднання у загальній структурі таких необхідних та значимих елементів соціальної системи як наука, освіта й інноватика [6, с. 20]. У такий спосіб це поєднання здатне символізувати реалізацію інноваційних механізмів розвитку суспільства, уміння виявити множинність прихованих потенцій його розвитку, а тому уявляється затребуваним і актуальним у соціокультурному поступі сучасності. Як ілюстрація цієї позиції, концепція «потрійної спіралі» Д. Лейдесдорфа і Г. Іцковіца. Запозичивши із біології поняття спіралі ДНК, дослідники зобразили новий тип виробництва знань у сплетінні потрійної спіралі – освіти, виробництва й державного управління, зауваживши, що системоутворюючу роль у спіральному сплетінні відіграє освіта. Така модель, на думку Л. Киященко, працює за принципом: кожні дві з трьох спіралей утворюють щодо третьої прикордонні умови її існування, а третя (перемінна) – утворює середовище «поміж». Причому ці рамкові функції можуть виконувати попарно кожна з виділених змінних [7, с. 9]. Відповідно урядові та бізнесові структури створюють запит на рівень та якісну складову знань, зміщуючи освітній ресурс за межі чітко визначених дисциплін у міжпростір, який є новим не лише у плані продукування знань, але й соціально значущим і ціннісним. Таким чином, трансдисциплінарність конституює такі ситуації, коли соціальні інституції змушені «полишити» звичне поле своєї спеціалізації та функціонування, поринувши в інноваційний простір міжбуття. Вона, на думку О. Гребеншикової, «виступає адекватною проектною рамкою і комунікативним каналом, який забезпечує оптимальне поєднання технологічних та соціокультурних інновацій у науці, техніці, економіці й інституалізації інноваційної діяльності в складних контекстах «суспільства знань» в формі мобільно трансдисциплінарно організованих підприємницьких і дослідницьких груп (лабораторій, фірм, компаній тощо) у трансдисциплінарному середовищі» [3, с. 4].

Варто зазначити, що наприкінці минулого століття наукова спільнота прийняла низку документів щодо запровадження трансдисциплінарного підходу у сфері освіти. Зокрема, в 1997 році у Локарно була прийнята Декларація Міжнародного конгресу «Якому бути університету майбутнього». Вона передбачала запровадити трансдисциплінарні аспекти в навчальні дисципліни, створити наукові центри та робочі групи з трансдисциплінарних досліджень з метою підготовки фахівців нової генерації. У 1998 році учасниками Міжнародного конференції ЮНЕСКО з питань вищої освіти була ухвалена «Всесвітня Декларація про вищу освіту для XXI століття: підходи і практичні заходи». У цьому документі наголошувалося на необхідності запровадження трансдисциплінарних підходів в освітні програми підготовки майбутніх фахівців для розв'язання ними складних проблем природи, людини і їх взаємозв'язку. Практичне втілення цих настанов вже відбувається в низці університетів світу. Так, в Університеті природних ресурсів і прикладних наук у Відні реалізуються проекти трансдисциплінарної школи зі стійкого розвитку. Трансдисциплінарний проект навчання в умовах стійкого розвитку – «Педагогіка для життя» реалізується у вищих навчальних закладах Австралії. Окремі курси щодо впровадження трансдисциплінарних підходів у сферу наукових досліджень є у навчальних програмах університетів США, ПАР, Румунії тощо [13].

Одну із перших спроб теоретичного обґрунтування трансдисциплінарного підходу у науці представлено у працях Дж. Клейн. Подальша концептуалізація трансдисциплінарного підходу у філософії науки знайшла втілення у роботах В. Аршинова, О. Гребеншикової, І. Касавіна, О. Князевої, Л. Киященко, В. Мойсеєва, Дж. Равеца, С. Фунтовича, Я. Шмідта, Р. Шольца та інших. Дослідження трансдисциплінарності представлено у онтоносеологічних концепціях Міжнародного центру трансдисциплінарних досліджень у Парижі та методологічних розробках соціальних досліджень Центру трансдисциплінар-

них досліджень Швейцарської академії науки і мистецтва. Різноманітна палітра досліджень феномену трансдисциплінарності міститься у наукових розвідках вітчизняних дослідників Л. Горбунової, О. Горбачук-Наровецької, О. Дольської, С. Клепка, Н. Кочубей, І. Предборської та інших.

Загалом у науковому дискурсі поняття «трансдисциплінарності» з огляду на свій семантичний потенціал ще не отримало чіткого та завершеного визначення. Дослідники позначають ним низку таких позицій. По-перше, це поняття символізує рівноправність поглядів у дослідженні об'єктів світу. У цьому сенсі воно презентує толерантність та взаємне визнання різних позицій, здатність на увагу та цінність того, що ще не визнане, але є чи здатне стати очевидним та цінним. Трансдисциплінарність є способом віднаходити неочікувані ідеї та шляхи подальшого розвитку різних дисциплін. Вона декларує, що все те, що є вартісним, варте того, щоб його побачили й використали. По-друге, з цим поняттям пов'язують рівень освіченості та інтелектуального розвитку людини. Проте трансдисциплінарність – це не стільки різнобічність та універсалізм її знань, але здатність використовувати їх у вирішенні різноманітних життєвих проблем. Прикладом у цьому випадку може слугувати інтелектуальна гра «Що? Де? Коли?». Учасники під час гри демонструють здатність надзвичайно швидко генерувати множинність версій розв'язання конкретної проблеми, задіявши знання з різноманітних дисциплін, та оперативно відібрати одну з них, як найбільш вірогідну. У результаті розв'язання проблеми, яка пропонується в межах конкретної дисципліни, віднаходить своє вирішення в інших. По-третє, трансдисциплінарність дозволяє поглянути на проблему з декількох позицій і запропонувати декілька рівнів її вирішення з множинністю підходів та інтерпретацій. По-четверте, це поняття може слугувати принципом реалізації наукового пізнання, оскільки відкриває можливості комплексного вирішення проблем життя суспільства і природи [6, с. 22–24].

Науковці швейцарського центру вивчення трансдисциплінарності К. Пол і Х. Хадорн проаналізувавши розмаїтість підходів щодо розуміння і визначення поняття «трансдисциплінарність», виокремили притаманні йому риси. Вони стверджують, що воно ґрунтується на критеріях: трансцендування та інтеграції дисциплінарних парадигм (у цьому плані трансдисциплінарність доповнює міждисциплінарність); спільного дослідження (передбачає ініціювання та виникнення в життєвих практиках використання наукового методу); уваги до проблем життєвого світу (передбачає переосмислення дисциплінарної організації знань і утвердження моделей, які відповідають оцінці й аналізу проблем життєвого світу), пошуку єдності знання (передбачає зв'язок з проблемами життєвого світу) [3, с. 22]. Проаналізуємо більш детально ці особливості, зважаючи на те, що вони можуть слугувати методологічним підґрунтям в організації та реалізації трансдисциплінарного підходу в навчальній діяльності.

Інтеграція інтелектуального ресурсу конкретних дисциплін у практиках трансдисциплінарності передбачає не просто поєднання певної суми знань, які запозичені із низки дисциплін з метою вирішення певної проблеми. Вона спрямовується на створення певного міждисциплінарного простору, в якому продукується якісно новий продукт. Адже смислове наповнення префікса «транс» – свідчить про щось, що знаходиться за межами конкретної дисципліни, поміж, вперек, поверх дисциплінарних поділів [8, с. 26]. Цей міжпростір уподібнюється до своєрідної лакуни, у якій створюється якісно нова конфігурація знань, що не детермінована попереднім дисциплінарним наповненням. Нові знання отримують статус автономності та завершеності у межах розв'язання даної проблеми. Однак при цьому вони не втрачають генетичної спорідненості із тими дисциплінами, знання яких їх породили. Трансдисциплінарні дослідження, на думку О. Дольської, зберігають у собі необхідність звернення до дисциплінарного знання і одночасно вони виходять за межі дисциплінарних областей. Орієнтація на фундаментальні знання та одночасно визнання їх недостатності зумовлюють до певної міри парадоксальну ситуацію. Як стверджує дослідниця, парадокс пояснюється зіткненням всезагальності знань із їх загальною значущістю [5, с. 315].

Загальна значущість вказує, що знання тісно пов'язані, а то й представлені конкретними життєвими ситуаціями. Трансдисциплінарність не лише не уникає одиничних випадків, не зараховує їх до розряду випадковостей, не вартих уваги, а, навпаки, концентрує на них увагу. У такий спосіб вона виявляє здатність залучати теоретичну компоненту конкретних дисциплін у вирішенні екзистенціальних проблем повсякденного світу людини. Концентрація уваги на вирішенні конкретних проблем, які виникають перед людством, є одним із засадничих принципів її функціонування у науковому дискурсі. Охоплюючи не лише наукову сферу, а й залучаючи апології життєвого досвіду, вона акцентує увагу й передбачає вирішення проблем на різних рівнях реальності, залучаючи до «наукового діалогу» не лише фахівців, а й пересічних людей, для яких вона є значущою. «Трансдисциплінарність конституює такі можливості, пізнавальні ситуації, коли науковець змушений «покинути поле» своєї спеціалізації та поринути у межову з повсякденним життям сферу. Так відбувається трансгресія сучасної науки за рамки її класичної самоідентифікації у сферу становлення її основоположних відмінностей та ідентифікацій», – вважає О. Горбачук-Наровецька [1, с. 428]. У цьому контексті наука отримує потенційні можливості для подальшого розвитку, вона живиться і працює над вирішенням злободенних проблем повсякденного життя. Зв'язок з практиками життя, здатність віднайти відповіді на його запити зберігає за нею пріоритетну роль у подальшому поступі людства.

Цінність та значущість знань визнається рівнем їх здатності витримати на собі вантаж економічних, екологічних, нанотехнологічних та інших проблем. Пов'язане із екзистенціальною природою та нагальними проблемами людства таке знання є етично навантаженим, оскільки тісно пов'язане із прагненнями, переживаннями, емоційним станом, ціннісними пріоритетами, тобто усім тим, що складає внутрішній світ та пов'язане із екзистенціальною природою людини. Воно є людиновимірним та людинознаущим.

Трансдисциплінарність розглядається як одна із можливостей виробництва нового типу знань. Орієнтація та зсув у прикордонну зону повсякденності розмиває чіткі та жорсткі дисциплінарні межі. У такий спосіб вона їх уточнює, перерозподіляє, розширює, збагачуючи дисципліни новий знанневим ресурсом. За рахунок трансдисциплінарних практик відбувається розвиток дисципліни у своїх межових рамках. Вони вже не уявляються статичними та непорушними, оскільки повсякчас зазнають зміни смислових контурів, тематичного та ідеологічного наповнення, у такий спосіб виявляють свою життєвість та цінність. Власне ця обставина спонукає пізнавальну сферу знаходитися у зоні прикордоння, творити та осмислювати на «межі», залучаючи різноманітні способи та практики до свого розвитку. У зоні межового, можливого, ймовірного вона черпає свій ресурс.

Трансдисциплінарні знання є знаннями проблемними, у тому сенсі, що спрямовані не лише на розв'язання проблем, але й відображають здатність їх продукувати. Йдеться про те, що трансдисциплінарний простір постає як специфічна реальність, у якій різного роду пізнавальні екзистенціальні ситуації та стани виявляють здатність набувати проблемного характеру. Цінність трансдисциплінарного досвіду полягає у здатності побачити серед узвичаєного та очевидного нові проблеми. У культивуванні проблеми, необхідно приділяти увагу парадоксальним ситуаціям. Їх обговорення загострює розум та емоції, акцентує увагу на враженнях. «В методологічному плані пізнання змінює свій предмет. Відтепер ним є власне проблема, контекстуальна, трансдисциплінарна за своєю природою, іманентно незавершеною. Ці характеристики безпосередньо детермінують динаміку інтеграційних процесів у сучасному знанні: останні посилюються, коли зростає ступінь проблемності знання, тобто коли проблема актуалізує все більшу кількість своїх контекстів», – стверджує О. Горбачук-Наровецька [1, с. 428].

Трансдисциплінарний підхід продукує можливість вирішувати проблеми комплексно та має на меті отримати якомога більш цілісний погляд на проблему та контекст, у якому вона виникла та набула розвитку. Проте ця цілісність не має лінійної, уніфікованої природи. Частина не поєднуються у ціле механічним шляхом за наперед визначеним планом. Вони в довільному порядку залежно від напрямку думки чи змісту ідеї утворюють чи змінюють цілісність конфігурації. У цій конфігурації інформаційні ресурси конкретних дисциплін не розглядаються як підлеглі частини (просто інформаційний матеріал, який формує цілісність), а як складові, що завдяки цілісності набувають нових смислів та значень. Цілісність у процесі розвитку передбачає розвиток частин, які виявляють здатність потенційно змінити її у майбутньому.

Цілісність та єдність трансдисциплінарного знання можлива завдяки динамічним змінам, які мають особливу природу. Така особливість позначена інтуїтивним поривом, осяянням, інсайтом, тобто тими відчуттями, які лежать в основі переходу як трансгресивного акту. Значну роль у цьому процесі відіграє рефлексія, яка набуває у цих процесах особливої природи, а саме рефлексії над межами, принципами, переплетіннями тощо. Як результат такої рефлексії, на думку Л. Горбунової, «реалізується єдність, але не через гегелівську тріаду «тезис-антитезис-синтез», – не через редукцію одного до іншого, не через процедури абстрагування й узагальнення, а лише через здатність до переходів, тобто у формі, яка принципово ґрунтується на диференціації та розрізненні» [2, с. 103]. У ситуації трансдисциплінарності, як переконують Л. Киященко та О. Гребенщикова, рефлексія налаштована на здивування, а не впізнання. Вона орієнтована на «фундаментальну зустріч» (Ж. Дельоз) із знаковістю у собі та в іншому. У цьому сенсі вона відкрита невідомому, сповненому ризиків майбутньому [3, с. 83]. Дослідниці кваліфікують таку рефлексію, як трансрефлексію. Вона, на їх думку, передбачає перетворення однорідного поля рефлексії, заміну точкового «Я» чи «суб'єкта» концептом складноорганізованої самості, яка передбачає внутрішню множинність і іманентну присутність не рефлексивного, такому що не підлягає раціоналізації тілесного досвіду [3, с. 83]. Дослідниці вважають, що у горизонті трансрефлексії досвід ущільнюється за рахунок суб'єктів, як-то: мови, настрою, пізнавального інструментарію середовища досвіду тощо, агентів, які беруть участь [3, с. 83]. Основою цієї рефлексії, за твердженням О. Дольської, є процес, який «розгортається між стійкістю і рухливістю, буттям і становленням, він сприяє формуванню особливого простору, у якому присутні можливість виявлення спонтанного, неочікуваного, неможливого наслідку з погляду лінійного підпорядкування» [5, с. 13].

Таким чином, трансдисциплінарний підхід не лише сприяє ущільненню, інтегративному об'єднанню інформаційного ресурсу. Він створює цілісність, яка уявляється принципово новим інтелектуальним продуктом та виявляє здатність у подальшому створювати нові конфігурації знань. Значущість і цінність його пов'язана як з потребами життя, так і з внутрішнім світом людини. Як стверджує О. Дольська, трансдисциплінарність продукує знання в контексті його прикладення, трансдисциплінарністю, гетерогенністю і організацією багатоаспектності знання, соціальною відповідальністю і рефлексією, контролем якості [4,

с. 13]. Використання трансдисциплінарного підходу у процесі створення інтеграційної цілісності знань є необхідною умовою розвитку освіти та особистості, оскільки передбачає самовибудовування як інтелектуального ресурсу, так і особистості у межах цього процесу. Трансдисциплінарність продукує проблемний характер навчання. У ході такої діяльності суб'єкти навчальної взаємодії розглядають множинність підходів та різноманітних інтерпретацій, при цьому їх не закріплюють як щось усталене та вічне, а постійно переглядають, проблематизують, спонукаючи до розвитку. Пошук рішень проблем та пошук нових проблем визначаються ціннісними орієнтирами та пріоритетами трансдисциплінарних практик. При цьому реалізується здатність побачити світ у нових його ракурсах, вимірах та підходах тощо.

Трансдисциплінарний підхід дозволяє не лише розкрити складну природу суб'єктів навчальної взаємодії, продемонструвавши їх здатність до самоактуалізації та самовибудовування особистісної природи, але й показати складну природу навчального процесу. Освіта не спрощує розуміння та пізнання людиною світу, а у прагненні йти «в ногу з життям» реалізує свої приховані резерви. Методологічний потенціал трансдисциплінарності в навчальній діяльності, на думку Л. Киященко та О. Гребеншикової, передбачає: нові способи організації досліджень, які виходять за дисциплінарні межі й ініціюють звернення до ресурсів позадисциплінарного знання, яке виражене на мові повсякденного звертання; формування проблемного поля та проектування досліджень з урахуванням ціннісних і цільових настанов, а також практичних потреб зацікавлених сторін (науки й суспільства); необхідність формування нових організаційних структур («гібридних груп», «трансдисциплінарних колективів»), у яких методи і способи вирішення проблеми і формуються, і коректуються, як правило, в процесі роботи, впродовж діяльності можуть додатково залучатися різні спеціалісти, залучатися до складу групи залежно від контексту; використання евристичного потенціалу, який створює досвід трансдисциплінарного розв'язання проблеми у різних сферах наукового дослідження і виробництва знань у суспільстві; діяльність рекурсивної рефлексії – методологічного прийому, який здатний до визначення та переосмислення транс дисциплінарної проблеми, яка вирішується, який дозволяє найбільш ефективно й адекватно врахувати її філософські основи, специфіку методологічного апарату й соціокультурний контекст [3, с. 18–20].

Таким чином, трансдисциплінарний підхід в інтеграції знань виявляє здатність перетворити навчальний процес у середовище розвитку та саморозвитку. Проте цей розвиток не відбувається за певною еволюційною схемою. Рушієм у ньому є соціальні запити та особистісні потреби тих, хто навчається. Інтеграційна цілісність сконцентровується над точками росту (проблемами), що символізують потенційні можливості розвитку.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Горбачук-Наровецька О. В. Між- та трансдисциплінарність філософії освіти та науки / О. В. Горбачук-Наровецька // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки. Наук. вісник : зб. наук. праць / Нац. пед. ун-т М.П. Драгоманова. Укр. АН. – К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2011. – Вип. 51 (9). – С. 425–429.
2. Горбунова Л. Мислення у світі плюралності: проект трансверсального розуму В. Вельша / Людмила Горбунова // Філософія освіти. – 2012. – № 1–2 (11). – С. 92–109.
3. Гребеншикова Е. Г. Философско-методологическое обоснование трансдисциплинарной парадигмы в биоэтике : автореф. дис. на соискание ученой степени доктора филос. наук. – специальность 09.00.08. – философия науки и техники / Е. Г. Гребеншикова. – М., 2012. – 44 с.
4. Дольська О.О. Епістемологічні основи трансдисциплінарного підходу в сучасній освіті / О. О. Дольська // Теорія і практика управління соціальними системами. – № 1. – 2012. – С. 16–22.
5. Дольська О.О. Трансдисциплінарність в контексті традиції філософського знання / О. О. Дольська // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки. Наук. вісник : зб. наук. праць / Нац. пед. ун-т М. П. Драгоманова. Укр. АН. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – Вип. 59 (4). – С. 313–317.
6. Киященко Л. П. Современная философия науки: трансдисциплинарные аспекты : учебные пособия / Л. П. Киященко, Е. Г. Гребеншикова. – М. : МГМОУ, 2011. – 146 с.
7. Киященко Л. Современные формы производства знаний. Тройная спираль трансдисциплинарности: университет-правительство-бизнес / Л. Киященко [Электр. ресурс]. – Режим доступа : <http://www.courier.ru/cour1067/7100.htm>.
8. Киященко Л. Феномен трансдисциплинарности – опыт философского анализа / Лариса Киященко // Santalka. Filosofija. – 2006. – Т. 14. – №1. – С. 17–37.
9. Морен Э. Метод. Природа природы / Эдгар Морен. – М. : Прогресс- Традиция, 2005. – 464 с.
10. Морен Э. Образование в будущем: семь неотложных задач / Эдгар Морен // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 24–96.
11. Морен Э. К пропасти? [пер. с франц. Г. Наумовой] / Эдгар Морен. – СПб. : Алетейя, 2011. – 136 с. (Galicinium).
12. Педагогические технологии : учебное пособие для студентов педагогических специальностей / под общ. ред. В. С. Кукушина. – Серия «Педагогическое образование». – М. : ИКЦ «МарТ», Ростов н/Д : Изд. центр : «МарТ», 2004. – 336 с. (Серия «Педагогическое образование»).
13. Трансдисциплинарность и образование [Электр. ресурс]. – Режим доступа : <http://www.transstudy.ru/transsdisciplin-mosti-i-razavanic.html>.

УДК 821.161.1: «715»«16/17»

Ярослав Блоха

**АНАЛІЗ В. Г. КОРОЛЕНКОМ ГОЛОВНИХ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ ЕПОХ
ВІДРОДЖЕННЯ ТА ПРОСВІТНИЦТВА (НА ОСНОВІ ПОГЛЯДІВ
М. МОНТЕНЯ ТА ВОЛЬТЕРА)**

У статті обґрунтовано, що ціннісні орієнтації Відродження В. Короленко вважав індивідуалістськими, оскільки у філософії цієї епохи (на прикладі поглядів М. Монтеня) головним критерієм етичних цінностей виступала окрема людська особистість. Найголовнішими ціннісними орієнтаціями епохи Просвітництва (на прикладі аналізу поглядів і діяльності Вольтера), за В. Короленком, були гуманістичні – Вольтер боровся проти суспільної несправедливості, захищав знедолених, «гнаних» і несправедливо засуджених (справа гугенота Жана Каласа).

Ключові слова: ціннісна орієнтація, скептицизм, гуманізм, етика, Відродження, Просвітництво.

Yaroslav Blokha

**ANALYSIS OF THE MAJOR VALUE ORIENTATIONS OF THE RENAISSANCE
AND THE ENLIGHTENMENT (BASED ON THE VIEWS OF MONTAIGNE AND VOLTAIRE)
BY V. G. KOROLENKO**

The article substantiates that V. Korolenko, analyzing the ethical views of Montaigne, called the main value orientations of the Renaissance a person's desire for happiness, the basic premise of which is satisfaction. The thinker believed that the values of the Renaissance were individualistic since in the philosophy of the era (in the views of M. Montaigne), the main criterion of ethical values was an individual human personality with his or her spiritual aspirations, perceptions of good and justice. V. Korolenko stated that declaring selfishness the main reason of human actions, M. Montaigne was not outraged by this fact but found it perfectly natural and even necessary for human happiness, because if a man took the interests of others as close to heart as his own interests, he would lose his own happiness and peace of mind. The thinker was skeptical about the individualistic value orientations of the Renaissance, because he preferred collectivist value orientations and social values.

We found that, in the opinion of V. Korolenko, the main values of the French Enlightenment, based on the views and activities of François-Marie Arouet, were humanist values, as throughout his life, Voltaire was fighting against social injustice, defending the underprivileged, the «persecuted» and wrongly convicted (the case of the Huguenot Jean Calas who in 1762 was accused of murdering his son for trying to adopt Catholicism). In this aspect, the activities of Voltaire and V. Korolenko were similar. V. Korolenko, in particular, actively defended the interests of the «persecuted» in Multan case (the trial on false charges of Udmurt peasants from the village of Sary Multan of Malmuzhsk District in Vyatka Gubernia for bringing human sacrifices to pagan gods) and the Beilis case (the trial in Kiev in September and October 1913 against Jew Menahem Mendel Beilis, accused of the ritual murder of a Christian boy Andriy Yushchynsky).

Key words: value orientation, skepticism, humanism, ethics, the Renaissance, the Enlightenment.

Ярослав Блоха

**АНАЛІЗ В. Г. КОРОЛЕНКОМ ГЛАВНЫХ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ ЭПОХ
ВОЗРОЖДЕНИЯ И ПРОСВЕЩЕНИЯ (НА ОСНОВЕ ВЗГЛЯДОВ
М. МОНТЕНЯ И ВОЛЬТЕРА)**

В статье обосновано, что ценностные ориентации Возрождения В. Короленко считал индивидуалистскими, поскольку в философии данной эпохи (на примере взглядов М. Монтеня) главным критерием этических ценностей выступала отдельная человеческая личность. Главными ценностными ориентациями эпохи Просвещения (на примере анализа взглядов и деятельности Вольтера), по В. Короленко, были гуманистические – Вольтер боролся против общественной несправедливости, защищал обездоленных, «гонимых» и несправедливо осужденных (дело гугенота Жана Каласа).

Ключевые слова: ценностная ориентация, скептицизм, гуманизм, этика, Возрождение, Просвещение.

Спираючись на загальноприйняті класифікації ціннісних орієнтацій, можемо стверджувати, що головними ціннісними орієнтаціями Відродження та Просвітництва, на думку В. Короленка, були орієнтації соціального характеру. Аналізуючи цей різновид ціннісних орієнтацій, класики сучасної амери-

канської аксіології Т. Шуйт і М. Вугт виокремлюють такі їх різновиди: просоціальна, індивідуалістична та конкурентна. Просоціальна ціннісна орієнтація визначається ними як така, що ґрунтується на прагненні особистості до досягнення найкращих власних і суспільних результатів діяльності, а також на прагненні максимально порівняти свої досягнення з досягненнями іншого. Індивідуалістична ціннісна орієнтація полягає у прагненні досягнення найкращого результату діяльності лише для себе, що супроводжується цілковитою байдужістю до результатів іншої людини. Конкурентна орієнтація характеризується прагненням максимально збільшити різницю між власним результатом та результатом іншої людини на свою користь [4].

Вивчення соціальних ціннісних орієнтацій різного часу, на думку В. Короленка, був найбільш повно представлений у працях французького богослова, філософа й письменника, есеїста-мораліста Мішеля Ейкема де Монтеня; письменника, філософа-деїста, одного з найвідоміших представників французького Просвітництва Вольтера (Франсуа-Марі Аруе). При цьому М. Монтень розглядає індивідуалістичні, а Вольтер – просоціальні ціннісні орієнтації. У цій статті ми не лише намагаємося проаналізувати соціальні ціннісні орієнтації у працях зазначених філософів, дати їм власну оцінку та виокремити кращі, а й підсумувати щодо ціннісних орієнтацій Відродження та Просвітництва.

Для належного розгляду цих ціннісних орієнтацій був потрібний їх скептично-критичний аналіз, який В. Короленко й віднайшов у скептицизмі М. Монтеня. Учення одного з найбільш відомих філософів доби Відродження, який був у контрпозиції до своєї епохи, було цікавим для В. Короленка перш за все тим, що скептицизм М. Монтеня був чимось середнім між скептицизмом життєвим, який є результатом гіркого життєвого досвіду та розчарування в людях, і скептицизмом філософським, в основі якого лежить глибоке переконання в недостовірності людського пізнання. Різnobічність, душевна рівновага й здоровий глузд рятують його від крайнощів того й іншого напрямку. Визнаючи егоїзм головної причиною людських вчинків, М. Монтень не обурюється цим, вважаючи його цілком природним і навіть необхідним для людського щастя, адже коли людина сприйматиме інтереси інших так само близько до серця, як свої власні, тоді в людини не буде ні щастя, ні душевного спокою. Він осаджує на кожному кроці людську пиху, доводячи, що людина не може пізнати абсолютної істини, що всі істини, визнані нами абсолютними, не більше як істини відносні.

11 березня 1893 року у своєму щоденнику В. Короленко розглядає основні положення скептицизму Мішеля Монтеня: «У цього скептицизму, – пише він, – характерною особливістю була терпимість. У цьому одна із істотних безсмертних заслуг геніального філософа. Звичайно, у розпал фанатичної ворожнечі жодна закінчена система і доктрина не могла бути так корисна і благодійна, як проповідь терпимості та скептичне заперечення будь-якої однобічної, вузької системи та доктрини. Здатність не вірити в це століття грубого фанатизму була такою ж дорогою і благодійною, як здатність вірити в наш скептичний час...» [2, с. 230].

Подвиг М. Монтеня, на думку В. Короленка, полягав саме в тому, що він залишився осторонь від кривавої, фантастичної різни, залишився індиферентним і холодним щодо теологічних диспутів та суперечок, до вузької політичної ненависті та жорстокої політичної боротьби, зберіг повну незалежність розуму, своїм життям продемонстрував зразок благородства та справедливості без релігійних захоплень, проголосив, наскільки це було можливо в той час, – принцип терпимості й розумної критики.

Мислитель високо оцінює вчення М. Монтеня, говорячи, що «у великого скептика вистачило мужності сказати в очі своїй епосі: потрібно надто високо ставити свої припущення, щоб через них живих людей піддавати спалюванню» [2, с. 231]. На думку гуманіста, у творчості М. Монтеня наведено один із тисячі прикладів, коли любов, залишивши табір віруючих, – переходить, разом із прагненням до істини – у табір «боговідступників»... «Віруючі» – спалюють живих людей, невіруючий – їх захищає» [2, с. 231–232].

Саме так В. Короленко характеризує роль вчення М. Монтеня в сучасному йому суспільстві, де життя перестало бути головною цінністю. Він закликає брати приклад з відомого філософа, який ще в епоху Відродження, завдяки своєму скептицизму, проголосив пріоритет людського життя незалежно від релігійних вірувань, та необхідність «шукати вищу правду всім серцем, усіма силами душі, усією силою своєї уяви» [2, с. 232].

Мислитель стверджує, що здатність не вірити може бути такою ж плідотною, як і здатність вірити, адже це дві рівnobічні сторони одного й того ж пошуку істини. Але чому ж вірити? Невже знову тому, чому протиставлявся здоровий, чесний скептицизм Монтенів і що цим скептицизмом убите? Якщо звести ці два варіанти до одного й того ж процесу, які часто розділяються історією, але в сутності мислимі разом, – до одного гармонійного цілого, то вийде: шукай правду всім серцем, усіма силами душі, усією силою своєї уяви, але разом – очищай кожне необхідне зернятко усією силою розуму, усім вогнем критики та сумніву, усіма прийомами наукового аналізу та суворої думки...

Монтень, на думку В. Короленка, дійсно, справжній типовий скептик. «Мені, – пише М. Монтень, – вселяють ненависть до речей імовірних, коли їх видають за безсумнівні. Я люблю ці слова, які пом'якшують різкість наших суджень: «може бути», «мабуть», «деякий», «кажуть», «я вважаю».

Філософія розпочинається із задоволення, розвивається через дослідження і приходять до незнання» [2, с. 230–231].

У листах до О. Маликова (революціонера-народника, який у 70-х роках XIX століття виступив з проповіддю нової релігії, стверджуючи, що в душі кожної людини живе бог, і тільки знайшовши в собі цього бога, люди зможуть відродитися й перебудувати світ на нових началах) В. Короленко сформулював релігійне та гносеологічне виправдання скептицизму – розумового стану, в якому мислитель сам часто перебував: «Абсолютна істина – тільки у безкінечності, а нам доступний лише її пошук. Вона поєднує останнього язичника з найученішим отцем Церкви, допоки обидва простодушно та відверто піднімають очі до таємничого й безкінечного неба... Немає потреби з гордістю та презирством дивитися на тих, хто знизу, тому що і наша «висота» дуже мізерна у порівнянні з майбутнім шляхом...» [3].

Своєю чергою, для В. Короленка гносеологічне виправдання скептицизму виявилось недостатнім, доки не було знайдено виправдання етичне. Етичну функцію скептицизму та рефлексії мислитель намагався обґрунтувати за допомогою поняття «перехідна епоха». Та хоча він вкладав у нього конкретно-історичний зміст, на наш погляд, це поняття більш характеризує етичну позицію, ніж певний історичний період. Перехідна епоха – це боротьба між минулим та майбутнім. Але для минулого – це кінець, криза; для майбутнього – початок, свято. Перехід видно з іншого погляду. В. Короленко жив у перехідну епоху.

Жага безпосередності призводила до пошуків безрозсудної віри. Крім того, вважав мислитель, не потрібно й намагатись, тому що скептицизм і рефлексія, яких прагнула позбутися інтелігенція, виконують конкретну моральну функцію, вони етично виправдані: «Під час боротьби, – писав В. Короленко, – треба пам'ятати, що борешся з людиною, що крім тієї риси, з якою борешся, крім того наміру, якому протидієш, – у неї є й інші риси, що і супротивник складається не з одного зла. Виховувати у собі це почуття, зуміти проаналізувати та розвіяти почуття гніву, відділити гнів проти цього вчинку або наміру від гніву проти людей взагалі, – це завдання сучасної людини» [3]. Етична рефлексія була проголошена В. Короленком моральним обов'язком інтелігенції у перехідну епоху. Проте йдеться про загальний принцип. Скептицизм, «висота» позиції прирікають інтелігенцію завжди знаходитись між різноманітними вірами, виконуючи тим самим особливу етичну функцію. Роль скептицизму, за В. Короленком, виявляється не руйнівною, а регулятивною, що пом'якшує гостроту протиставлених у суспільстві ціннісних орієнтацій. Це та сама позиція «над сутичкою», яку займали найкращі представники російської інтелігенції – і в тому числі В. Короленко – у трагічні роки громадянської війни.

Як і у В. Короленка, основною рисою моралі М. Монтеня було прагнення до щастя. Тут на нього справили величезний вплив Епікур і, особливо, Сенека та Плутарх. Учення стоїків допомогло йому виробити ту моральну рівновагу, ту філософську ясність духу, яку стоїки вважали головною умовою людського щастя. На думку М. Монтеня, людина існує не для того, щоб створювати собі моральні ідеали й намагатися до них наблизитися, а для того, щоб бути щасливою.

Вважаючи, подібно до Епікура, досягнення щастя природною метою людського життя, М. Монтень цінував моральний обов'язок і саму добродетель настільки, наскільки вони не суперечили цій меті; будь-яке насильство над своєю природою в ім'я абстрактної ідеї обов'язку здавалося йому безплідним. «Я живу з дня на день і, кажучи по совісті, живу тільки для самого себе». Згідно з цим поглядом, М. Монтень вважає найважливішими обов'язками людини обов'язки щодо самого себе; вони вичерпуються словами Платона, які наводяться філософом: «Здійснюй свою справу і пізнавай самого себе» [3].

Останній обов'язок, на думку М. Монтеня, найважливіший, оскільки, щоб здійснити успішно свою справу, потрібно вивчити свій характер, свої нахили, сили та здібності, силу волі – вивчити самого себе. Людина повинна виховувати себе для щастя, намагаючись створити такий стан свого духу, за якого щастя відчувається сильніше, а нещастя – слабше. Розглянувши нещастя неминучі й об'єктивні (фізичне каліцтво, сліпота, смерть близьких людей тощо) і нещастя суб'єктивні (ображене самолюбство, жага слави, почесей) В. Короленко подібно до М. Монтеня, стверджує, що обов'язок людини перед собою – в міру можливості боротися проти тих і інших [3].

На думку обох мислителів, до нещасть неминучих потрібно ставитися з покірністю, намагатися швидше пристосуватися до них (замінити несправність одного органу посиленою діяльністю іншого). Що стосується нещасть суб'єктивних, то від кожного з нас значною мірою залежить здатність послабити їх гостроту, поглянувши з філософської точки зору на славу, почесі, багатство тощо. За обов'язками людини щодо самої себе йдуть обов'язки щодо інших людей і суспільства.

Принцип, яким повинні регулюватися ці відносини, – принцип справедливості; кожній людині потрібно віддавати за їхньою заслугою, оскільки так, у кінцевому підсумку, виявляють справедливість і до самого себе. Справедливість щодо власної дружини полягає в тому, щоб ставитися до неї якщо не з любов'ю, то хоча б із повагою; до дітей – щоб піклуватися про їхнє здоров'я та виховання; до друзів – щоб відповідати дружбою на їхню дружбу. Перший обов'язок людини щодо своєї держави – це повага до наявного в ній порядку. Це не передбачає примирення з усіма його недоліками, але чинний уряд – завжди кращий, бо хто може гарантувати, що новий суспільний устрій дасть більше щастя чи навіть не

виявиться ще гіршим [3].

Таким чином, зауважимо, що для найбільш повного розгляду ціннісних орієнтацій зазначених епох для В. Короленка був необхідний їх скептично-критичний аналіз, який мислитель знаходить у скептицизмі М. Монтеня, який у своєму вченні спирався на спостереження та здоровий глузд, а не на понятійні спекуляції, філософські традиції та методи учених, завдання філософії розумів не теоретично, а практично – хотів, щоб вона була мистецтвом життя, а також зауважував, що не варто заглиблюватися в непевні й непродуктивні теоретичні суперечки.

На принципах скептицизму та емпіризму вибудовувалася й етика М. Монтеня. Про її скептицизм свідчить критичне ставлення до загальноприйнятих норм, які, на думку філософа, як правило, не мають розумних підстав, а нав'язуються силою звичаїв і вихованням, про емпіризм – перелік численних моральних ситуацій з життя різних епох і народів. Спираючись на життєві факти, він закликав відмовитися від прийнятих на віру догм, віддавши їх на суд розуму. Не визнаючи в моралі абсолютного начала, утримувався від категоричних рекомендацій, постійно підкреслював суб'єктивістський стиль своїх міркувань, відсутність претензій на науковість, надіндивідуальну значущість. Попри те, М. Монтень прагнув виявити в окремих фактах всезагальне, про що свідчить хоча б твердження, що жодна чеснота не поліпшується від спотворення, а істина ніколи не ґрунтується на неправді.

На його думку, людина є суперечливою, нестійкою, мінливою істотою, а її духовне життя – постійною внутрішньою суперечкою, роздвоєнням. Тільки завдяки самосвідомості вона набуває єдності, цілісності, стає своєрідним мікрокосмосом. Тому передумовою моральності є глибоке та щире самопізнання. Діяльність самопізнання та самосвідомості вважав дуже продуктивними, хоча їх результати не можна чітко й однозначно висловити.

Увагу Монтеня привертало суперечності між суб'єктивними моральними настановами та об'єктивно наявними звичаями. У прагненні перебороти цю роздвоєність моралі, не розуміючи природи суспільних відносин, він надавав великого значення дружбі, що здатна, на його погляд, гармонізувати стосунки між індивідами. Проте, будучи реалістом, розумів, що справжня дружба майже неможлива.

Мета життя, за М. Монтенем, – прагнення до щастя, насолоди. Останнє передбачає гармонійну відповідність між задоволенням духовних та фізичних запитів людини. Основна передумова щастя – це задоволення, яке відчуває індивідуум, що виявляється здатним реалізувати внутрішні можливості. Головним критерієм етичних цінностей у філософа виступає окрема людська особистість з її духовними прагненнями, уявленнями про благо, справедливість. Однак гуманістичний індивідуалізм М. Монтеня дуже далекий від буржуазного індивідуалізму Нового часу. Він позбавлений відтінку егоїстичності і користолюбства. Жага щастя, яку рухає індивідуум, не протистоїть у філософа інтересам інших людей. Особисте у нього не переросло в приватне, не відокремилася від начала громадського та цивільного і не вступило з останнім у конфлікт.

В. Короленко, аналізуючи етичні погляди М. Монтеня, зауважує, що головними ціннісними орієнтаціями філософів епохи Відродження було прагнення конкретної людини до щастя, основною передумовою якого виступало задоволення. Ціннісні орієнтації Відродження мислитель вважав індивідуалістськими, оскільки у філософії цієї епохи (на прикладі поглядів М. Монтеня) головним критерієм етичних цінностей виступала окрема людська особистість з її духовними прагненнями, уявленнями про благо та справедливість, скептично ставлячись до них, адже перевагу віддавав колективістським та просоціальним ціннісним орієнтаціям.

Розглядаючи ціннісні орієнтації філософів епохи Просвітництва, зауважимо, що часто провідні представники російської інтелігенції, зокрема В. Дорошевич та А. Чехов, порівнювали В. Короленка з Вольтером. Головним критерієм для порівняння була громадська й правозахисна діяльність обох мислителів, зокрема захист невинно засуджених на ґрунті релігійного фанатизму – Вольтер у 1762 році був громадським захисником гугенота Жана Каласа, який був засуджений і страчений за вбивство сина на ґрунті релігійного фанатизму (звинуватив його у бажанні прийняти католицизм), а В. Короленко брав активну й безпосередню участь у Мултанській справі (судовий процес по неправдивому звинуваченню селян-удмуртів села Старий Мултан Малмизького повіту В'ятської губернії в принесенні ними людської жертви язичницьким богам) та справі Бейліса (судовий процес у Києві, у вересні-жовтні 1913 року проти єврея Менахема Менделя Бейліса, звинуваченого в убивстві з ритуальною метою християнського хлопчика Андрія Ющинського).

В. Дорошевич, зауважує: «тільки-но Вольтер дізнався, що нецтво й нетерпимість принесли людську жертву, він не міг працювати, зазначаючи, що не міг повернутися до роботи й знову став знаходити в житті радість тільки тоді, коли після героїчної боротьби з його боку нецтво й нетерпимість були осоромлені, а нещасний страчений Калас з фанатика, за що його судили, засудили й стратили, перетворився в того, ким він був насправді, – в жертву фанатизму і став символом релігійної нетерпимості. В. Короленка від Мултанської справи не змогла відірвати навіть звістка про важку хворобу його малолітньої дочки. Він забув також гаряче улюблену літературу, впродовж року не міг написати жодного рядка» [1, с. 148].

В. Дорошевич не називав В. Короленка Вольтером, другим Вольтером або нашим Вольтером, він не порівнював їх, він просто порівняв їх любов до істини та справедливості.

А. Чехов, характеризуючи ситуацію з судовими процесами невинно засуджених, які значно поширилися як у Російській імперії, так і в усій Європі наприкінці XIX століття (справи А. Дрейфуса і М. Бейліса, Мултанська справа) у 1898 році зауважував, що виступи В. Короленка за своїм суспільним значенням можуть бути зіставлені з роллю Золя в справі Дрейфуса. Він писав стосовно цього: «Першими повинні були підняти тривогу кращі люди, що йдуть попереду нації. Так і сталося... Так, Золя не Вольтер і всі ми не Вольтери, але бувають у житті такі збіги обставин, коли докір, що ми не Вольтери, найменш доречний. Згадайте Короленка, який захищав мултанських язичників і врятував їх від каторги» [5, с.159].

Таким чином, найголовнішими ціннісними орієнтаціями французького просвітника Вольтера та російського і українського мислителя В. Короленка були гуманістичні – вони обоє боролися проти суспільної несправедливості, релігійного фанатизму, захищали знедолених, «гнаних» і несправедливо засуджених (Вольтер і справа Ж. Каласа; В. Короленко і Мултанська справа та справа М. Бейліса).

ЛІТЕРАТУРА:

1. Дорошевич В. М. Собрание сочинений : в 9-ти т. / В. М. Дорошевич. – М. : Товарищество И. Д. Сытина, 1905-1906. – Том IV : Литераторы и общественные деятели. – 1905. – 217 с.
2. Короленко В. Г. Полное собрание сочинений: посмертное издание: в 50-ти т. / Владимир Галактионович Короленко. – Харьков : Государственное издательство Украины, 1922–1929. – Т. 2 : Дневник (1893–1894 гг.). – 1926. – 350 с.
3. Короленко В. Г. Собрание починений : в 10-ти т. / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Гослитиздат, 1953–1956. – Т. 10 : Письма. 1879–1921. – 1956. – 717 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до дж.: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_0890.shtml.
4. Федух І. С. Визначення змісту поняття «ціннісна орієнтація» у сучасній психолого-педагогічній науці / І. С. Федух // Вісник Національної академії Державної прикордонної служби України: електронне наукове фахове видання. – 2011. – № 3 [Електронний ресурс]. – Режим доступу до дж. : http://www.nbu.gov.ua/e-journals/Vnadsps/2011_3/11fispp1.pdf.
5. Чехов А. П. Письма : в 6-ти т. / А. П. Чехов ; под ред. М. П. Чеховой. – М. : Кн-во писателей, 1912–1916. Т. 5. – 1914. – 678 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка, протокол № 9 від 24 грудня 2013 р.

УДК 128/129:141.3

*Наталія Доній***СВІТОВІДЧУТТЯ НОВОГО ЧАСУ ЯК ПІДГРУНТЯ РОЗВИТКУ
СОЦІАЛЬНОЇ ДЕВІТАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ**

Презентовано авторський погляд на тенденції у світовідчутті, що характеризують суспільство на етапі з кінця XVIII ст. до кінця XX ст. і які послужили основою зародження та поширення епіфеномену соціальної девіталізації. Під соціальною девіталізацією розуміється дистанціювання людини від, як їй здається, дискомфорту й вбивчого, соціуму, з подальшою втратою нею соціально важливих якостей.

Ключові слова: світовідчуття, інтер'єр доби, соціальний простір, соціальна девіталізація, аномія.

*Nataliia Donii***ATTITUDE OF THE NEW TIME AS THE BASIS FOR THE DEVELOPMENT
OF SOCIAL DEVITALIZATION OF PERSONALITY**

The publication pointed out the fact of different quality stages and permanent change of chairmanship of the rational and irrational elements in the outlook of the New time. A human being, passing through these various stages, feeling pressure of changes rational and irrational, constantly is in transitional state and that's why, actually, greater part is as an anomic.

Concentrating in itself autonomous and anomic features, a human being lost sensitivity in relation to the existence of other people and got rid of all obligations in relation to society. Society in response answered to a human being with indifference. Such a state of mutual relations «society – individual» can last sufficiently long, as in certain sense it is a chaos, which means a certain order. However, the hustle of autonomous – anomic individuals and indifference of social space for some personalities caused feeling of discomfort, and they were distancing themselves from this order; provoked the distribution of the epiphenomenon of social devitalization.

Thus, a social devitalization of personality is the answer of a human being for the tendencies of the New time, that cause the concentration in the middle of social space and uncomfortable terms of existence for a human being.

The changes were taken place in attitude of the New time is only one of a number of specific factors, that cause the social devitalization of personality. That's why the detailed analysis of other factors of the social epiphenomenon is seen in the period of XX-XXI century as a prospects for further researches.

Keywords: attitude, Interior era, social space, social devitalization, anomie.

*Наталія Доній***МИРООЩУЩЕНИЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ КАК ОСНОВАНИЕ РАЗВИТИЯ
СОЦИАЛЬНОЙ ДЕВИТАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ**

В публикации раскрыто авторское видение тенденций в мироощущении, которые характеризуют общество на этапе с конца XVIII в. по конец XX в. и которые послужили основой зарождения и расширения социальной девитализации. Под социальной девитализацией понимается дистанцирование человека от социума, существование в котором для нас кажется дискомфортным и убийственным, с последующей потерей человеком социально важных качеств.

Ключевые слова: мироощущение, интерьер времени, социальное пространство, социальная девитализация, аномия.

Світовідчуття завжди віддзеркалює інтер'єр певної історичної доби, який вводить людину в простір, заповнений сенсами, що обумовлюють специфіку світовідчуття. Інтер'єр доби – це соціальний простір, у якому розгортається людська екзистенція. Однією з основних відмітних рис соціального простору є те, що він не стільки кількісний, однорідний та ізотропний, скільки якісний, неоднорідний, фрагментований. Історичні зміни постійно провокують виникнення якісно іншого просторово-часового інтер'єру, іншої світоглядної перспективи, іншої форми життя та поведінки суб'єкта. В XXI ст. однією з інтер'єрно-спровокованих модифікацій життєпроживання стала соціальна девіталізація, про яку в контексті соціальних і світоглядних трансформацій початку XX ст. вперше заговорив Х. Ортега-і-Гассет. Соціальна девіталізація як поведінковий акт стала відгуком індивідів на світоглядні зміни, що відбувалися протягом XIX-XX ст. та які генерували бажання дезертирства з соціуму.

Детермінантами соціальної девіталізації як епіфеномену є поєднання різних подій та елементів, в результаті якого заявляє про себе суперечність потреб індивідів та соціуму. Вибір індивідом соціальної девіталізації як стратегії існування має на меті дистанціювання від соціуму, звуження меж соціальної взаємодії. Соціальна девіталізація як процес та епіфеномен свідчить про те, що людина втомилася бути в середині хаотично-динамічної соціальної сфери, людині не цікаво та дискомфортно в суспільстві, де усі штовхаються, труться, збиваються. У певному сенсі соціальна девіталізація є варіацією протестних дій спрямованих проти масштабної раціоналізації, масовізації та деперсоналізації, породжених переходом «традиційне-індустріальне-постіндустріальне» суспільство, що припадає на Новий час.

Осмисленням новочасового інтер'єру відбувалося й відбувається з безлічі концептуально-теоретичних позицій. Єдиним, що об'єднує мислителів та науковців, які так чи інакше з різноманітних ракурсів аналізують питання, що пов'язані з новочасовим соціальним простором, стало виділення позитивних та негативних моментів цієї історичної доби. Так, свій погляд щодо цього питання в різні часи висловили: Н. Аббаньяно, М. Бердяєв, І. Бичко, Р. Гвардіні, В. Горський, О. Демидов, М. Еліаде, В. Загороднюк, К. Леві-Строс, М. Мід, Ф. Ніцше, Г. Спенсер, М. Фуко, В. Федотова, О. Шпенглер, К. Ясперс та ін.

У зв'язку з нестабільністю новочасової доби та періодичним проходженням кризових періодів у функціонуванні соціуму, в окремих напрямках досліджень можна виділити праці науковців, присвячені проблемі аномії (В. Горозія, Е. Дюркгейма, Р. Мак-кайвера, Р. Мертона, Д. Рісмена, Г. Спенсера, Л. Сроула, Ш. Туркіашвілі, Е. Фромма та ін.).

Проте розкриття авторської позиції щодо епіфеномену соціальної девіталізації, вимагає іншого підходу до систематизації наявного теоретичного матеріалу, а тому, незважаючи на те, що дебати про новочасову добу та сучасність мають тривалу історію й доволі значні напрацювання, *метою* цієї публікації є виділення основних моментів у світовідчутті, що характеризують суспільство на етапі з кінця XVIII ст. по кінець XX ст. і які були основою зародження та поширення процесу соціальної девіталізації.

Світовідчуття має здатність вловлювати усі найменші тенденції, що присутні в соціальному просторі, влітаючи їх у соціальну тканину доби. Цілком закономірн, що перехідність, як «димка», включає різні відтінки та щільність, забезпечуючи легке взаємопроникнення нового в старе, одного в друге, що й додає ноту яскравості світовідчуттю. Тому-то перехідність не передбачає непрозорості й чіткості межі між старим і новим світовідчуттям. Як правило, старий світогляд (мислення), що володіє людиною якійсь час співіснує з новим світоглядом (мисленням) у конфігурації людської діяльності. Хоча укладання цього союзу не завжди відбувається гладко та саме цей союз несе відповідальність за напрямки і темпи зміни світогляду, а отже, й світовідчуття.

Корінна соціальна трансформація пізнього Середньовіччя не полегшила, а навпаки, обтяжила світовідчуття Нового часу необхідністю відвойовування автономії в авторитарного стилю мислення. Боротьба з останнім послугувала основою виведення протиборства та революції в усіх різновидах на позицію центральної соціальної норми Нового часу. Панування означеної норми почалося з науково-світоглядної революції, рух якої більш-менш точно припадає на XVII ст. У цей момент відбулося зростання цінності Розуму та перехід до оптимістичного сприйняття людиною власних можливостей. Вихід Розуму на перші позиції підштовхнув до перетворення кінцевого світу в безкінечний, а людина поступово усвідомила важливість самої себе й непересічний селф¹ трансформувалася в критерій цінності життя. Проголошена гносеологізація людської сутності перетворила тезу «Теоретичне пізнання є вищим виявленням духовності та сенсом життя людини» на девіз наступних століть.

Черговим кроком Розуму стала детермінація зміни на сто вісімдесят градусів позицій центральних осіб Всесвіту: «Бог втрачає своє місце, а разом з ним втрачає його й людина» [2, с. 261]. Найбільш відчутною, звісно, стала втрата місця Богом, адже потягнула за собою зміну світоцуттєвої парадигми з гетерономії на автономію, де як Інший став потребує селф [7, с. 11]. Зміна позицій сформувала автономну людину та розвернула напрям вектора пошуків сенсу життя, переспрямувавши життєву енергію в інше русло: при гетерономії сенс завдавався ззовні й індивід лише очікував вказівок, при автономії затребуваним стало самостійне встановлення сенсу, тож індивід вимушений був активно діяти, не сподіваючись на когось, в очікуванні кого/чого-небудь іншого. Результат цього – Розум та інтелект детермінували заміну страху середньовікової душі, що був пов'язаний з кінечністю світу, на новий – страх відсутності сенсу життя, через нездатність його формулювання.

Окрім гносеологізації відбувся зсув у бік оптимістичності. Особливо неоднозначно така переорієнтація проявилася в зміні парадигми дорослішання соціуму з процесу, що супроводжується усвідомлен-

¹ Варіативний ряд перекладу англійського «self» на українську мову представлений поняттями «само-», «самість», «істинне Я», «низьке Я», «просто Я» та ін. Останнє трапляється найчастіше і так само викликає найчастіше дискусію при редагуванні та перекладі, як таке, що потребує врахування контексту використання «self». Автором, при введенні в дослідження концепту «селф», були взяті до уваги наявні зауваження та коментарі перекладачів, і, виходячи з факту включення концепту «self» у словник неперекладностей [3, с. 432], було прийнято рішення про його використання як неперекладного в українському варіанті написання.

ням відсутності гарантії щодо виживання, на процес, який проходить під знаком відчуття, що виживання можна прийняти як належне. Останнє розслабило соціум і людину, спровокувавши ланцюгову реакцію низки процесів, найбільш небезпечним серед яких стала втрата серйозності, що наприкінці ХХ ст. спричинила домінування ігрового світовідношення та постійне загравання зі смертю при проведеному дозвіллі за екстремальними видами відпочинку.

Стрижневі характеристики світовідчуття кінця ХVІІІ – початку ХІХ ст., якими були раціоналізм, оптимізм та етичність, поступово, після низки революцій та катаклізмів (Французької революції, низки воєн, зміни менталітетів, релігійних чвар, розчарування у прогресі) перетворилися на об'єкти критики. Саме момент, коли добропорядний буржуа в ім'я встановлення добра та справедливості взявся за сокиру й позбавив життя короля, а згодом сам став жертвою революційного терору, змусив світ здригнутися й спробувати замислитися над тим, що відбулося і чому це відбулося.

У підсумку після тривалих заочних дискусій було задано інший напрям та тип взаємин між соціумом та людиною, що обумовив переформатування раціонального та ірраціонального.

Межа ХVІІІ-ХІХ ст. стала зразком еkleктичного поєднання старого й нового, а також ознаменувала собою перехідний етап до того, що пізніше отримало назву – «проект Модерну». Плавне світовідчуття, притаманне раціоналізму, змінилося апеляцією до дійсності, оптимізм був проголошений примітивним, етика – сентиментальною, а людина із оптиміста перетворилася на песиміста. Межа ХVІІІ-ХІХ ст. також ознаменувалася переходом від традиційного (аграрного) до індустріального суспільства, що означив відхід від світовідчуття, сформованого стійким господарством. Інакше кажучи, відбулася зміна світовідчуття на таке, що заохочувало економічні досягнення, індивідуалізм та інновації, проте ігнорувало сенситивний елемент суспільного існування. Протестантська етика як виразна мутація християнства дозволила форсувати економічне зростання, й, як певний культурно-економічний синдром, пришвидшила розвиток промислової революції та становлення капіталізму.

Головним принципом життя з середини ХІХ ст. став економцентризм, що спровокував зміни в усіх сферах буття соціуму. В один із наслідків спровокованих економцентризмом змін обернулося відчуження людини від життя, за якого «родова сутність людини перетворюється в чужу для неї сутність» [5, с. 567], а саме життя трансформується в «підприємство, прибуток від якого не покриває його витрат» [8, с. 297]. Незатребуваність душевності людини, що підмінялася цінностями вартості, власності та ринку, ускладнила систему світовідчуття та позбавила здатності до гармонійного поєднання потреб економцентрованого соціуму й людини. Результатом дисгармонійності «потреби соціуму – потреби людини» стало зміщення мети життя в площину соціальних і матеріальних досягнень. Останнє детермінувало перехід людей у стан таких, які, «відірвавшись від землі», почали існувати в штучних, протиприродних умовах, дуже повільно усвідомлюючи дискомфортність подібного існування.

Ірраціоналізм, витиснутий на узбіччя через ігнорованість в економічному світогляді, знайшов вихід сконцентрованої в ньому енергії та запанував у філософії, мистецтві та культурі, залишаючи за собою можливість опосередкованого впливу на простір повсякденності. На зміну класицизму з його раціональними світовідношенням прийшло ірраціональне та сентиментальне світовідчуття, що більш відоме як «Доба романтизму». Романтизм заявив про себе як жертва спраги глобальних змін і нових взаємин і, одночасно, як носій розгубленості у ворожому світі. Затребуваність гостроти відчуттів породила специфічну тематику художніх творів, де провідними мотивами стали сюжети надсвітового всесильного зла, двох різнополярних світів, метафізичної смерті та індивідуалістично-метафізичного бунту.

Романтичне світовідчуття, через зміни зовнішніх умов, спровокувало плавний перехід людини з категорії «носії добра» до категорії «носії зла». «Цікавість до зла» (А. Мюссе) та розгортання нічим не стримуваних інстинктів «любви до смерті» спричинили зсув симпатій реципієнтів у бік демонічного, змістивши звичні акценти у визначенні доброго/злого та на практиці підтвердивши їхню взаємну відносність. Останнє дозволяє, з сучасної позиції, вести мову про початок розвитку психології соціальної залежності, бо індивіди, перебуваючи в розгубленості щодо визначення «це добре», стали приймати рішення про об'єднання в ефемерну силу, ілюзорно здатну забезпечувати кращі умови існування та бути постачальником життєвої енергії, яким тривалий час були церква, суспільство та соціальність. Тенденція висміювання добра породила відчуття тьмяності та нецікавості світу без смерті, зануривши людину в стан нудьгування, відчаю та депресії. У результаті означених трансформацій жах перетворився на єдину справжню реальність існування людини, а смерть поволі трансформувалася в негативний абсолют, одночасно заворожуючий та ігнорований через медикалізацію.

Наступний етап зсуву у світовідчутті припадає на межу ХІХ–ХХ ст. й починає свій відлік приблизно в 1880 р. У цей момент більш голосно заявила про себе еkleктичність нового та старого у світовідчутті, засвідчивши існування кризовості як суспільної риси. І знову, як й на початку ХІХ ст., винятково гостро кризовість віддзеркалилася в образотворчому мистецтві, що спромоглося ввести в обіг нові способи вираження та парадокси, які епатували суспільну думку сумнівними сенсами. Однією з головних тем творів стала тема «зникнення душі», штучності людського існування й, як підсумок, демонстрація бінарного відношення до життя – як цінності і як зла. Подібна антиномія демонструвала частковість

переходу в еволюції суспільства від одного етапу до іншого та поширення на початку ХХ ст. в суспільстві аномії.

Аномія, яку більшість вважає показником проблем з ціннісною сферою, на рівні світовідчуття є ситуацією за якою людина не здатна розділити почуття солідарності з конкретною групою через відчуття та нагнітання самотності. Самотність аномічної людини – це підсумок викреслення душевності та показник духовної стерильності й існування в системі координат теперішнього, без включення до неї минулого та майбутнього. При домінуванні аномії у світовідчутті відбуваються зміни у формулі життя – на місце «Жити – це відчувати себе обмеженим і тому зважати на те, що обмежує» приходять «Жити – це не відчувати ніяких обмежень і тому сміло покладатися на себе; усе практично дозволено, нічого не загрожує розплатою й взагалі ніхто нікого не вище» [6, с. 60]. Аномічна людина сама для себе стає єдиним кумиром, власною найвищою та єдиною цінністю. Тож людина через зруйнованість співпричетності індивіда соціуму спочатку стає сторонньою соціальної спільноти, а при переході сторонності у форму патології – абсолютно байдужою до соціуму.

Перша світова війна позначила собою перехід до Модерного світовідчуття та нового соціального типу, головною характеристикою яких стала всеосяжність, пізніше означена як глобальність. Світоглядна основа, закладена кризовістю межі ХІХ–ХХ ст., цілком зумовила підсумок війни на рівні світовідчуття – масштабна авітальна спрямованість думок через самотність, втрату ілюзій та надій, розпад моральних цінностей, відсутність сенсу життя. Вона ж породила апокаліптичне світовідчуття, загальну тривогу й невпевненість. Усе це відбувалося на фоні масової інтелектуальної деградації, отупіння, як постійних супутників війни, адже саме під час військових дій людина віддає перевагу ірраціональному й діє більше не розумом, а емоціями, почуттями [1, с. 143].

Таким чином, перший кризовий етап Нового часу, що охопив кінець ХІХ ст. – першу чверть ХХ ст., збільшуючи відстань між індивідом та соціумом, ознаменувався другим, після доби романтизму, пришестям на перші позиції в ієрархії світовідчуття ірраціонального, безрозумного. Подібна рекомбінація не могла лишитися без наслідків, й у реальності це стало відчутно згодом.

Міжвоєнний період можна вважати «нічийною землею» з погано сформованими соціальними структурами й відчуттям панування безладу. Тому закономірно, що кінець 20–30-х рр. ХХ ст. у західних країнах позначений як доба «антропологічної катастрофи». Цей етап в історії людства закарбував себе як період розчарування в економцентризмі, що проявилось в економічній депресії та соціокультурному хаосі. Зазначимо, хаос для суспільства не є вбивчим, адже в такому стані воно здатне існувати й функціонувати доволі довго. Вбивчим може виявитися персону, яка візьметься за наведення ладу. На теренах Німеччини та в СРСР в міжвоєнний період такі персони були найбільш харизматичними й результатом їхньої «роботи із впорядкування» став сплеск антигуманізму, як закономірне продовження сформованих суспільних настроїв. Тож 30-ті рр. ХХ ст. ознаменувався як період, коли розум більшої частини людства замість гуманістичної ідеології зачарувався націоналістичними, фашистськими та іншими гоміцидними ідеологіями й практиками. Кращими розумами цього періоду в цей час вживалися спроби підштовхування соціуму до усвідомлення ірраціональності подій та необхідності встановлення соціальної й психологічної стабільності. Проте більшість закликів були або проігноровані або не почутими, тому соціальна дезорієнтація перейшла в категорію константних масових явищ, а в підсумку, в другій половині ХХ ст. соціум надав шахрайству, перверсіям, садизму, вбивству, суїциду, ідіотизму характеристик вічності.

Початок Другої світової війни, як нове соціальне потрясіння, детермінувало ще більшу, незнану до тих часів, хвилю дегуманізації. Друга світова війна остаточно зруйнувала впевненість людини в силі моралі та культури, й цілком закономірно виявилася заява наукового світу «після Аушвіца (Освенцима)», що подальше ігнорування комплексу онтологічних та антропологічних проблем стає небезпечним. У цій ситуації було прийнято рішення про зміну рефлексивного ракурсу та перебудову на шлях раціоналізму.

Віддавши абсолютну першість раціональності, людина не усвідомила, що, відмовивши в гармонійному поєднанні раціонального й ірраціонального, вона позбавила себе здатності сприйняття божественних ідей, розшифрування символів, прихованих у традиційній культурі та відсторонилася від споконвічних духовних цінностей, що теж, само по собі, є девітальним для людини. Перерваність духовних і моральних традицій, психоемоційна залежність індивіда, що була спровокована технічними досягненнями, стали психологічною безоднею, в яку потрапляла дезорієнтована соціумом людина.

Зовнішньо динамічно еволюціонуюче суспільство 2-ої половини ХХ ст., що забезпечувало ріст добробуту мас та покращення умов їхньої життєдіяльності, в реальності ставало все більш статичним та регресуючим. Соціальні трансформації майже не зачіпали структурних основ соціальної системи, її економічного та ідеологічного балансу. Навпаки, усі реформаторські проекти були спрямовані на збереження цієї системи в тому вигляді, в якому вона перебуває – в статичній рівновазі та стійкості. Зміни, якщо вони й відбувалися, не несли в собі нічого нового, неочікуваного, що й дозволяє вести мову про соціальну інволюцію. Через те, замість руху вперед, суспільство стало приречене на безкінечне

та безглузде відтворення раніше створеного, на заміну якісних показників на кількісні. Й усе це відбувалося на фоні зростаючої інфантилізації: сьогодні одне, завтра інше, зовсім протилежне. Підсумок не забарився – 60-х рр. ХХ ст. ознаменували другу хвилю кризового світовідчуття з чітко вираженим неспівпадінням бажань і потреб людини з можливостями та бажаннями соціуму.

Циклічність й монотонність існування породили виснаження джерел креативності й культурну деградацію, спричинивши переорієнтацію вектора індивідуального життя в бік відходу індивідів від усталених джерел соціальної енергії. Соціальне життя все більше набувало характер інертного, центрованого на самому собі й все більше підносило розум та інтелект на вершину ціннісної ієрархії, а життєпроживання людини все далі заходило в глухий кут. Індивіди у своїй автономності й аномічності перетворювалися на сторонніх стосовно один одного, а пізніше взагалі втратили Іншого. Життя такої людини вже важко було назвати життям, бо «без заповідей, що диктують образ життя, воно стає неприкаяним. ... Відчувши себе вільними, нічим не зв'язаними, не обтяженими, ... відчувають порожнечу. Неприкаєне, незатребуване життя – більший антипод життя, ніж сама смерть. Життя – це зобов'язання щось здійснити, виконання обов'язку, й, уникаючи його, ми відрікаємося від життя» [6, с. 128]. У підсумку, блукаючи, людина опинилася наодинці з собою й почала виказувати наміри щодо звільнення від самої себе.

Отже, людині стало дискомфортно від відчуття порожнечі, що захопило її в товаристві таких самих «самотніх в натовпі». Проте порожнеча тривалий час залишатися пустотою не може, тому порожнечу, що лишилася після Смерті Бога та втрати Іншого, почали заповнювати чим-небудь, незалежно від якості та цінності наповнення. Наповнюючи пустоту словесним, інформаційним сміттям, суспільство та індивіди забули, що порожнеча наповнена сміттям залишається, по суті, порожнечею: «віднині нами править порожнеча, проте така порожнеча, що не є ані трагічною, ані апокаліптичною» [4, с. 24]. Однією з перших, хто визвався допомогти в наповненні порожнечі, була психологія як наука про душу та лікування душі. Пік популяризації психологічних практик самопізнання прийшовся на 60-ті рр. ХХ ст., саме в момент, коли відбувалося загострення кризового світовідчуття.

Послідовна психологізація соціуму спричинила переживання негараздів як особистої проблеми та сформувала настанову щодо ймовірності її вирішення несоціальними способами, чим остаточно легітимізувала в житті відчуження, самотність, відчай та занепокоєння. М. Селігман, відомий як автор «синдрому вивченої безпорадності» та феномену «свідомого оптимізму», вважав, що вимушена зосередженість людини на собі прояснює зростання до масштабів епідемії кількості депресії в західному світі. Масштабність поширення психології продемонструвала наявність соціальної дезінтеграції, а замість психічного здоров'я соціум отримав зростання кількості психічних захворювань та чутливо-неспроможних, байдужих індивідів.

Нагадаємо, перші дзвіночки щодо збільшення кількості байдужих та емоційно-нечуттєвих індивідів зазвучали наприкінці ХІХ ст., засвідчивши, що процес наростання байдужості двосторонній. Як тільки-но почала зростати байдужість індивіда, автоматично й соціум ставав більш байдужим стосовно долі окремої людини. Хоча, можливо, розвиток подій був абсолютно протилежний. Та не це важливо. Важливий підсумок – розгортання байдужості в соціумі плавно детермінувало наближення зони чуттєвості до нульової відмітки й майже повне її зникнення.

Існування людини в соціумі означає перебування: з одного боку, це перебування в соціальному просторі, а з іншого – це перебування поза його межами й зосередженість на індивідуальному. Дотикова чуттєвість й відчуття межі дозволяє людині розважливо проводити розмежування між селфом та соціумом. При втраті такої чуттєвості зникає розумність меж занурення в соціум та дистанціювання від соціуму. Й людина й соціум втратили межі як взаємовпливу, так і дистанціювання одне від одного: все змішалось й стало дуже важко проводити кордон між соціально-прийнятним/обумовленим та індивідуальним. Зникнення зони чуттєвості стала останньою крапкою в перемозі внутрішнього та зовнішнього хаосу над людиною. Страх перед можливістю утоплення в глибинах соціального змушує індивідів віддалятися від центру соціального життя та переходити в стан «за межею», провокуючи втрату соціально-корисних та соціально-затребуваних, що був означений нами вище як соціальна девіталізація особистості. Соціальна девіталізація особистості є відповіддю на хаос думок, переживання, емоцій, в якому перебуває людина, знаходячись у центрі соціального простору.

Підбиваючи *підсумок*, можна вказати на факт різноякісності етапів Нового часу й перманентну зміну головування раціонального та ірраціонального елементів у світовідчутті. Крім того, людина, проходячи через ці різноякісні етапи, фактично більшу частину перебуває як аномічна. Сконцентрувавши в собі риси автономної та аномічної, людина втратила чуттєвість щодо існування інших людей та позбавилася усіх зобов'язань стосовно соціуму. Соціум дзеркально відповів людині байдужістю. Тривати подібний стан взаємин «суспільство-індивід» може доволі довго, адже це, в певному сенсі, є хаосом, що само по собі означає певний порядок. Проте штовханина автономно-аномічних індивідів та байдужість соціального простору в деяких осіб викликала відчуття дискомфорту, й вони, дистанціюючись від такого порядку, спровокували поширення епіфеномену соціальної девіталізації. Таким чином, соціальна

девіталізація особистості є відповіддю людини на світочуттєві тенденції Нового часу, що спричинюють концентрування в соціальному просторі дискомфортних для людини умов існування. Зміни, що відбувалися у світовідчутті Нового часу, є лише одним із низки певних чинників, що спричиняють соціальну девіталізацію особистості, тому як перспектива подальших досліджень вбачається детальний аналіз інших детермінуючих факторів означеного епіфеномену.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Ален Суждения / Ален ; пер. с фр. ; сост. В. А. Никитин ; вступ. ст. С. Н. Зенкин. – М. : Республика, 2000. – 399 с. (Мыслители XX века).
2. Гвардини Р. Конец философии Нового времени / Р. Гвардини // Гвардини Р. Феномен человека : антология / Сост. П. С. Гуревич ; пер. на рус. яз. Т. Ю. Бородай. – М. : Высш. шк., 1993 – С. 240–296.
3. Європейський словник з філософії : лексикон непередкладностей : пер. з фр. / під кер. Барбари Кассен. – К. : Дух і літера, 2011. – Т. 2. – 488 с.
4. Липовецкий Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки. – СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2001. – 304 с.
5. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 г. / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1956. – С. 567–569.
6. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс : сборник / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. с исп.– М. : ООО «Изд-во АСТ», 2002. – 509, [3] с.
7. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время : метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Бенно Хюбнер ; [пер.с нем. А. Б. Демидов. – Мн. : Экономпресс, 2006. – 384 с.
8. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Собрание сочинений : в 6 т. / под общ. ред. А. Чанышева ; [пер. с нем.]. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, Республика, 1999. – Т. 2. – 560 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри соціальної роботи Чернігівського державного інституту економіки і управління, протокол № 6 від 17 грудня 2013 р.

УДК 300.372.316

*Ганна Шевченко***АДАПТАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ В УМОВАХ СУЧАСНОСТІ
ЗАСОБАМИ ІГРОВИХ ПРАКТИК**

Розглядаються особливості адаптації особистості до мінливої дійсності засобами ігрових практик, які є результатом нелінійної динаміки сучасної соціокультурної реальності та зазначається, що граїзація формує новий соціальний тип індивіда, створює нові програми комунікації, які дозволяють людям налагоджувати ефективну взаємодію для успішної адаптації в нових умовах. Аналізується проблематика «відчуження-привласнення» в контексті ігрових практик.

Ключові слова: особистість, адаптація, ігрові практики, граїзація, відчуження, привласнення, комунікація.

*Ganna Shevchenko***ADJUSTMENT OF THE PERSONALITY
IN THE MODERN TIMES BY MEANS OF GAME PRACTICES**

Covered are peculiarities of personality adjustment to the changeable reality by means of game practices, which are the results of non-linear dynamics of modern socio-cultural reality and it is indicated that gamification creates new communication programmes which allow people to set effective interaction for successful adjustment under new conditions. Analysed is the topic «alienation-assumption» through the distribution with new communication programmes, created by gamification, problems which are connected with the open-type society formation and, accordingly, by new role of the human who deals with structure and function games, which are in different tempo dimensions. It is stated that under conditions of Ukrainian society transformation the level of inner freedom of citizens enables to determine the effective forms of personality adjustment to the changeable reality.

Keywords: personality, adjustment, game practices, alienation, assumption, communication.

*Анна Шевченко***АДАПТАЦІЯ ЛІЧНОСТІ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ
ПОСРЕДСТВОМ ИГРОВЫХ ПРАКТИК**

Рассматриваются особенности адаптации личности к изменчивой действительности посредством игровых практик, которые являются результатом нелинейной динамики современной социокультурной реальности и отмечается, что играизация формирует новый социальный тип индивида, создает новые программы коммуникаций, которые позволяют людям эффективно взаимодействовать в процессе адаптации к новым условиям. Анализируется проблематика «отчуждения-присвоения» в контексте игровых практик.

Ключевые слова: личность, адаптация, игровые практики, играизация, отчуждение, присвоение, коммуникация.

Економічні, політичні, соціокультурні зміни, що відбуваються у сучасному суспільстві, зумовлюють необхідність знаходити найбільш оптимальні шляхи адаптації особистості до умов нелінійного розвитку, ознаками якого є утвердження невизначеності, ірраціональності, значна негативна динаміка в наслідуванні культурних традицій, спонтанна активність самоорганізованих учасників гри соціальних структур, які здатні конструювати різні соціальні реальності, вибирати такі життєві стратегії, які дозволять індивіду активізувати власний творчий потенціал, гармонізувати взаємовідносини з іншими людьми та зробити навколишній світ більш гуманним.

В умовах трансформації українського суспільства рівень внутрішньої свободи громадян дозволяє визначити ефективні форми адаптації особистості до мінливої дійсності. Пластичне включення індивіда в динамічний соціум можливе завдяки різним формам самореалізації, найбільш ефективною з яких є «самореалізація-гра» [8, с. 113]. Ігрові практики стають все більш популярними в усьому світі. Руйнуються усталені стереотипи щодо двох антиподів – праці та гри. «Нині достатньо багато професійних діяльностей і різноманітні ігрові практики, які традиційно вважалися другорядним заняттям, не тільки зближуються, але й зливаються, утворюючи парадоксальний синтез. Цей новий процес ми назвали граїзація», – зазначає С. Кравченко [5, с. 270].

Граїзація стає результатом нелінійної динаміки соціокультурної реальності, більш відкритої, багатоманітної та невизначеної. У ситуації постійного вибору, прийняття рішень, намагання не пропустити свій шанс підштовхує людину до участі в різноманітних соціальних ігрових практиках, які виступають як чинник адаптації. Соціально-конструйовані типові ігрові практики транслюються практично в усі сфери життєдіяльності людини. В умовах «плинної» сучасності фіксований центр, що надає твердості структурам, зникає, а «дозволяє гру – люфт елементів всередині форми як цілого» [3, с. 352]. Тому соціальні актори з нечітко визначеними функціями вдаються до гри. Продуктом гри структур є не тільки матеріальне, а також знаки й образи, які відірвані за змістом від конкретних першообразів, тобто симулякри, що виконують роль «вторинного виробництва реальності через гру знакових кодів» [5, с. 272].

Граїзацію можна розглядати як чинник конструювання та підтримки віртуальної реальності, в яку все більше занурюється сучасна людина. Виробництво і розповсюдження знаків, які не мають ні культурної, ні історичної основи сприяє тому, що люди формують і засвоюють фетиші, віртуальні у своїй основі. Знання, засвоєні у вигляді симулякрів і віртуальних фетишів, на думку Ж. Бодріяра, не можуть слугувати параметрами порядку і стабільності [2].

Про те, що новий світ соціальної реальності стає для соціальних агентів більш значущим та про те, що люди не тільки живуть поряд в одному світі, а активно беруть участь у бутті один одного, наголошують П. Бергер та Т. Лукман. Аналіз глобалізаційних процесів, що сприяли глибоким змінам у комунікативній сфері суспільства та підсилили вплив засобів масової комунікації на поведінку людей, формують новий соціальний простір, що потребує нових засобів адаптації, простежуємо в роботах Г. Дебора, Ж. Бодріяра, Д. Ваттімо, М. Кастельса, Н. Лумана, М. Маклюєна, Ю. Хабермаса, М. Хайдеггера та ін.

Для побудови комунікативного простору сьогодення важливими є категорії «Свій» та «Чужий», дослідження яких зафіксовано в роздумах М. Бубера, Е. Левінаса, К. Мальцевої, С. Франка та ін. Комунікативна взаємодія між людьми містить у собі потужний потенціал щодо змін і, одночасно, можливість збереження історичного досвіду, зразків поведінки, національних традицій, які мають конкретне втілення в процесі адаптації засобами сучасних комунікативних кодів.

Аналізу нового соціального порядку, основними ознаками якого стали внутрішньосистемна невизначеність, хаос, парадоксальність буття суспільства спектаклю та парадоксальність буття людини присвятили свої роботи Д. Белл, У. Бек, П. Бергер, В. Бех, Г. Дебор, Ж. Дерріда, П. Козловський, С. Кравченко, Е. Ласло, В. Лук'янець, Г. Несторенко, О. Панарін, І. Пригожин, П. Сорокін, І. Стенгерс, Ж. Тоценко, Г. Хакен та багато інших дослідників.

Зважаючи на актуальність зазначеної проблематики, метою статті є дослідження новітніх соціальних тенденцій щодо адаптації індивіда в сучасному динамічному світі, зокрема, засобами ігрових практик.

Граїзацію С. Кравченко розглядає як складну структуру, яка включає в себе проникнення гри, непередбачуваних елементів у повсякденність, у різноманітні, конкретні життєві стратегії та за допомогою саморефлексії дозволяє індивідам ефективно виконувати соціальні ролі й успішно адаптуватися до соціуму. З одного боку, граїзація стає новим типом раціональності, «фактором порядку, породженого з хаосу», «перепланує» функції провідних соціальних інститутів в умовах невизначеності та інституціональних ризиків. А з іншого боку, – граїзація є ірраціональною раціональністю, яка дегуманізує людські стосунки, підсилює відчуження. Суть нелінійного розвитку соціальної реальності складають симулякри й симуляції, які й зумовлюють необхідність у граїзації.

Багато людей не володіють достатнім творчим потенціалом та критичним сприйняттям симулякрів, тому бездумно споживаючи їх перетворюються на об'єктів маніпуляції та виконують роль «масовки». У повсякденності на поведінку людей значний вплив здійснюється «важливими іншими» та «граїзованим хором». Відповідно, сучасне суспільство формує новий соціальний тип «граїзованого індивіда», багатоманітного й амбівалентного. «Граїзований хор», на думку Кравченко, стає «новою масою відкритого типу», яка орієнтується на певний вибір тієї чи іншої системи цінностей і знаків в процесі адаптації до мінливої сучасності, на отримання якомога більше життєвих благ [5, с. 274].

Соціальна динаміка зумовлює стрімку переоцінку «значимих інших», які втрачають свої позиції, авторитет, і, щоб зберегти свій вплив, роблять спроби самореалізуватися в інших сферах, або поповнюють «хор», яким маніпулюють вже нові «важливі інші». Члени граїзованих мас відкритого типу втягуються у віртуальну спекталізовану взаємодію, яка може відбуватися не тільки в межах певної спільноти, а й на глобальному рівні. Крім того, через пошук «інваріантів буття», граїзація здатна до самотворення систем аутопоезису з внутрішньо-системною невизначеністю та сприяє появі комунікативних практик відкритого типу, в яких особлива роль відводиться рефлексії нескazanого, незробленого [7].

Наслідками гри структур є не тільки матеріальне, а й симулякри, відірвані від першообразів, саме тому індивідам іноді надзвичайно складно адаптуватися до реальності, зміст якої визначається багаточисельними фальсифікованими копіями. Перспектива відкривається у налагодженні ефективних комунікацій. У комунікації варто розрізняти дві її форми, а саме – комунікативну дію, з одного боку, а з іншого – дискурс, в якому до уваги беруться тільки мовні висловлювання, а їх позамовні прояви, стан учасників, їх переживання, вчинки не стають складовими дискурсу. Особливо необхідно зосередити

увагу на комунікативній дії, де поряд з мовними виразами існують вчинки людей, переживання, дії, тобто розглядати комунікативну дію як конкретно-історичний процес виробництва соціальної реальності, як символічно опосередковану інтеракцію, що формує систему відліку для розуміння того, що відбувається, для конструювання його як предмета пізнання та привласнюючої життєдіяльності людини в процесі адаптації. Діалогічна комунікативна природа буття-з-іншим відкриває безмежні можливості комунікації та сприяє досягненню консенсусу як у суспільстві, так і між окремими індивідами та групами. Перебуваючи в системі комунікації поряд з іншим буттям, людина відкриває доступ до контексту власного життєвого світу та можливість до критичної рефлексії, що сприяє його вчасній корекції, відповідно до запитів сучасності.

Протидіяти тотальній раціоналізації життєвого світу сучасної людини можливо через набуття комунікативної компетенції в процесі соціальної адаптації, виховуючи в собі внутрішній спротив колонізації повсякденного життя. Комунікація сьогодні є універсальною реальністю суспільного буття. В умовах розбудови демократичної держави українська спільнота має усвідомити важливість рефлексивного контролю за процесом комунікацій у повсякденному соціальному житті та досягти взаєморозуміння через дискурс, що є практикою комунікативних взаємин для досягнення порозуміння, обопільної згоди та соціальної злагоди, тому ухвалення кінцевих рішень має включати елементи публічних дебатів, полеміки перед тим, як реалізувати їх у соціумі. Отже, потрібно наголосити на особливій ролі рефлексивності в мінімізації негативних наслідків сучасних ризиків, які пов'язані з небезпеками як теперішнього, так і майбутнього, самотворенні себе і розвитку суспільства, формуванні життєвих орієнтацій і цінностей.

Нові інформаційні та мультимедійні технології стають все більш інтерактивними, що дозволяє людині впливати на характер соціальної взаємодії в межах ігрових практик та змінювати їх. Завдяки новітнім комп'ютерним технологіям творчі особистості мають можливість створювати альтернативні культурні простори, де можуть відкрито висвітлювати власні переконання, реалізовувати проекти, надаючи їм бажаної форми та змісту всупереч владній політиці. Незважаючи на те, що створюються достатньо ефективні способи протидії тотальній спектуалізації людської життєдіяльності, все ще складно оцінити можливості медіа-світів та комп'ютерних світів кібер-простору на зміну людських типів, спрогнозувати особливості розвитку подальшого зв'язку зі спектаклем. У суспільстві нелінійного типу граїзація формує здатність соціуму до саморефлексії та самотворення. Єдина система знань, фіксований стрижень текстів, однозначність трактування змінюється плюралізмом змісту текстів, квазісказаним аутопоезисом соціальних акторів, що стає основою сучасних комунікативних практик.

Теперішній «технократичний дискурс» має мультивекторний вплив на усі сфери життєдіяльності, включаючи сферу соціокультурної комунікації, що формує наше сьогоднішнє світосприйняття, світорозуміння та світовідношення. Тому важливим завданням сучасності залишається створення можливостей для людства подолати стан відчуженості, вийти за межі суб'єкт-об'єктного відношення оцінки людського буття, врахувати його екзистенційні виміри та можливість брати участь у духовному житті. Таким чином, монологізму людського буття, як альтернатива, може бути протиставлена діалогічна комунікативна природа буття-з-іншим, діалогічна зустріч «Я» і «Ти», де відкривається «таємниця» іншого, в результаті чого людина зберігає свою самоцінність, іншу людину не розглядає як об'єкт, а сприймає як рівноправного супутника спільного буття.

Ігрові практики включаються в різноманітні види життєдіяльності, при цьому самі структури переходять у стан гри з нечітко визначеними функціями. Граїзація стає результатом нелінійної динаміки соціокультурної реальності, більш відкритої, багатоманітної та невизначеної. Ситуація постійного вибору підштовхує людину до участі в різноманітних соціальних ігрових практиках, які виступають як чинника адаптації. Граїзація сприяє процесам самоорганізації, упорядкування різноспрямованих дій соціальних акторів як для подолання, так і для попередження негативних наслідків нелінійної соціокультурної динаміки, яка містить у собі ризики зростання явища відчуження.

На сьогодні відчуження переміщується у сферу «не-роботи», бездіяльності. Зростання вільного часу, дозвілля, «не-роботи», гри можна розцінювати не як звільнення від праці, а як діяльність, що спрямована на створення спектаклів, на подальше відчуження людини від продуктів своєї діяльності, на участь у різноманітних ігрових практиках.

Умови життєвої невизначеності, ситуації вибору альтернатив підштовхують індивіда до соціальних дій, пов'язаних із підвищеними ризиками, підсилюють віру у щасливий випадок, раптовий успіх, долю, силу магів, які швидко позбавлять від проблем, містифікують свідомість. Ігрові практики спрощують застосування відомих захисних механізмів, дозволяють зменшити психологічну напругу, тривогу через реальні події, які можуть витіснятися, заперечуватися, замінюватися симулякрами в очікуванні щасливого випадку, шансів на успіх, який можливо отримати, беручи участь у різноманітних ігрових соціальних практиках. В таких умовах граїзація виступає регулятором соціальної дійсності та чинником адаптації до неї [6].

У процесі життєдіяльності люди як привласнюють, так і відчужують результати власної самореалізації. Важливою передумовою успішної привласнюючої життєдіяльності людини є збіг особистих життєвих цілей та суспільних інтересів. Успішна соціальна адаптація надає можливості для вільного різнобічного розвитку особистості й формування соціальних характеристик, що дозволяють зайняти певну соціальну позицію, тим самим сприяє самовизначенню, самоідентифікації, інтеграції у спільноту та становленню індивіда як суб'єкта привласнення. Особистісна самоідентифікація являє собою складну систему самопізнання й самооцінки. Соціальна самоідентифікація виступає як основа для визначення життєвих стратегій у взаємовідносинах із соціальним оточенням у процесі адаптації. У самоідентифікації суб'єкта індивідуального привласнення значну роль відіграє світогляд як форма суспільного самовизначення особистості, що створює, систематизує, окреслює світ власного, з чого потім розпочинається привласнення, його розвиток та вдосконалення.

Визначаючи цілі, розробляючи плани щодо успішної адаптації та обираючи засоби їх реалізації, людина налаштовує себе на творення нового, на процес привласнення, активізуючи, таким чином, свою інтелектуальну, фізичну енергію, духовні сили й почуття. Важливим моментом на цьому шляху є вміння людини виділяти себе із дійсності, абстрагуватися від навколишнього світу речей, осмислювати себе в ролі суб'єкта життя в контексті подій повсякденності, виділити себе з «граїзованого хору» як неповторного суб'єкта самопізнання, самовизначення та самоідентифікації в умовах плюралізації суспільства і його інституціональних структур.

На сьогодні актуалізуються питання про елементи механізму індивідуального привласнення в умовах нової соціальної реальності, в умовах гри структур, де «ні сім'я, ні церква, ні держава самі по собі неспроможні забезпечити функціонування індивідуального привласнення» [4, с. 195]. У громадянському суспільстві великої сили набувають політичні партії та громадські організації. Саме їх діяльність, точніше взаємодія, сприяють наближенню інтересів особи й суспільства, доповнюють елементи соціального механізму привласнення та стають на заваді тотальному домінуванню над особистістю. Нові елементи не відмінюють дію таких механізмів привласнення, як сім'я, церква, держава тощо. Вони виникають і розвиваються поряд з ними, активно взаємодіють та змінюють характер цієї взаємодії, сприяють самовизначенню, саморозвитку особи без зовнішнього тиску та стабілізують, гармонізують її існування, прискорюють процеси адаптації.

Отже, еволюція соціального механізму індивідуального привласнення відбувається в контексті самовизначення та адаптації особи до нової соціальної реальності, до нових, більш досконалих форм сучасних комунікацій, що вимагає високої самоорганізації та особистої відповідальності.

Суверенізація меж привласнення людьми засобів до життя забезпечує адаптацію та самовизначення особистості в процесі привласнюючої життєдіяльності, вдосконалення меж власного. Суверенні дії суб'єкта привласнення поділяють світ на два полюси: власний і чужий. Усвідомлення своїх можливостей, окреслення чітких меж свого допомагає дистанціюватися від чужого й нічийного та з повагою ставитися до нього. Гуманізація суспільної й особистої форм привласнення, як завершального етапу формування соціального механізму індивідуального привласнення, має супроводжуватися посиленням соціальної відповідальності держави перед особою і суспільством за збереження добробуту своїх громадян. Привласнення є не просто антиподом відчуження, а намаганням кожного громадянина перетворити свій творчий потенціал у прийнятні громадянські форми суспільного співжиття, у наданні власній життєдіяльності не тільки доцільного, а й осмисленого характеру в процесі соціальної адаптації та досягненні життєвого успіху й комфорту. У сучасному світі зусилля індивіда спрямовуються саме на самовизначення та адаптацію в нових умовах, на те, щоб «зродити рідке твердим, надати форму безформенному», позбутися невизначеності та тривоги за непередбачуване майбутнє [1, с. 91].

Маючи багато різноманітних ідей, намірів, тільки через самовизначення в процесі соціальної адаптації людина отримує прийнятну для неї програму дій та починає творити нову «тверду» реальність, щоб не опинитися на полюсі відчуження. Процес самовизначення тісно пов'язаний із самопізнанням особистості, а самопізнання включає в себе формування характеристик, що складаються у певну самооцінку людиною самої себе. Самооцінка індивіда формується на основі самоаналізу власних вчинків і об'єктивних результатів своєї діяльності, а також внаслідок зіставлення своєї поведінки з поведінкою людей і життєвих цілей зі свого оточення, що дозволяє йому підсумовувати і, якщо необхідно, вносити корективи у свої дії в процесі адаптації в умовах «плинної сучасності».

Отже, еволюція соціального механізму індивідуального привласнення відбувається в контексті адаптації особи до нової соціальної реальності, до нових, більш досконалих форм сучасних комунікацій, що вимагає високої самоорганізації та особистої відповідальності. У процесі адаптації та самовизначення особистості відбувається вдосконалення меж власного і свого, формування нової системи соціальних зв'язків, соціальної солідарності, громадської активності, довіри та більш досконалих форм сучасних комунікацій для досягнення порозуміння. Граїзація створює нові програми комунікації, які дозволяють соціальним акторам налагоджувати ефективну взаємодію для успішної адаптації в нових умовах, що визначається грою знакових кодів.

На сьогодні багато видів професійної діяльності та різноманітні ігрові практики не просто зближуються, а зливаються, відтворюють нову динаміку соціальної реальності, розповсюджуються на нові сфери життєдіяльності, залишаючи поза межами граїзації все менше окремих видів діяльності людини, наприклад, таких як складні технологічні процеси, наукові дослідження тощо. Граїзація починає активно руйнувати традиційні соціальні практики, суттєво впливати на усі сфери людської життєдіяльності, сприяє формуванню інноваційних соціальних практик, які суттєво розширюють межі свободи індивіда, активізують творчий потенціал. Ігрові практики сприяють досягненню життєвого успіху, засобами гри зі знаковими кодами впливають на споживання благ і послуг багаточисельних мас людей та формування стилю життя. Проте варто зазначити, що граїзація може нівелювати учасників ігрових соціальних практик до рівня технічного ресурсу, об'єктів маніпуляцій «значущими іншими», дегуманізувати людські відносини та підсилювати явища відчуження.

Таким чином, адаптація особи в контексті ігрових практик пов'язана з механізмом соціокультурної динаміки нелінійного характеру, а дослідження нових засобів адаптації особистості, обумовлених переходом суспільства до нелінійного розвитку, залишається актуальною соціально-філософською проблемою.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бауман З. *Текущая современность* / З. Бауман ; [пер. с англ. под. ред. Ю. В. Асочакова]. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.
2. Бодріяр Ж. *Символічний обмін і смерть* / Ж. Бодріяр ; [пер. з французької Л. Кононовича]. – Львів : Кальварія, 2004. – 376 с.
3. Деррида Ж. *Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук* / Жак Деррида. Письмо и различие. – Академический проект. – СПб., 2000. – С. 352–368.
4. Коцюбинський В. Й. *Привласнення як феномен становлення громадянського суспільства (Соціально-філософський аналіз)* : монографія / В. Й. Коцюбинський. Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 1999. – 385 с.
5. Кравченко С. А. *Играизация общества: блага и проблемы* / С. А. Кравченко // Сборник научно-популярных статей – победителей конкурса РФФИ 2007 года. Выпуск 11 : [под ред. Члена-корреспондента РАН В. И. Конова]. – М. : Октопус – Природа. 2008. – С. 270–276.
6. Кравченко С. А. *Нелинейная социокультурная динамика : играизационный поход* : монографія / С. А. Кравченко. Моск. гос. ин-т межд. отношений (ун-т) МИД России, каф. социологии. – М. : МГИМО-Университет, 2006. – 172 с.
7. Лума Н. *Медиа коммуникации*. / Н. Луман ; [пер. с нем. А. Глухов, О. Никифоров]. – М. : «Логос», 2005. – 280 с.
8. Нестеренко Г. О. *Особистість у нелінійному суспільстві* : [монографія] / Г. О. Нестеренко . – Запоріжжя : Просвіта, 2004. – 140 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри соціальної роботи Чернігівського державного інституту економіки і управління, протокол № 6 від 17 грудня 2013 р.

УДК 130 121

Андрій Артеменко, Ярослава Артеменко**ОНТОЛОГІЯ ТОПОСУ**

Стаття присвячена проблемі використання поняття «топос» у сфері соціальної філософії. Автор аналізує зміст цього поняття в онтологічних системах Аристотеля та М. Гайдеггера. У статті зазначається, що поняття «топос» може бути застосоване як ключове поняття для вирішення проблеми ідентичності.

Ключові слова: топос, топологія, ідентичність.

Andrii Artmenko, Yaroslava Artemenko**TOPOS ONTOLOGY**

This article is devoted to the problem of using of the notion «topos» in philosophy. This thesis analyzed the notion «topos» in the classical and non-classical philosophical paradigms. The author analyzes the meaning of this notion in Aristotle's and Heidegger's ontological systems. The notion «topos» is considered as a key notion that show a special characteristic of the identity problem.

Key words: topos, topology, identity.

Андрей Артеменко, Ярослава Артеменко**ОНТОЛОГІЯ ТОПОСА**

Стаття посвящена проблеме использования понятия «топос» в классической и неклассической философской парадигме. Автор анализирует содержание этого понятия в онтологических системах Аристотеля и М. Хайдеггера. В статье отмечается, что понятие «топос» может быть использовано как ключевое понятие для решения проблемы идентичности.

Ключевые слова: топос, топология, идентичность.

Проблема ідентичності для ХХ століття пов'язана з ідеєю мінливості соціальних просторів та множинності соціальних ролей («образи гри» Й. Хейзінга, «відповідність узагальненням інших» Ч. Тейлора та «множину соціальних рольових відтворень» Дж. Міда). Таке визначення «Я» через оточення привело до актуалізації проблема «місця» як просторового обриса соціальної дії чи явища. Концепції «прикордоння», «фронтира», «соціального тіла» спрямували проблему топосу в русло визначення форм взаємодії культур, «Іншого», «Чужого». Топос для соціальної філософії набув характеристик просторового підтвердження факту існування явища, події, встановлення й унаочнення колективних ідентичностей.

З огляду на це актуалізується завдання щодо аналізу поняття «топос», яке відображає залежність прояву соціального феномена від унікальності його оточення. Дослідження існування людини в соціумі потребує формування топології систем множинних соціальних структур і соціальних практик. На тлі постструктуралістичних ідей щодо розпорошення суб'єкта, активності об'єкта змінилися й уявлення про природу топоса. До цього потрібно додати і суттєві зміни уявлення про соціальний простір, що відбулись під впливом концепції мережевої структури суспільства, виокремлення мережевого й поточного простору. У рамках соціальної теорії з'явилися перші системні розробки концепції соціальної топології П. Бурд'є та Е. Гідденса, де топос перетворюється на встановлення меж унікальних соціальних об'єктів, а місце соціального явища визначає його вплив на соціальні системи та структури. Топологічний вимір передбачає кореляцію географічного топосу, функціональної мережі і простору потоків, що Б. Латур визначив як «динамічну статистику», а М. Кастельс як «мінливу геометрію».

Але перш за все проблема топосу у філософській традиції пов'язана зі сферою онтології, де і виникає саме поняття «топос», формується система ознак і властивостей місця як чинника, що впливає на властивості й функціональне призначення речі. Поняття «топос» як визначення через оточення лише згодом перейде до сфери соціально-філософської теорії. Безумовно, ми можемо віднайти споріднені мотиви топологічного дослідження в античній філософській думці, скажімо у Платона в діалозі «Закони». Йдеться про місце для нової держави, яка має бути кращою з можливих. Але це не є визначенням топосу держави, а навпаки – винесенням об'єкта за будь-яке топологічне оточення, подалі від сусідів, моря і будь-якого просторового межування. Можна зазначити, що Платон створює ситуацію, яку з часом назвуть «утопія», тобто місця «ніде».

З погляду топологічного підходу, розгляд такого «місця, якого ще не існує», або «довершеного місця», «країни довершеності», постає неперспективним, оскільки нас цікавить система зв'язку певного об'єкта й

оточення. Ідеальна чи краща з можливих держав Платона винесена за межі реального фізичного оточення. Це відсторонена теоретична модель, яка не має топосу у фізичному і функціональному розумінні місця. Зв'язки і навіть просторовий контакт платонівської ідеальної моделі соціального простору з оточенням не передбачались. До речі, ця традиція збереглась і в подальших теоретичних побудовах соціальних утопій.

Антична людина у своєму самовизначенні не може бути ніким, крім громадянина. Для неї немає суперечностей між різними її життєвими функціями, бо всі вони визначені причетністю до спільноти, традиції, політичного устрою. Повноцінність людського існування можлива для античної людини лише за умови її однозначного політичного статусу. І цю ідею остаточно сформував учень Платона Аристотель у визначенні людини як істоти політичної, додавши, що поза межами суспільства може жити або надлюдина, або істота етично нерозвинена. Крім того, громадянин Платона не залежить від оточення, його статус і схильність до певного політичного устрою – це вроджена якість душі. Топос – зайва умова такої соціальної онтології, така сама, як і співрозмовник у системі платонівського діалогу.

Традиція онтологічного трактування топосу відсилає нас до «Фізики» Аристотеля. Проблема визначення місця пов'язана з констатацією факту просторовості існування речі або явища. За словами античного автора, «речі, що існують, знаходяться десь, а неіснуючі ніде не знаходяться» [1, с. 123]. Тобто твердження щодо існування будь-чого вимагає просторової прив'язки у вигляді посилення на місце перебування предмета чи явища, встановлення оточення об'єкта аналізу та ступеня взаємодії з ним. Річ замкнена у щільному середовищі, де все межує з усім, і визначає свою присутність у світі через взаємне розташування.

Безліч труднощів викликає у Аристотеля питання про те, що таке місце, бо воно не здається однако-вим через його властивості. Місце – це завжди певні просторові відношення, які мають значення «тут». Перша група проблем пов'язана із зіставленням топосу та тіла. З огляду на це, постало завдання позначення топосу через поняття «порожнеча». На думку Аристотеля, «порожнеча – це місце, що позбавлене тіла» [1, с. 124], тобто тоpos може існувати без прив'язки до тіла, але така прив'язка суттєво змінює властивості тіла. Це твердження підсилюється ідеєю про те, що місце не зникає, коли гинуть речі, які його займають, але річ змінюється, коли змінюється її місце. А тому, на думку античного автора, ««що» і «в чому» – це різні ознаки речі». Водночас, коли те, що обіймає предмет, нероздільно з ним з'єднане, ми простежуємо не відносини місця і предмета, а відносини частини й цілого. Таким чином, місце не належить речі, як матерія і форма, але змінює її. Властивості мають місце лише в тому випадку, коли предмет, який ними володіє, змінює свої характеристики [1, с. 130].

Місце встановлюється через взаємне розміщення речей, а тому місце потребує визначення через взаємне відношення об'єкта, що аналізується, до його оточення. Зміна місця речі, як зазначається у «Фізиці», свідчить про його значення чи «силу», тобто річ поставлена залежить від топосу і при зміні оточення вона міняє свої властивості [1, с. 124]. Якщо не чинити перешкод, то будь-яка річ прагне зайняти своє місце, що визначено їй власною природою. А тому, на думку Аристотеля, встановлена відповідність речі й топосу є виявленням природи аналізованого предмета.

Інша проблема у визначенні топосу пов'язана із виявленням місця як межі. Місце завжди може розцінюватись як межа, оболонка речі, що може існувати без самої речі [1, с. 126]. Тобто місце визначається через межування окремих предметів, щобільше, – це і є саме межування, що встановлюється співпричетністю речі й оточення [1, с. 127]. Місце – межа тіла, що обіймається. Воно здатне приймати різні речі, які, своєю чергою, мають властивість приймати простір місця. Аристотель наводить тут аналогію посудини й речовини, яка потрапляє до неї. Особливість місця в тому, що, на відміну від матерії і форми, воно може існувати окремо від речі й обіймати річ так само, як обіймати річ і пересуватись разом з нею. Річ може залишити місце, але місце не залишає речі. Таким чином, місце – це перша незмінна межа тіла, що обіймається. Місце, за наступним визначенням Аристотеля, – «це вдавана поверхня, яка існує разом з предметом, так само, як межі існують з тим, що вони визначають» [1, с. 132].

Третя проблема визначення топосу у «Фізиці» пов'язана з тлумаченням місця через категорії можливості й дійсності. Річ як частина загальних перетворень займає місце у можливості. Її переміщення, зміна оточення, вияв своїх властивостей у різних оточеннях, «прагнення посісти своє місце» – можливість. Водночас тоpos як окремість – це дійсність, якої набуває річ [1, с. 133]. Місце, визначене як межування, надає змогу бути речі єдиній в дійсності [1, с. 134]. Тим самим тоpos подається як місце з'єднання, що, з одного боку, виокремлює річ, а з іншого – влітає її в систему загального розташування предметів і явищ. Це межа загального й окремого, де кожне з них набуває своєї повноцінності.

Проблема місця постає як проекція проблеми просторовості світу, яка різнобічно вирішується в роботах філософів ХХ століття Р. Барта, Ж. Бодріяра, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоза. Але повернення до цієї проблематики стало можливим після обґрунтування нової онтології М. Гайдеггера.

За М. Гайдеггером, світ є *навколишність*, що визначається виключно просторовістю світу [7, с. 235]. Просторовість – конституанта світу, а тому визначення місця є завданням встановлення наочності присутності речі або явища. М. Гайдеггер стверджує, що «ось-буття» є просторовим, і було б хибою перетворювати особистість, буття людини «на флюїд, що перебуває поза простором і є вільним від зв'язку з ним» [7, с. 235]. Просторовість конструюється трьома феноменами – віддаленість, місцевість і орієнтація (тобто спрямованість погляду, відчуття і розміщення в уявленні).

Віддаленість нетотожна відстані в геометричному розумінні, оскільки передбачає факт людської присутності у світі та можливість встановлення просторових співвідношень. Віддаленість (так само, як і близькість) виступає як експлікація турботи, що дарує здатність оцінювати простір, дозволяє проводити геометричне вимірювання відстані.

Місце як констеляція, в яку входить річ навколишнього світу, – це своєрідне встановлення просторового «десь», що відбувається через визначення оточення, ліній доторку речей у світі. За М. Гайдеггером, «оточення, притаманне світу, є близькість або віддаленість місця того, при чому перебуває стурбованість» [7, с. 237]. Місцевість як оточення, через яке прояснюється місце або торкання меж, що утворює обрис речі. Оточення постає як утворення феномену «навколо». Але оточення не є нагромадженням речей, воно структуроване й упорядковане через віддаленість і наближеність, тобто всі речі світу розташовані у відносності до місця, яке визначено «ось-буттям». Стурбованість, за М. Гайдеггером, відводить речам місце, яке відповідає «ось-буттю» як буттю-в-світі. Стурбованість спрямовує речі, облаштовуючи місце, розташовуючи їх у необхідній послідовності.

Уточнення розуміння «облаштування місця» М. Гайдеггер подає в роботі «Тотожність і відмінність» [8], наголошуючи на тому, що пізнати спільність буття можливо лише через приналежність до світу. Топологічно – це приналежність до оточення, або «вбудованість у стрій певної сумісності», «включення в єдність певної множинності», «зв'язок з єдністю системи» [8, с. 32]. Фактично ця теза є розгортанням ідеї екзистенціалу «місцевість», який подано в «Бутті і часі».

Місцевість визначається М. Гайдеггером як напрям руху («куди»), доречність («де»), точку падіння погляду («на») [7, с. 240]. Початком і кінцем руху та, понад усе, самим рухом скрізь залишається саме буття [8, с. 10]. Місцевість, як і рух, відбиває спрямованість турботи, яка позначається орієнтирами, певними топологічними позначками (Ort), які розмічають простір (erörtert). Місце у М. Гайдеггера відділене від речі, як і в Аристотеля. Сонце ділить небосхил на місця сходу і заходу, але ці місця не рухаються разом із Сонцем. У цьому порівнянні простежується його пряма аналогія з аристотелівським прикладом про «сосуд» і його вміст. Водночас М. Гайдеггер додає, що місце положення Сонця набуває смислів, які не обмежуються географічними чи астрономічними поняттями. Стурбованість надає їм значень початку і кінця, життя і смерті. Оточення набуває антропологічного сенсу, що прив'язується до «мого» перебування в часі і просторі. Місце перевищує значення лише як обчислення календаря чи доби. Воно постає як сукупність оточення, в якому знаходиться людина. Місце з'ясовується через відсилання до його оточення, тобто встановлення змикання країв не тільки речей, але й «Я» і речі, свого й іншого чи чужого.

Аристотель виводить розуміння місця за межі геометричної просторовості. Для нього місце не може бути зведене ані до матерії, ані до форми. Місце рухається разом з річчю, як рідина з сосудом, так само як і існує окремо від речі, оскільки річ потрапляє на місце, а не місце визначається річчю. Для Аристотеля існування речі потребує визначення положення «де існує». М. Гайдеггер додає до визначення місця рису значення стурбованості людини – «там, де» [7, с. 241].

Для філософа ХХ століття місце позбавлене площинного геометричного значення і самостійності свого існування, воно завжди поєднане з самовизначенням людини, яка намагається встановити положення предмета її турботи. У структурі тілесної орієнтації фіксація місця відбувається через «завжди – вже – буття – при» [7, с. 245], тобто – це суміжність з речами, що існують поруч з людиною. Суміжність, своєю чергою, є набуттям спільного кордону, можливість відчутти існування через доторк до зовнішнього, сприйняти власну просторовість через торкання країв «інакшого». Якщо топос для Аристотеля – це зовнішня межа речі, її «перша оболонка», то місце для М. Гайдеггера – це останній обрис людини, мембрана її існування, яка унаочнює існування через доторк до світу. *Топос надає змогу співприсутності, одночасності, просторово-часового схоплення буття речі і людини.*

За ствердженням М. Гайдеггера, «людина – це щось сутне» [8, с. 34], і тому вона подібна іншим речам і істотам, які її оточують, своєю приналежністю до буття. З цією подібністю до речей на людину можна перенести й ті онтологічні критерії топосу, які описував Аристотель у «Фізиці». Але у М. Гайдеггера топос доповнюється ідеєю гетерогенного зв'язку об'єктів. Місце змінює свої властивості залежно від присутності речі, щобільше, людини. Разом з екзистенціальною «закинутістю в буття», «стурбованістю», що вимагають «Я» виокремленого, М. Гайдеггер пропонує посилення топологічної залежності об'єктів. Окремо ідея топологічної убудованості в оточення розкривається через екзистенціал «по-став». У по-ставі виявляється ця співпричетність людини і буття, а також характер їх спільності і єдності [8, с. 38]. По-став дає змогу виявити силу виокремлення сполученості, яка стає засновком для розуміння топосу як системи взаємоузгодження окремоті речей і об'єктів, або того, що М. Гайдеггер називає «сполученням у своїй особливості», або «співбуттям».

Топологічно людина належить оточенню, але найголовніше, що вона «і є це відношення відповідності» оточенню [8, с. 34]. Тобто топологія соціальної ідентичності виростає з цього онтологічного переконання в тому, що проявляється як відношення відповідності оточенню. Співпричетність людини і буття помічається через пристрої, порядки й опосередкування, які виявляються і стають наочними у фізичних чи соціальних зв'язках з оточенням. Ідентичність проступає як відповідність людини цим сплетінням стосунків з оточенням. Але тут і з'являється зворотна залежність, на яку вказує М. Гайдеггер: «Саме буття при-належить до нас, бо тільки при нас воно може бутіювати як буття, тобто при-

сутність» [8, с. 35]. У системі європейської онтології ця залежність проявилась навіть на рівні граматичних конструкцій. За ствердженням М. Гайдеггера, поняття «буття» вимагає родового відмінку «genitivus obiectivus» [8, с. 16], тобто відповіді на питання «кого?».

Безумовно, необхідно пам'ятати, що робота М. Гайдеггера «Тотожність та відмінність» присвячена інтерпретації «Науки логіки» Г. В. Ф. Гегеля і фактично відсилає нас до ідеї збігу буттєвого і помисленого. Це проблема онто-тео-логічної будови метафізики, але вона демонструє продовження і розгортання теми пошуку більш широкого засновку для створення «Я». Ідея німецької класичної філософії про «Я» як здатність створювати цілісність завдяки гайдеггеріанському поясненню гегелівської концепції тотожності буття і мислення набула цілком топологічного вигляду. М. Гайдеггер наголошує на гегелівській тезі про те, що «тільки абсолютна ідея є буттям, істиною, що знає себе». Від цієї тези вибудовується наступна логічна послідовність: істина буття є сутність – істина сутності є розуміння нескінченного знання себе – буття є абсолютне саомислення мислення. На підставі цієї логічної схеми автор переходить до проблеми тотожності й відмінності.

Термін логіки «тотожність» інтерпретується в антропологічному значенні поняття «ідентичності» як цілісність усвідомлення себе у світі й системі зв'язків світу. Тотожність, за М. Гайдеггером, слугує для прояву відмінності, тоді як у рівності відмінність зникає. Відмінність постає тут як породження нашого розсудку, «прибавок, що утворюється розсудком» [8, с. 16]. Але якщо ми прагнемо помислити відмінність, то ми не розпорошуємо його (прибавок), а «йдемо за ним до його сутнісного витoku» [8, с. 18], що, врешті-решт, дає нам можливість розуміти відмінність як *лад* [8, с. 19]. Фактично, це дозволяє нам зробити певне узагальнення позиції М. Гайдеггера щодо сприйняття відмінності, а саме відсилання до сутнього відкриває нам лад того, що засновано, і того, що засновує, лад, який «тримає їх порізно, але утримує у певній згоді» [8, с. 22]. У цьому поясненні полягає одна з базових позицій проблеми ідентичності для соціальної філософії сьогодні: проблема не ототожнення з оточенням чи спільнотою, а відмінність від спільного. Відмінність – це лад, який дозволяє утримувати оточення у певній згоді з собою, виокремлюючи при цьому власне місце Я.

М. Гайдеггер вдається до опису технічного світу сьогодення визначенням «епоха атома», бо саме так, на його думку, «в технічному світі при-сутне в нас буття» [8, с. 36]. Але цей образ має набагато складніше значення. Це не просто залежність сучасної людини від техніки і проблема або підкорення, або головування людини в нових обставинах. Це проблема атомізації сучасного суспільства, переходу до розуміння контингентності й ситуативності зв'язків, які потребують топологічного опису і певної навігації. За М. Гайдеггером, в тотожності криються стосунки, зв'язки, а відтак, і певний синтез, тому ідентичність дає нам можливість побачити цю синтетичну цілісність, «приналежність», що визначається із єдності, убудованості, сумісності з певною множинністю. Ідентичність постає як опосередковане згуртування множинності проявлення буття і його сутнісного бутіювання. Це результат взаємного доторку людини і буття, який проявлюється в різних способах по-ставу, що, за думкою М. Гайдеггера, «виводить нас до того, що дійсно править у констеляції буття і людини» [8, с. 38].

Таким чином, від поняття топос у онтологічних системах Аристотеля і Гайдеггера ми можемо перейти до тлумачення топології як уявлення про просторовість присутності людини. За аналогією з гайдеггерівським поясненням термінів «біологія» та «технологія» ми можемо пояснити і сенс терміну «топология». Якщо біологія – це розкриття уявлення про живе, а технологія – відображення і формування сутнього, що створено пануванням сутності техніки, то топология – це виявлення відношення відповідності оточенню, яке формується присутністю «Я».

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аристотель. Физика / Аристотель // Соч в 4 т. – М. : Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 59–262.
2. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс ; [пер. с англ. О. Шкаратана]. – М. : ГУВЭШ, 2000. – 608 с.
3. Латур Б. Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки / Б. Латур // Социология вещей: сборник статей ; [под ред. В. Вахштайна]. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. – С. 342–365.
4. Мід Д. Г. Дух, самість і суспільство: 3 точки зору соціального біхевіористаю / Д. Г. Мід ; пер. з англ. – К. : УЦДК, 2000. – 332 с.
5. Платон. Законы // Собр. Соч. в 4 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 4. – С. 83–498.
6. Тейлор Ч. Джерела себе: творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор ; [пер. з англ.] – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.
7. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Е. В. Борисов]. – Томск : Водолей, 1998. – 384 с.
8. Хайдеггер М. Тожество и различие / М. Хайдеггер , [пер. с нем. А. Денежкин ; ред. О. Никифоров]. – М. : «Гнозис», Издательство «Логос» 1997. – 64 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології НФаУ
К. А. Іванова

УДК 316. 257

Світлана Амеліна**СУБ'ЄКТ-ОБ'ЄКТНИЙ КАРТЕЗИАНСЬКИЙ ПОДІЛ ЯК ЗАСАДНИЧИЙ
КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ ПРИНЦИП НОВОЄВРОПЕЙСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ**

У статті проаналізовано суб'єкт-об'єктний картезіанський поділ з перспективи експлікації у соціокультурній реальності закладених у ньому епістемологічних принципів і суперечностей. Зроблено спробу проаналізувати характерну для новоєвропейського способу мислення інтенцію до панування і контролю над суцям, що виявилось у діяльнісно-пізнавальних і ціннісних установах щодо природи і суспільства, а також у виникненні різноманітних форм маніпуляції суспільною свідомістю.

Ключові слова: дуалізм, субстанція, контемпляція, «парадокс Манхейма», гомеостазис, смислова фрустрація.

Svitlana Amelina**SUBJECT-OBJECT CARTESIAN DISTINCTION AS FUNDAMENTAL CONCEPTUAL
PRINCIPLE OF MODERN EUROPEAN MENTALITY**

The article analyzes the Cartesian subject-object division from the perspective of explication in social and cultural reality epistemological principles and contradictions which was embodied in this division. We may see an attempt to analyze a mindset intention to dominate and to control an exists – which is characteristic feature of the modern European way of thinking.

Such control is manifested in action-cognitive and values attitudes towards a nature and society, but also in the emergence of various forms of manipulation of the public opinion.

In the early modern period philosophical and epistemological paradigmatic principles was changed. This changes is primarily linked with the trends of secularization, fighting against a medieval metaphysics, an attempts to create a new humanistic value system, which will be based on Reason rather than Divine Covenant. The analysis of such trends in historical perspective makes it possible to conclude : the mental models, which was newly established, led to large-scale aftereffects. In our opinion one of this aftereffects was the emergence of mass cultural forms, whose the most common and fundamental principle is request for the reduction, in another words – simplification of inherently profound phenomenon to a set thinking and behavior clichés. Assuming that one of the fundamental goals of mass cultural forms is a logging of superficial layer of social reality, it becomes clear why popular culture is a relevant form by which ideological systems can acquire a spreading.

In the early modern times a person appeared as godlike individual, who may do action – and then this person transformed into an object of manipulation. Even society begins to be seen and analyzed as an object and from the perspective of control over it.

Keywords: dualism, substance, contemplation, «Mannheim paradox», homeostasis, sence frustration.

Светлана Амелина**СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОЕ КАРТЕЗИАНСКОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ
КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ**

В статье проанализировано субъект-объектное картезианское разделение с перспективы экспликации в социокультурной реальности заложенных в нем эпистемологических принципов и противоречий. Совершено попытку проанализировать характерную для новоєвропейского способа мышления интенцию к господству и контролю над суцям, что проявилось в деятельностно-познавательных и ценностных установках по отношению к природе и обществу, а также в возникновении разнообразных форм манипуляции общественным сознанием.

Ключевые слова: дуализм, субстанция, контемпляция, «парадокс Манхейма», гомеостазис, смысловая фрустрация.

В епоху Нового часу європейська філософія переживає зміну парадигмальних засад. Ця зміна пов'язана перш за все з тенденціями секуляризації, боротьби з середньовічною метафізикою, спробами створення нової гуманістичної системи цінностей, заснованої на Розумі, а не Божественному Завіті. Якщо розглядати ці тенденції в історичному ракурсі, то стає зрозумілим, наскільки значущими є соціокультурні наслідки, причиною яких і стали новостворені мисленнєві моделі.

Зокрема такими закономірними наслідками є, на нашу думку, виникнення масової форми культури, найбільш загальним і засадничим принципом якої є запит на редукцію, пов'язаний з новопосталими проблемами розрізнення субстанції протяжності (*res extensa*) і субстанції мислення (*res cogitans*) – і відповідно – суб'єкт-об'єктної дихотомії.

Розділення в окремі категорії суб'єкта й об'єкта є максимально загальною тенденцією, яка характеризує діяльнісно-пізнавальні і ціннісні відношення людини і дійсності, з якою вона взаємодіє. Гносеологічна антиномія цих категорій призводить до проблем як епістемологічного, так і практичного характеру, зокрема в етичній сфері.

Метою статті є аналіз імплікованих у картезіанському поділі суперечностей, зокрема проблеми змішування атрибутів обох субстанцій і відповідно експлікації подібних епістемологічних настанов у соціокультурній реальності (виникнення маніпулятивних практик, масової культури, запиту на редукцію як спрощення смислу).

Новоєвропейська суб'єкт-об'єктна дихотомія ставала предметом дослідження багатьох визначних мислителів, які вдавались до її критики, однак найчастіше вона виступає у їх роботах як пресуппозиція. Зокрема філософами і науковцями, які займалися як епістемологічними, так і соціально-практичними наслідками виникнення суб'єкт-об'єктної дихотомії, були Е. Шредінгер, Ф. Капра, М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Райл, К. Фішер, І. Берлін, К. Свасьян, М. Мамардашвілі, О. Дугін, О. Хома. Опосередковано в контексті конкретної етичної й соціальної проблематики цієї теми торкалися Х. Арендт, В. Франкл, М. Шелер, А. Макінтайр. Маніпулятивний аспект новоєвропейського способу мислення був проаналізований у роботах дослідників соціальної природи міфу та ідеологічних практик, зокрема – у К. Хюбнера, К. Гірца, С. Жижека, К. Армстронга.

Філософія Рене Декарта, без якої неможливим є розуміння новоєвропейського способу мислення, ґрунтується передусім на чіткому розрізненні, розграниченні – світу й людини, «Я» і «Не-Я», мислячої і протяжної субстанції. Наслідком подібного розрізнення стала впевненість у можливості об'єктивного опису світу, позбавленого згадок про особу спостерігача [5].

Розрізняючи ці субстанції, Декарт застерігає від такого мислення, за якого було б можливим їх змішування, або редукція одного до іншого, надання субстанціям атрибутів, які не є для них іманентними, властивими. Лише суворе умоглядне розрізнення може стати основою для точного і правильного опису як предметного світу, так і фактів свідомості. Отже, «*res extensa*» ні в якому разі не повинна набувати в процесі її осмислення атрибутів «*res cogitans*», тобто, як зазначає Мамардашвілі, заперечення в предметах «самодіяльності» є умовою розуміння. Або: ніяке тіло, яке є протяжним, не має здатності мислити і ніяка думка не може мати протяжності. Як зазначає К. Фішер, для людини властиво приписувати речам як таким певні властивості, які насправді є властивими лише нашому суб'єктивному характеру уявлення, нашому мисленню [9]. І навпаки: можливим стає уявлення про мислення через його опредмечення, його розгляд як матеріальної субстанції, що призводить, як підкреслює Свасьян, до зведення думки до «біохімічного шлаку мозку» [7, с. 73].

Отже, з цього випливає, що надання субстанціям у процесі рефлексії хибних невластивих їм атрибутів може стати причиною як епістемологічних, так і похідних від них, практичних проблем. Однак первинною є проблема власне розділення, розведення в окремі категорії обох субстанцій, яке і постає основоположним концептуальним вектором новоєвропейського мислення.

Якщо середньовічний спосіб мислення характеризувався схопленням суцього з перспективи спасіння душі, то в епоху Нового часу інтелект схоплює суще з перспективи контролю, маніпуляції сущим, яке здійснює «Я», суб'єкт.

Ісайя Берлін у своїй книзі «*Three critics of the Enlightenment : Vico, Hamann, Herder*» акцентує увагу на етимології слова «*cognoscere*» – яке має значення спів-знання: людина для того, щоб пізнати якийсь предмет, повинна стати чимось одним з тим, що вона пізнає (через контемпляцію, споглядання). І. Берлін вказує на відомий діалог Платона «Бенкет», у якому згадується легенда про єдність, єдиність суб'єкта й об'єкта, природи і людини, яка існувала «на початку часів». У результаті «великої катастрофи» вони були розділені – і відтепер перебувають у стані прагнення до возз'єднання – через «*gno-sis*» [14, с. 34]. Той, хто пізнає, стає буттям того, що пізнається. К. Хюбнер щодо цього зазначав, що пізнання у міфі розуміється як процес, у якому нуміозна субстанція, яка пронизує об'єкт пізнання, впливає на пізнаючого і «наповнює» його. А це, своєю чергою, означатиме, що об'єкт, як і знання про нього в суб'єкті, є тією єдністю ідеального і матеріального, а відтак – повсюдно існує лише одна «об'єктивна реальність», суб'єктність як концепт зникає або не з'являється [13, с. 243].

Оскільки християнський світогляд був тісно переплетений у середньовічній соціокультурній реальності з міфологічним – ми можемо говорити про їх співіснування і взаємовплив. М. Мюллер називав міф «дитячою хворобою мови», маючи на увазі факти міфологічного гіпостазування деяких слів, які таким чином перетворювалися в містифікованих суб'єктів. Приклади такого гіпостазування знаходимо й у християнському світогляді.

У контексті християнської філософії людський інтелект схоплює суще як те, у що неможливо втрутитись чи змінити таким чином, щоб це суще залишилось істинним (у перспективі співвідношення природної речі і людського інтелекту). Єдиний спосіб пізнати річ – це співвіднести її з нею, уподобитись їй (*per assimilationem*), стати одним цілим – і ні в якому випадку – шляхом відсікання себе від неї, визнання себе і свого інтелекту чимось радикально протилежним до речі. Річ, її форму і сутність людський розум не може змінити таким чином, щоб божественний інтелект перестав «знати» цю форму, а отже – перестав з нею співвідноситись [1].

Людина в середньовічній парадигмі може впливати на сотворену Богом природу лише в дуже обмежених рамках, заданих її найпростішими вітальними потребами. Вихід за подібні рамки, як пише К. Хюбнер, ще у давніх греків отримав назву «хібріс» (дерзновіння, зухвалість), а у християнстві – «диявольської справи» [13, с. 260]. Втручання в природний світ, наприклад, роботи, пов'язані з видобутком гірських порід, супроводжувалися дотриманням відповідних ритуалів, сповнених благоговінням перед божественним творінням, «*exemplar artis divinae*» [1].

Що ж стосується філософії раціоналізму і емпіризму, то її «хібріс», дерзновіння набула нечуваних раніше масштабів. Заклики Ф. Бекона здійснити «розтин природи» (*dissecare naturam*) мали на меті здобуття перемоги над так помисленою природою за допомогою діяння, втручання в її процеси.

У сучасних дослідників новоєвропейської філософії досить часто зустрічається метафора природи як трупа, природи як «умертвленого» за допомогою думки утворення. Пізнання розглядається як «мімізис мертвого» [12, с. 78], «Я» отримує абстрактну перевагу над «Не-Я», анонімним (позбавленим індивідуальних рис) трупом [7, с. 355].

Позбавлений «життєвості», одухотвореності, а відтак, можливості «самодіяльності» [6, с. 786] матеріальний світ відтепер стає придатним для будь-яких маніпуляцій і контролю.

Отже, починаючи з епохи Нового часу, міфологічні уявлення, які в попередні епохи задавали структуру і сенс людському життю, перетворюються у дискредитовані утворення, архаїзми. Безапеляційна віра у пізнавальний потенціал людського Логосу, як зазначає К. Армстронг, супроводжується хвилею оптимізму. Подібний оптимізм не є цілком обґрунтованим, оскільки він продовжується ґрунтуватися власне на вірі того самого гатунку, на якій осноувалося знання попередніх епох.

З одного боку, спостерігаємо активні заклики філософів мислити власним розумом, боротися з необґрунтованими, архаїчними, нерациональними страхами й уявленнями. З іншого боку, суспільство все глибше впадає в залежність від «спеціалістів», які постають як окрема і єдина каста, що може проникати в таємниці природи. Відтак про самостійність подібного мислення не може бути й мови.

Філософ науки Ігуда Елкана називає це явище «просвітницьким фундаменталізмом»: новий світогляд є одержимим ясністю, де центральною стає вимога об'єктивності «з ввічливим реверансом у бік плюралізму, який все ж є націленим на об'єктивність». Подібні епістемологічні принципи він називає не інакше як релігійно-догматичною вірою.

Це означає, що бурхливий розвиток природознавчих дисциплін, нова методологія знання, з одного боку, покликана визволити людину з-під гніту застарілих і неефективних парадигм, а з іншого – полонити її шляхом новостворених мисленнєвих моделей. Ці нові моделі поступово поглинаються і стають релевантними до конкретних ідеологічних систем (саме виникнення ідеології і соціальної міфології пов'язане саме з епохою Просвітництва).

Класичною тезою/догмою модернізованої свідомості стає переконання в тому, що науковий і технічний прогрес приніс людям визволення від гніту природи і страху перед трансцендентними силами, тим самим примноживши людське щастя і врятувавши людську гідність [13, с. 262].

Для того, щоб відповідати просвітницьким ідеалам, наука і філософія повинна була послуговуватися роботою популяризаторів своїх ідей, найочевидніше – в політичній і освітній сферах. Прикладами подібних популяризаторів можуть бути названі Дюбуа-Раймон (праці якого сприяли проникненню онтології Нового часу в суспільну свідомість), Дж. Бентам (родоначальник утилітаризму, для якого щастя пов'язане з досягненням користі, вигоди, задоволення і добра, воно знаходиться в безпосередній реляції з конкретними благами [8, с.171]).

Саме виникнення поняття «ідеологія» також є наслідком новоєвропейського способу мислення. Як писали Хоркхаймер і Адорно, якщо для науки матеріалом для поневолення стає природа, яка починає сприйматися як пасивний об'єкт впливу, то для людей влади подібним матеріалом стає саме суспільство. Аргументи на користь такої думки ми спробуємо подати.

Саме поняття «ідеологія» виникає (стає предметом рефлексії) у XVIII–XIX ст. зусиллями А. де Трасі, П. Кабаніса, К. Вольнея. А. де Трасі, займаючись створенням нової програми національної освіти, наполягав на тому, що вона повинна засновуватися на науці про ідеї (якою і постала «ідеологія») [11]. Ідеологія задумувалася як наука, яка стояла б вище від інших соціальних наук і водночас була б їх теоретичним фундаментом, який сприяв би їх інтеграції. Наголосимо також на тому, що поняття ідеології (1825–1827 рр.) виникає в руслі рефлексії над проблемами освіти в той час, коли у різних країнах

Європи починають прийматися закони про обов'язкову всезагальну середню освіту населення (напр., Данія – 1814, Великобританія – 1874).

Засновники науки ідеології вважали, що її предметом повинні стати істинні ідеї, на основі яких стане можливою побудова розумного суспільного устрою. Відношення марксистської філософії до поняття ідеології є двояким. К. Маркс перейняв це поняття у його творців, і використовував його у своїй викривальній критиці домагання влади з боку буржуазії. Оскільки ідеологія буржуазії представлялась в марксистській як ілюзорна і хибна свідомість, то фактично «ілюзорне» та «ідеологічне» відображення дійсності виявились тотожними. Однак розробники марксизму заявили, що ідеологія може бути адекватною – щодо об'єктивної дійсності.

Відтак даний приклад є показовим і є ілюстрацією для «парадоксу Манхейма» [3 с. 224]. Кліффорд Гірц, говорячи про цей парадокс, задається питанням, чи має змогу дослідник у роботі свого мислення залишатися нейтральним щодо поняття «ідеологія»? Де знаходиться точка об'єктивності й нейтральної критики? К. Гірц доходить висновку, що суспільні науки так і не спромоглися розробити справді безоціночне поняття ідеології, тому більшість визначень цього поняття зводяться до визнання його «мисленням, яке збілось з вірного шляху» – яким може бути проголошена фактично будь-яка теорія [3, с. 227].

З одного боку, дослідники визнають, що будь-які форми мислення є соціально зумовленими, однак це не заважає їм одні з них визнавати легітимними, в той час як інші – піддавати критиці та стигматизувати поняттям ідеології. Поняття ідеології не піддається безоціночній рефлексії, оскільки дослідник підходить до нього з перспективи конкретної, власної соціально-історичної ситуації.

Визначення У. Матца, на нашу думку, наділене більшим евристичним потенціалом. Він називає ідеологією ту картину світу, яка склалась в ході систематичного редукування складності дійсності.

Сам запит на спрощені схеми з'являється також у період Просвітництва і пов'язаний, на нашу думку, з поступовим утвердженням законів про обов'язкову середню освіту в різних країнах Європи (Хоркхаймер і Адорно називали подібну освіту «передачею минулого шляхом його руйнування», «розплавленням всього, що стосувалася культури, в одному гігантському тиглі» [12, с.13].

Італійський ідеолог Антоніо Грамші у своїй праці «Тюремні зошити» (1930 р.) задається питанням, чи правомірно вважати, що в будь-якій філософії, філософській системі ми можемо відшукати властивий їй «спекулятивний» елемент; чи є цей елемент тією формою, яку повинна набути будь-яка теоретична побудова «per se»; і щобільше, чи є «спекуляція» синонімом філософії і теорії?

Грамші робить припущення, що будь-який світогляд (характерний для певної культури) в певній історичній фазі набуває «спекулятивної» форми, яка знаменує «апогей» і початок занепаду культури, культурно-історичної епохи.

На думку Грамші, власне ідеології і виявляються тією «істинною» філософією, оскільки їм властива широка популяризація, яка спонукає велику кількість людей до конкретних дій у справі перетворення дійсності [4]. Однак у ситуації необхідної популяризації філософські ідеї проходять через вимушене спрощення з метою адаптації до рівня розуміння і в такій формі позбавляються чогось суттєвого (а можливо і всієї своєї сутності).

Ще однією характерною рисою ідеології є її інтенція до зняття напруги. С. Жижек вважає, що функція ідеології полягає не в тому, щоб запропонувати нам спосіб вислизнути від дійсності, а в тому, щоб представити саму дійсність як укриття від деякої травматичної, реальної сутності [5, с. 26]. К. Гірц вважав, що якщо більшість людей сучасного світу живуть у стані «організованого відчаю» (а відтак, соціальної і психологічної напруги), то ідеологія постає «відповіддю» на подібний «виклик». «Ідеологія намагається надати смисл незрозумілим соціальним ситуаціям, побудувати їх так, щоб всередині них стала можливою доцільна дія». Таким чином, якщо ідеологія як «молекулярна агресія в культурне ядро» (А. Грамші) означатиме динамічну і, можливо, деструктивну зміну наявної соціокультурної реальності, то «ідеологічний фермент» (К. Гірц), розлитий у рамках конкретного соціуму, постає як закономірна реакція на напругу.

К. Гірц вважає, що соціальна напруга, антиномії, які неможливо розв'язати, на особистісному рівні проявляються у формі психологічної напруги. Проте в цьому випадку, на нашу думку, більш доцільно зупинитися власне на рівні індивідуального існування (онтогенетичному рівні, іти «від суб'єкта») і розглядати «напругу» як невикорінену і життєво необхідну для ментального здоров'я властивість людської психіки. Такої позиції притримується В. Франкл, стверджуючи, що цей тип напруги викликаний розривом між буттям (або «те, чим людина є») і смислом («те, чим людина повинна стати»). Це є розрив між реальним і ідеальним, існуванням і сутністю. Смисл не повинен збігатися з буттям: лише за умови, що подібна дистанція зберігається, смисл має змогу впливати на буття [11]. Подібні позиції стали основою його критики психодинамічно орієнтованих шкіл (Е. Фромм, А. Маслоу). Отже, на думку В. Франкла, такі психоаналітичні школи своєю інтенцією мають зняття подібної напруги через самореалізацію особистості, вони у своїй основі є помилковими, оскільки власне ця напруга між буттям і смислом є основою, що дозволяє людині «здійснюватись», і як тільки вона буде знята – ні про яку реалізацію не може і йтися. Самореалізація у психодинамічно орієнтованих школах означатиме на-

буття людською психікою стану гомеостазису, тобто стану рівноваги динамічного середовища [11]. Тут знову ми стикаємося з проблемою змішування субстанцій, оскільки гомеостазис є нормальним станом для «субстанції протяжності», в той час як для субстанції мислення саме порушення цієї сталості і є нормою. Запит на редукцію дійсності, її схоплення у найпростіших ідеологічних схемах також на пряму пов'язаний з бажанням зняття напруги, досягнення гомеостазису, однак у сфері духовного і психічного життя особистості досягнення подібної мети супроводжуватиметься специфічними психологічними розладами, яскраву експлікацію яких ми можемо спостерігати у ХХ ст. (зокрема «смилова фрустрація», В. Франкл).

Отже, філософія Нового часу, ввівши в наукову методологію категорії суб'єкта й об'єкта, зіткнулась з низкою проблем як епістемологічного, так і практичного, емпіричного характеру, які, з одного боку, пов'язані з категоричністю самого поділу, а з іншого – з неможливістю, небажанням його дотримуватися – через недостатнє розуміння того, чим власне цей поділ є. М. Мамардашвілі у «Картезіанських роздумах» пише про те, що Декарт, говорячи про мислення і протяжність, розуміє їх як модуси (божественної субстанції), а не наділені самостійним існуванням субстанції. Дуалізм Декарта не є дуалізмом субстанцій або основ світу. Теза про те, що матерія може бути розглянута лише як протяжність, насправді є лише правилом інтелігібельності, умовою можливості здобуття знання. Тобто фізичні закони про природні об'єкти можуть бути сформульовані лише в тому випадку, якщо умовою спостереження буде відсутність у матерії ознак «самодіяльності», «внутрішніх таємниць». Об'єкт пізнання повинен бути абсолютно артикульованим. Однак сама людина у своєму бутті є прикладом «зрощення» обох субстанцій, зв'язок яких сприймається як факт, і водночас сам цей факт є «непроникним і сирым» (не артикульованим).

Отже, картезіанський поділ і досі не лише викликає нові епістемологічні проблеми і парадокси, але й сам по факту представляє проблему, особливо у випадках, коли сприймається буквально та спрощено.

Для нас важливим є те, що незалежно від того, наскільки категорично цей поділ сприймається (чи заперечується) філософами і науковцями, він задав вектор новоєвропейському способу мислення. Вектор цей пов'язаний з інтенцією, легітимациєю маніпулятивного погляду на навколишній світ. Однак об'єктом у цьому випадку виступає не лише природний, матеріальний світ, але й сама людина – як «зрощення» обох субстанцій у межах конкретного живого буття. Хоркхаймер і Адорно зазначають стосовно цього, що пробудження суб'єкта було куплене ціною визнання влади як принципу будь-яких відносин [13, с. 22]: людина постає богоподібною в тому сенсі, що здобуває суверенітет над існуванням, і водночас сама стає об'єктом поневолення і маніпулятивних практик. Цим об'єктом постає як людське тіло, так і людська свідомість, про що свідчить весь широкий спектр «втручання» в них масової індустрії.

Частими є випадки, коли як тіло, так і думка розглядається в ракурсі їх матеріалістичного трактування (різного рівня вульгарності), аж до визнання думки «біохімічним шлаком мозку». Як філософи, так і фізики задаються питанням, яким чином, завдяки чому стає можливим виникнення свободної волі у людини, якщо припустити, що вона, її тіло складається з елементів, які повністю позбавлені цієї самої свободи, які, по суті, є «трупом», оскільки саме наявність волі є умовою життєвості?

Втім матеріалістичний детермінізм у різних своїх виявах набув неабиякого поширення, зокрема в рамках дискурсивного поля масової культури. Масова культура постає інструментом протоколювання поверхового шару соціальної дійсності, а отже, засобом поширення і легітимації ідеологічних комплексів. Оскільки, як ми зазначили, основною характеристикою ідеологічного способу мислення є запит на редукцію – спрощення складних за своєю суттю явищ і процесів до набору мисленневих і поведінкових стереотипів і кліше – масова культура та зокрема масове мистецтво є цілком релевантними формами, за допомогою яких ідеологічні комплекси можуть поширюватися.

Масова культура як ідеологічне утворення також спрямована на те, щоб знімати соціальну напругу, і більш глобально – ментальну, онтогенетичну напругу, яка існує між буттям і смыслом. Це призводить до того, що невластивий для душі потяг до гомеостазису – як спокою системи – постає її єдиною метою. Гомеостазис означає стан захищеності, непорушності, впевненості, відсутність напруги. Найчастіше людина занурюється у ковітальний процес, тобто процес відтворення людського роду, і цей процес постає для неї єдиною наділеним смыслом, своє життя вона присвячує продовженню себе у наступному поколінні. Ще одним прикладом постає служіння «соціальним процесам», що означає розчинення індивідуальної людської екзистенції у «більшому», важливішому від неї, її життя процесі – наприклад, суспільному поступі, служіння якому постає смыслом. Індивідуальний смысл підмінюється колективним, однак оскільки він за своєю суттю є лише сурогатом – людина може відчувати екзистенційну фрустрацію. Розчинення в ковітальному процесі або суспільному поступі означатиме зняття напруги – і відповідальності з конкретного людського життя: відповідальності за власне самоздійснення. Як зазначає Ханна Арендт, «родове життя людства утверджується як єдиний абсолют» [2, с. 418]. Завдяки масовій культурі пропагуються різноманітні ідеологічні комплекси, які можуть постати потужним смысловим сурогатом, задаватимуть мету і темп людському життю, спрощені (нібито універсальні орієнтири), способи орієнтації в навколишній соціокультурній дійсності. Таким чином, людина, яка з початку Нового

часу постає як богорівний суб'єкт дії – перетворюється в об'єкт маніпуляції – максимально, наскільки це можливо, позбавлений свободи мислення і свободи вибору. Як підкреслює Куно Фішер, живучи виключно у зовнішніх об'єктах, представлених нам чуттєво (*res extensa*), ми займаємося самозабуттям, нестача самопочування приховує від нас власну духовну природу (*res cogitans*). У результаті субстанція протяжності, чуттєво сприйнятї тіла, об'єкти перетворюються в єдино можливу реальність, а саме поняття «ідеї» набуває дещо іронічних семантичних забарвлень («what's a big idea!» – «що за дурниця?»). Іронія полягає в тому, що незважаючи на дискредитацію самого поняття «ідеї» та ідеалізму, ідеологія як «наука про ідеї» постає найбільш прийнятною формою мислення, або точніше – відсутності потреби в самому акті мислення, оскільки він починає сприйматися як функція мозку, протяжної субстанції.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аквинский Фома Дискуссионные вопросы об истине [Електронний ресурс]/ Фома Аквинский. – Режим доступу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000790/>.
2. Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Х. Арендт ; пер. с нем. и англ. В. В. Библихина. – СПб. : Алетей, 2000. – 437 с.
3. Гирц К. *Интерпретация культур* / К. Гирц ; пер. с англ. – М. : РОССПЭН, 2004. – 560 с.
4. Грамши А. *Избранные произведения в трех томах* / А. Грамши ; перевод с итальянского В. С. Бондарчука, Э. Я. Егермана, И. Б. Левина. – М. : Издательство иностранной литературы, 1959. – Том 3 : Тюремные тетради [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://publ.lib.ru/ARCHIVES/G/GRAMSHI_Antonio/_Gramshi_A_.html.
5. Жижек С. *Возвышенный объект идеологии* / С. Жижек. – М. : Художественный журнал, 1999. – 114 с. – С. 26.
6. Капра Ф. *Дао физики* / Ф. Капра. – Изд. «София», 2008 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://lib.ru/KAPRA/daofiz.txt>.
7. Мамардашвили М. К. *Философские чтения* / М. К. Мамардашвили. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – 832 с.
8. Свасьян К. А. *Становление европейской науки* / К. А. Свасьян. – М. : Evidentis, 2002. – 448 с.
9. Сичивица О. М. *Либерал-рестрикционизм и архитектуроника гармонического мира : историко-политологический трактат* / О. М. Сичивица. – Львов : Каменярь, 2013. – 1220 с.
10. Фишер К. *Декарт. Его жизнь, сочинения и учение* / К. Фишер. – СПб., 1994. – 560 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/istorija_novoe_vremja/fisher_kuno_istorija_novoj_filosofii/10-1-0-737.
11. Франкл В. *Воля к смыслу* / В. Франкл ; пер. с англ. – М. : Апрель-Пресс, 2000. – 368 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://log-in.ru/books/volya-k-smyslu-frankl-viktor-osnovy-psikhoterapii/>.
12. Хорина Г. *Идеология как элемент системы культуры* [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://tourism.mosgu.ru/o_fakultete/kafedra/cultural/Nayka/Horina.htm.
13. Хоркхаймер М. *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты* / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М.-СПб. : Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.
14. Хюбнер К. *Истина мифа* / К. Хюбнер. – М. : Республика, 1996. – 448 с.
15. Berlin I. *Three critics of the Enlightenment : Vico, Hamann, Herder*/ edited by Henry Hardy. – Princeton University Press, 2000. – 382 p.

Рецензент – доктор філософських наук, професор **В. П. Мельник**

УДК 133.2:141.132

Валентина Дуденок**СУЧАСНЕ ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАННЯ
ЯК ПРОЯВ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ**

У статті аналізуються взаємозв'язки раціональних та позараціональних компонентів у науковому пізнанні. Предметом аналізу виступають концепти, що є провідними в сучасному суспільствознавстві, в аспекті їх раціональних підвалин. Звернуто увагу на проблему контексту (смыслового поля), в якому функціонують ті чи інші поняття, досліджено особливості застосування міфологем у науковій діяльності.

Ключові слова: раціональність, міфологема, стиль мислення, інтерпретація, структура.

Valentyna Dudenok**MODERN PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE AS A MANIFESTATION
OF POSTNONCLASSICAL RATIONALITY**

Questions related to new criteria of rationality and scientific character in the postmodern era are explored in this article. It is emphasized that the discussions of the rationality affect macro-level, i.e. deal with problems of comparison and evaluation of theories, selection between them and rational reconstruction of science. Considerable attention is paid to aspects of scientific knowledge substantiation and questions of preconditions. Increasing role of philosophical cognition in the process of science self-reflection is emphasized.

Relationships between rational and non-rational components in scientific cognition are analysed in this article. Subject of analysis are concepts, which define the tone of present-day social studies, in terms of their rational grounds. Considerable attention is paid to the problem of context, in which any particular concepts operate; peculiarities of mythologems operation in scientific activities are explored. Concepts of «discourse», «way of thinking», «values» are analysed in this article. It is highlighted that any elements of the conceptual framework, in addition to keeping the meaning of the subject, create to a greater or lesser extent the direction of research, the scientific framework of the theory, the structure of consciousness, or a way of thinking. The issue is those mechanisms of the cognitive processes that occur in addition to meaning. It is established that the desire for rational understanding of the world helps to overcome all kinds of ideological crisis, to search grounds for tolerance in the culture.

The need for study the problem of postnonclassical rationality in non-scientific fields: religion, morality and politics are highlighted. Developing of mechanisms to support culture traditions, both at the level of archetypical structures and in terms of the executed work, is very significant for Ukraine in the context of study of the national idea.

Keywords: postnonclassical rationality, mythologem, discourse, context, archetype, paradigm.

Валентина Дуденок**СОВРЕМЕННОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАНИЕ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ
ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

В статье анализируются взаимосвязи рациональных и внерациональных компонентов в научном познании. Предметом анализа выступают концепты, задающие тон современному обществознанию, в аспекте их рациональных оснований. Обращено внимание на проблему контекста, или смыслового поля, в котором работают те или иные понятия, исследовано особенности функционирования мифологем в научной деятельности.

Ключевые слова: рациональность, мифологема, стиль мышления, интерпретация, структура.

Роздуми про будь-які кризи стають сьогодні чи не звичним літературним штампом. І сучасна філософія, бажаючи поглянути на себе і на світ, намагається зрозуміти витоки сучасних колізій, ті глибинні пласти культури, які проявлять себе і у великій політиці, і в сірій повсякденності. Могутнім чинником формування духу епохи є гуманітарні науки, бо саме вони створюють основи загальнокультурного простору, задають сенс і мету соціуму.

Стаття присвячена осмисленню проблем сучасного світоглядного знання, виявленню особливостей формування нових значень філософського понятійного апарату. Завдання цієї статті – дослідження проблем раціональної реконструкції гуманітарного знання, особливо у сфері аксіології. Предметом аналізу є концепти, що задають тон сучасному суспільствознавству. У статті звертається увага на проблему контексту, або смыслового поля, в якому працюють ті чи інші поняття, досліджуються

особливості функціонування міфологем у науковому пізнанні. Зроблена спроба аналізу постмодерністських інтерпретацій усталених культурних смислів, звертається увага на місце і роль філософії в суспільстві.

Дослідження ролі і специфіки гуманітарних наук мають у філософії давню традицію, адже філософія є рефлексивною за своєю природою. Найчастіше увага дослідників була прикута до світоглядної та методологічної функцій філософії. Епоха постмодерну вимагає від суспільствознавців пильної уваги до тих змін, що пронизують сучасне суспільство, трансформуючи й гуманітарне знання.

Проблема раціональних основ пізнання в різних ракурсах досліджена багатьма вченими. Так, сьогодні в науці є плідною ідея про існування «відкритої» і «закритої» раціональності, розроблена В. С. Швирьовим. Затребувана також концепція неявного особистісного знання М. Полані, яка насамперед цікава гуманітаріям. Не обійтися сучасній науці і без рішення проблем, піднятих психоаналітиками, особливо в аспекті вивчення надособистісних феноменів культури.

Сучасний етап у розвитку філософії науки безпосередньо пов'язаний з усвідомлюваною зміною парадигм, з переходом від стандартної концепції наукового знання до нових уявлень, які беруть до уваги не лише природні, а й соціальні чинники, у тому числі й культурно-історичну зумовленість самої науки. Класична концепція наукового знання припускала, що світ поза нами розглядається як реально наявний, його характеристики не залежать від уподобань спостерігача і можуть бути досить точно висвітлені. Вважалося, що наука створює жорсткі об'єктивні критерії, за якими оцінюється нове емпіричне знання. Традиційний варіант стандартної концепції розвитку науки значною мірою спростовується історико-методологічною моделлю науки, яка спирається на принцип динамічної структури наукового знання. У цій структурі не прийняте жорстке розділення на незалежні один від одного рівень спостереження та рівень теорії, всі елементи першого рівня розглядаються як теоретично значущі.

Розвиток філософії науки на цьому етапі відображає загальну тенденцію в історії пізнання – гуманітаризацію і аксіологізацію знання – на противагу абсолютізації об'єктивістського підходу, що вимагає повного відволікання від культури та історії. У методологічному відношенні для прийняття нової картини світу важлива відмова від претензій на абсолютне знання, які в тій чи іншій формі були притаманні класичній філософії. Чи ми відшукуємо платонівські ідеї (причини), завдяки яким речі знаходять свою сутність і ми впізнаємо їх, чи чекаємо Божественного одкровення як світла істини, покладаємося на логіку історії або обґрунтовуємо комунізм як природно-історичний процес – все це різні шляхи пошуку абсолютного знання, якому можна принести в жертву все, що завгодно. Може здатися, що пошук абсолютної істини – це невідомий тягар, насправді ж у такої методології багато переваг, як у будь-якої второваної дороги, налагодженої колії, до якої головне – притерпітися, відчути (прийняти) її розмірність і крок. Перевага причетності до стійких традицій добре описана в конфуціанстві: це і спонтанність діяльності як наслідок занурення в ритуал, і приборкання пристрастей (у сучасному контексті потрібно читати: «зняття проблеми відповідальності»), і, як нагорода, – відчуття спільноти, причетності, яке вже нагадуватиме містичну приналежність до Єдиного. Від будь-яких загальноновизнаних істин торіться легкий шлях до різноманітних містифікацій, бо якщо відкинути ідею Бога як першопричини, то об'єктивність духовного і є загальноновизнаність.

На пострадянському просторі й сьогодні в багатьох формах свідомості переважає марксистська методологія: хтось бореться з власними ідолами, змінюючи себе; інші не доходять до визнання своєї зумовленості і відстоюють «справжні цінності». Пошук абсолютної істини проявляє себе і в претензіях на наукове обґрунтування національної ідеї, і особливо яскраво – в аксіологічних дослідженнях. Аксіологія – сфера для філософів підступна, бо вимагає методологічної чіткості та настороженості, оскільки у цій сфері філософія як раціональне мислення намагається пізнавати те, що перш за все конститує себе як чуттєво пережите, особистісно значуще, а раціональним є лише у своїх опосередкованостях і передумовах. Можна припустити, що захопленість аксіологією не тільки філософів, але і психологів, педагогів – компенсація зневаги до етики та естетики як форм суспільної свідомості, яка, своєю чергою, викликана жорсткою прив'язкою етики та естетики як наук до певних цінностей.

Про зміну статусу філософії яскраво свідчить і той факт, що для древніх філософів, наприклад, для Аристотеля, етика – квінтесенція філософії, а в сучасній Україні етика й естетика як вузівські дисципліни спочатку ототожнилися, а потім і зовсім розчинилися в курсі філософії, зважаючи на те, що стало вже зовсім незрозуміло, у чому суть чуттєвого ставлення до світу як філософського феномену. Якщо етика як наука передбачає систему категорій, то сучасна аксіологія – система цінностей. Аналогія очевидна, тільки вона, як у магії, – лише поверхнева. На відміну від категорій, які взаємопороджують одна одну і разом як система створюють каркас наукової теорії, цінності не пов'язані логічною необхідністю і загальністю, їх взаємодію не можна звести в ранг закону. Наприклад, ми легко погодимося з тим, що матерія існує в часі і просторі, але припущення, що істина прекрасна або, що добрий вчинок передбачає естетичну насолоду, важко сприймаються навіть буденною свідомістю.

Проблема цінності – це проблема важливості чого-небудь на відміну від власне існування. Значущість же завжди передбачає суб'єкта з чуттєво-вибірковим ставленням до світу. Це і є той активний

центр, стосовно якого щось і може знаходитися в ціннісному відношенні. Саме з причини відсутності центру будь-яка сконструйована логічно система цінностей буде лише абстрактною схемою, не придатною для практичного керівництва. Власне кажучи, систему цінностей навіть теоретично створити не можна, можна створити лише їх типологію, виходячи з певного критерію, то види діяльності або сфери суспільного життя. Будь-яка типологія цінностей, крім того, що вона приречена на принципову незавершеність, буде емпіричною і описовою, позбавленою системності та єдності. Це положення можна проілюструвати на прикладі пошуків головної цінності. Фраза «життя – найвища цінність» стала сьогодні вже загальноприйнятим штампом, і з позицій суто теоретичних важко виступати проти того, щоб життя вважалось головною цінністю. Але ситуація практична передбачає низку питань: чиє життя і для кого є вищою цінністю, де знаходиться ціннісний центр, навколо якого і розподіляються всі конкретні моменти буття? Будь-яка цінність перетворюється з абстрактної в дійсну лише в конкретній життєвій (тобто пережитій) ситуації.

Епоха постмодерну, постулюючи нові критерії, змушує по-новому поглянути на статус і роль філософії. Можна зазначити, що філософія як наука – це больова точка раціональності, крім того, розвиток філософії (зміну проблематики, пошуки методів, варіації функцій) можна розглядати в безпосередньому взаємозв'язку з пануючим у культурі типом раціональності. Цей аспект ще більше цікавий, що передбачає дві іпостасі: по-перше, усвідомлений вплив філософії на соціум (соціальне замовлення, рівень ідеології), по-друге, трансформації самої філософії під тиском сформованих у суспільстві реалій (світглядна вісь філософії, її ірраціональна грань). Найяскравіше ця проблема постає в такому аспекті: якщо філософія постулює себе як наука (а наука традиційно – синонім раціо), то як можлива ірраціональна філософія, існування якої вважається загальноприйнятим? Очевидно, що бажання однозначної відповіді змушує нас йти на жертви: або позбавити науку атрибуту раціональності, або відмовити філософії в науковому статусі. Сучасна культура істину знайшла посередині, звертаючи нашу увагу на багатоваріантність самого поняття раціональності. Тим самим перед філософією постало ще одне завдання: пояснити критерії типології та невідповідності того чи іншого типу раціональності в культурі.

На тлі загальної кризи раціоналізму в європейському просторі загострюється інтерес до філософії як психотехніки. Загальновідома фраза «розрада філософією» сприймається сьогодні вже без іронії. Питання ж про філософію як ідеологію вводить нас у площину міфу як особливої форми свідомості. Завдання філософії в такому контексті – не розвінчати міф (бо ж постає питання: «А що натомість?»), але вказати на особливості його конструювання, або, кажучи мовою Канта, на межі пізнання.

Не випадково сьогодні на пострадянському просторі відбувається зміна акцентів в інтерпретації міфу. Все більше стверджується тенденція розуміння міфу в душі філософії А. Ф. Лосєва: міф як живе синкретичне осягнення світу, як визначальний сенс, який потім буде препаруватися наукою, як код, відтворюваний і на рівні формул, і в стихійному потоці свідомості [2, с. 17]. Сьогодні актуальною є думка А. Ф. Лосєва про те, що коли наука руйнує міф, то це означає лише, що одна міфологія бореться з іншою міфологією [2, с. 21].

Можна звернути увагу на низку сучасних міфологем, які в суспільствознавстві мають статус цілком наукових постулатів і кочують з одного підручника в інший. До них можна зарахувати ідею кризи загальнолюдських цінностей, що стала своєрідним кліше, ідею діалогу з природою, думку про те, що причиною теперішньої екологічної катастрофи є витворений європейцями антропоцентризм, і багато інших. Ідея необхідності діалогу з природою, якою би привабливою вона б не була, будучи перенесена в раціональну площину, ставить питання: «А хто буде говорити від імені природи?» Шукаючи відповіді і бажаючи уникнути містики, ми опиняємося в площині марксистської методології, яка стверджує, що граничні вісі взаємодії – це завжди відносини між людьми, і що взаємозв'язок «людина-природа» передбачає опосередкованість системою трудових відносин. У цій же площині привертають увагу міркування Д. Г. Трунова про феноменологію пізнання, про поняття, що фіксують потік свідомості. Філософ зазначає, що «так звані “невідрефлектовані переживання” – це виключно спекулятивне поняття, створене пояснити будь-які факти, але саме воно при цьому не є чимось фактичним. Нехтування цією обставиною призводить до міфологізації нерелексивних переживань, наприклад, у понятті несвідомого» [5, с. 69].

Цікаво, що популярне нині поняття дискурсу є, по суті, синонімічним поняттю «спосіб життя» в його початковій інтерпретації: дискурс і є певне бачення світу в тій чи іншій системі раціональності. Так, наприклад, сказана в запалі полеміки фраза про те, що «в Радянському Союзі сексу немає», яка отримала широку популярність, свідчить насамперед про усталені межі в обговоренні цього питання.

Варто підкреслити, що будь-які елементи понятійного апарату, крім того, що утримують сенс предмета, створюють меншою чи більшою напрям дослідження, науковий каркас теорії, кажучи кантівською мовою, структуру свідомості, або, користуючись сучасною термінологією, стиль мислення. Йдеться про ті механізми пізнавального процесу, які не мають безпосереднього стосунку до сенсу. У чуттєвому досвіді вони осмислюються як значення, звідси затребуваність аксіології і величезний потенціал такого поняття, як інтенціональність. Тут доречно згадати міркування М. Мамардашвілі про форму, яка тримає наше мислення, або, іншими словами, про ситуацію, в якій виконуються умови реалізації понять, щоб ми не втратили «розмірність нашого мислення» [3, с. 133]. У герменевтиці ця про-

блема описується як ідея контексту, в психоаналізі вона осмислюється як архетипальні структури, що направляють наш досвід, додають йому розміреності і забезпечують його впізнавання (прийняття). Чи залишиться якась колізія для нас чистою випадковістю, чи стане вона викликом для особистості, або ж, зрезонувавши, обернеться громадським потрясінням, – це багато в чому визначається усталеними структурами свідомості. Рациональне та ірраціональне, як життя і смерть, постійність і мінливість, істина і брехня, і всі інші протилежності, в реальному житті взаємопереплітаються, підштовхуючи одна одну і живуть одна за рахунок іншої. Якщо вірити політикам, то демократія своєю м'якістю породжує диктатуру, а в психоаналізі стала звичною ідеєю про те, що надмірна зарегламентованість західної культури періодично обертається якщо не світовими війнами, то хвилями суїциду. У зв'язку з цим одне з завдань сучасної філософії полягає в аналізі тих суперечностей реальності, які можуть бути зрозумілі як діалектика раціонального та ірраціонального, щоб світ ставав для людини не трагічною дійсністю, а гармонією взаємоперетворення.

Сьогодні ми також зустрічаємо нові інтерпретації тези Бекона: «знання – це сила». Для декого, як для Петера Слотердайка, в цьому гаслі прихована агонія філософії, бо воно свідчить про завершення традиції того знання, яке було любов'ю до істини [4, с. 6]. Інші філософи (Т. Кун, М. Фуко) побачили в гаслі «знання – це сила» ніцшеанські ідеї та витлумачили його як відмову від претензій на абсолютне знання. Тепер філософію будуть цікавити в першу чергу не закони і тенденції як вічні сутності, а навпаки, – межі, розриви і революції в науковому пізнанні. М. Фуко обґрунтовує «археологічний», або «генеалогічний», аналіз «історії ідей» [6, с. 255]. Говорячи про «археологію», філософ має на увазі розкриття таємної структури знання, що притаманна певному історичному періоду. Вона найчастіше складається з несвідомих припущень і упереджень, які об'єктивно обмежують думку епохи. Сукупність припущень, упереджень і типів мислення, що створюють і обмежують нашу думку, Фуко назвав епістемою. Вона являє собою цілу структуру подібних передумов і особливий тип мислення, характерний для будь-якого історичного періоду. Епістема визначає межі знання і навіть поняття істини для свого часу. Кожна епістема неминуче створює певну систему знань – дискурс (сукупність концепцій, практик, тверджень і вірувань). Історія, на думку Фуко, – це дискурс влади, дискурс обов'язків, за допомогою яких влада підпорядковує; це також дискурс саява, з його допомогою влада засліплює, тероризує, утримує. Пов'язуючи і утримуючи, влада виступає творцем і гарантом порядку; історія представляє дискурс, за допомогою якого ці дві забезпечуючі порядок функції стають більш дієвими.

Необхідно звернути увагу ще на один евристичний потенціал ідеї раціональності. Сьогодні модно говорити про всілякі кризи, наприклад, ідея кризи загальнолюдських цінностей давно вже стала науково-публіцистичним штампом, міфологеєю, без якої рідко обходиться яка-небудь публікація. Аналітичної критики цей міф не витримує, бо постає питання про механізм формування цінностей, про їх критерії, але він дуже зручний як пізнавальна конструкція, аналогічна образу ворога в політиці. Прагнення до раціонального осягнення світу сприяє подоланню будь-яких світоглядних криз, пошукам підстав толерантності в культурі.

Один із актуальних аспектів сучасної епістемології – це питання про соціальну зумовленість пізнання, в тому числі й у сфері природничих наук. Філософія формує його як проблему меж, або кордонів, нашого знання, різною мірою осмислених. Парадигма, дискурс або епістема – це теж межі, що визначають і утримують наше знання. Потрібно мати на увазі, що ці форми, або межі, мають внутрішню роздвоєність, тобто можуть бути зрозумілі як єдність протилежностей. Наприклад, ми багато говоримо про гуманізм, коли в суспільстві відчувається брак соціальної захищеності.

Для сучасної філософії науки актуальними залишаються питання діалектики явного і неявного знання в науковому пізнанні. Чекає на своїх дослідників проблема раціональності в позанаукових сферах діяльності: релігії, моралі, політиці. Для України в контексті обґрунтування національної ідеї важливою є розробка механізмів підтримки традицій в культурі, як на рівні архетипальних структур, так і в плані усвідомленої роботи.

У площині філософської думки не зникає цікавість до осмислення релігії, що пов'язано зі зміною парадигм гуманітарного знання, зокрема, з необхідністю формування нової концепції свідомості, яка змогла б пояснити популярні сьогодні феномени гіпнозу, телепатії, телекінезу та інші форми екстра-сенсорного впливу. Очевидно, що традицій діалектико-матеріалістичної теорії, що ігнорувала подібні явища і звично розділяла світ на суб'єкт і об'єкт, тут недостатньо. Тенденція онтологізації свідомості, розуміння її як різних польових структур, що намітилася в філософії, проблему не знімає, бо залишаються в тіні світоглядні та методологічні аспекти. Як справедливо зауважує В. І. Воловик, аналізуючи інтерпретації ідеї Бога у зв'язку з новітніми відкриттями у фізиці, питання про межі й субстанції в картині світу – це проблема гносеології. В. І. Воловик підкреслює, що в сучасній науці, яка претендує на пояснення світу в цілому, професійні знання в конкретних галузях повинні доповнюватися розвинутою філософською культурою і це сприятиме оптимізації розвитку релігійної свідомості [1, с. 188].

Для сучасної України питання «культурного перекодування» (С. Торчинов) – це аспект пошуків самоідентифікації, утвердження своєї автентичності та свого місця в різноманітному сучасному світі.

Релігійна свідомість України потребує сьогодні не тільки апологетики, але й систематизації. Трансформації, яких зазнає релігія сьогодні в нашій країні, є своєрідним дзеркалом тих змін, які переживає Україна в цілому. Це відображення тим цікавіше для філософської науки, що в ньому більше представлений елемент консервативний, інтерсуб'єктивний, надособистісний. Підбиваючи підсумки, потрібно зазначити, що релігійність, піднята до рівня духовності, передбачає розвинену свідомість, або, кажучи філософською мовою, надособистісну самосвідомість і інтенцію до загальнолюдських цінностей.

Можна підкреслити, що сучасна філософія багато в чому продовжує ідеї і роздуми І. Канта, який дійшов сумного висновку: світ поза нами, як і будь-хто Інший поруч з нами – це принципово інша реальність, і немає іншого шляху її осягнення, окрім того, як зробити її своєю: частиною своїх почуттів, думок, уявлень. Але, опановуючи світ, привласнюючи його у своєму розумінні, ми втрачаємо реальність поза нами. Значить, ніхто не має права на абсолютну істину, бо будь-яке наше уявлення про світ вміщує частинку нас самих і іншого шляху в пізнанні просто немає. Місце «Я» може зайняти будь-яка розумова конструкція як, наприклад, інтерсуб'єктивність і взаємоузгодженість, якщо ж ми спробуємо максимально вилучити суб'єкта з процесу пізнання, то прийдемо лише до різних форм містики. І не менш актуально звучать сьогодні думки Канта про те, що розуміння труднощів пізнання і його передумов визначає нашу моральну позицію, формуючи почуття обов'язку й відповідальності за місце у світі.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Воловик В. И. Философия религиозного сознания : монография / В. И. Воловик. – Запорожье : Просвіта, 2009. – 216 с.
2. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. // Лосев Миф – Число – Сущность / сост. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1994. – 919 с.
3. Мамардашвили М. К. Кантианские вариации / М. К. Мамардашвили// Квинтэссенция: Филос. Альманах, 1991. – М. : Политиздат, 1992. – 400 с.
4. Слотердайк П. Критика цинического разума / П. Слотердайк. – Екатеринбург : У – Фактория, М. : АСТ Москва, 2009. – 800 с.
5. Трунов Д. Г. Введение в феноменологию самопознания : монография /Д. Г. Трунов ; Перм. гос. ун-т-Пермь, 2008. – 256 с.
6. Фуко М. Археология знания / М. Фуко. – К. : ВПЦ «Гуманитарная Академия», 2004. – 416 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії та всесвітньої історії Бердянського державного педагогічного університету, протокол № 11 від 25 червня 2013 р.

УДК 316.423.2

*Наталя Чижова***ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНИЙ АНАЛІЗ ВПЛИВУ ПОСТМОДЕРНОЇ ФІЛОСОФІЇ
НА ОСВІТУ В ІНФОРМАЦІЙНУ ЕПОХУ**

У статті проаналізовано суперечності освітньої системи, сформованої в епоху модернізму, неузгодженості цієї системи з постмодерністськими тенденціями розвитку сучасного суспільства та світу. Акцентовано увагу на актуальності постмодерністського підходу до побудови освітньої моделі, де передбачена можливість формування умов для діалогу суб'єктів освітнього процесу та забезпечення можливості самореалізації учня і виявлення його потенціалу.

Ключові слова: освіта, криза, протиріччя, модернізм, постмодернізм, філософія освіти.

*Natalia Chyzhova***PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL ANALYSIS OF THE INFLUENCE
OF POSTMODERN PHILOSOPHY OF EDUCATION IN THE INFORMATION AGE**

This article analyzes the contradictions of the educational system, formed in the era of modernism, inconsistencies of this system with postmodern trends of modern society and the world. The author focuses on the relevance of the postmodern approach to the construction of an educational model which provides for the possibility of creating conditions for dialogue subjects of the educational process and provide opportunities. Postmodern philosophy has contributed greatly to the destruction of the Soviet educational system, the meaning of which were standard unification and uniformity of education system reflecting the era of socialism in its many manifestations today. Postmodern philosophy creates a new method of learning and realizing the potential of the student. Such education is impossible without analyzing the changes that have occurred in science, education and society in the context of postmodern influence, and therefore requires a philosophical understanding of the problems of this phenomenon as an opportunity to reorient education requirements for integrated entities – participants in the educational process. Understanding the problems of education through the search for ideas of postmodernism affecting modern educational concepts, determines the relevance of research in education at the moment.

Key words: education, crisis, contradictions, modernism, postmodernism, philosophy of education

*Наталия Чижова***ФИЛОСОФСКО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ВЛИЯНИЯ ПОСТМОДЕРНА
НА ФИЛОСОФИЮ ОБРАЗОВАНИЯ В ИНФОРМАЦИОННУЮ ЭПОХУ**

В статье проанализированы противоречия образовательной системы, сформированной в эпоху модернизма, несогласованности этой системы с постмодернистскими тенденциями развития современного общества и мира. Сделан акцент на актуальности постмодернистского подхода к построению образовательной модели, где предусмотрена возможность формирования условий для диалога субъектов образовательного процесса и обеспечения возможности самореализации обучаемого и выявления его потенциала.

Ключевые слова: образование, кризис, противоречия, модернизм, постмодернизм, философия образования.

Філософський аналіз вищої освіти є відображенням соціально-культурних процесів у сфері сучасного суспільства, що мають як приватний характер, так і глобальний світовий масштаб.

Поява нових філософських ідей в освітньому полі пояснюється не стільки внутрішніми проблемами освіти, скільки зміною культурного шару суспільства, його інтелектуального стану, нових вимог і орієнтирів у суспільних формаціях. Сучасна дійсність стрімко змінюється, слідуючи за інноваціями в інформаційних технологіях, у зв'язку з цим феноменом з'являється відчуття нестабільності стану світу, виникають умови постійної трансформації сформованих і усталених впорядкованих систем, що гарантували стабільність світу в розумінні людей [3, с. 57].

Потреба у формуванні нової філософської концепції освіти актуальна особливо сьогодні, коли освітньою спільнотою робляться спроби побудови єдиного освітнього поля в Європейському співтоваристві й у світовому просторі в рамках Болонського процесу.

Філософське осмислення сучасного стану комунікативної сфери вищої освіти, спирається на накопичений досвід у сфері знання й науки, який є базисною підставою концепції вищої освіти. Вчені та

дослідники (В. П. Андрущенко, В. П. Бех, Б. С. Гершунський, І. А. Зязюн, В. Г. Кремень, І. М. Предборська і багато інших) відзначали зміни в системі освіти: формування системи безперервної освіти через все життя; посилення ролі освіти в економіці розвинених країн; становлення філософії освіти як нової парадигми в загальній концепції освіти [10]. Особливе місце в цій низці займають проблеми освіти, пов'язані з її комунікаціями – внутрішніми і зовнішніми. Без їхнього осмислення неможливе вирішення таких питань, як: якість освіти, освітні стандарти, євроінтеграція і т. д.

Сьогодні дослідники відзначають наступні зміни, що значно вплинули на зміни в системі освіти: зрощування інтересів освіти, науки і промислових технологій; формування системи безперервної освіти через все життя; автономність університетів і посилення їх відповідальності за весь освітній комплекс підготовки випускників вищої кваліфікації; посилення ролі освіти в економіці розвинених країн; становлення філософії освіти як нової парадигми в загальній концепції освіти; зміна постановки цілей парадигми педагогіки як науки про навчання і виховання особистості на всіх етапах життя. Рішення проблеми якості освіти неможливо без філософської рефлексії і глибокого самопізнання. Складність вирішення таких проблем, пов'язаних з питаннями і завданнями, які стоять перед освітою, посилюється тим фактом, що існують різні погляди та аксіологічні вимоги до системи освіти на всіх його рівнях.

Освітня криза багато в чому визначається нерозумінням діалектики розвитку в українській освіті, як ступінь відображення зміни міжнародних відносин, у тому числі в освіті. Філософська рефлексія, в цьому контексті, покликана розглядати питання, цілі, завдання та перспективи розвитку освіти. Тому проблема розвитку філософського осмислення питань освіти в цей час все більше привертає увагу філософів.

Освіта сьогодні є базисом всього суспільного відтворення знань і навичок, формування інтелекту нації і сприймається як один із головних ознак освітнього інтелектуального суспільства. Освітнє суспільство є таке суспільство, в якому реалізується право людини на безперервну освіту як умова його динамічного розвитку у «світі змін». Сама концепція безперервної освіти спирається на систему, яка набуває характеристику загального освітнього поля, що вимагає філософського осмислення.

Б. С. Гершунський вважає, що як предмет філософії освіти «можна вважати найбільш загальні, фундаментальні підстави функціонування та розвитку освіти, що визначають, своєю чергою, критеріальні основи оцінки теж досить загальних, міждисциплінарних теорій, законів, закономірностей, категорій, понять, термінів, принципів, постулатів, правил, методів, гіпотез, ідей і фактів, що належать до освіти і через інтегративну сутність підстав також мають інтегративну природу» [3, с. 52].

Як підстави для своєї концепції експлікації визначень філософії освіти, А. С. Запесоцький використовує ідеї західних філософів і українських дослідників [5]. Поступово об'єднуючи різні освітні парадигми на базі різних сучасних філософських напрямів, він виокремлює такі типи філософії освіти, які можуть сьогодні мати місце у філософському полі дослідження: прагматичну, ірраціонально-езотеричну, аналітико-раціоналістичну, культурно-діалектичну, гуманітарну, особистісно-орієнтовану, критико-емансиповану, посмодерністську філософії освіти.

Б. Л. Вульфсон, своєю чергою, піддаючи аналізу філософію освіти як наукову діяльність, вважає, що спираючись на потребу експлікації підходів до визначення статусу філософії освіти, можна виділити чотири визначення філософії освіти [2].

Перше визначення філософії освіти пов'язано з припущенням про те, що філософія освіти, як і багато інших галузей філософського знання, є специфічною прикладною філософією, предметом якої є загальні питання освіти, досліджувані з філософських позицій. При такому підході загальні філософські положення розглядаються як обґрунтування статусу освіти й закономірностей його розвитку. У рамках такого прикладного підходу до філософії виступає В. Шевченко. На його думку, завданнями філософії освіти є загальні проблеми освіти, а її предметом – «зіставлення різних концепцій освіти, рефлектуючи над їх підставами, виявляючи підстави кожної з них і піддаючи їх критичному аналізу, знаходити граничні підстави освітньої системи і педагогічної думки, які можуть слугувати ґрунтом для консенсусу настільки суперечливих позицій» [11, с. 22].

Другий підхід до визначення статусу філософії освіти представляє філософію освіти як синонім загальної педагогіки, який яскраво розкритий і обґрунтований у роботах І. Канта, Г. Ф. Гегеля, І. Г. Фіхте, Ф. Шеллінг, Ф. Шлейєрмахера, К. Д. Ушинського, В. В. Зінковського, С. І. Гессена. Оскільки процес утворення нерозривно пов'язаний з процесом виховання і навчання, формування особистості з певним набором етичних і духовних аспектів. М. С. Розов вважає, що «відмова освітніх систем від виховання... веде до відомих негативних наслідків: байдужості, соціальному ескапізму, відсутності або обмеженості духовних запитів..., людські якості можуть бути будь-якими, але загальнозначущі цінності повинні бути захищені. Виховну функцію не можна скасовувати, однак освітня цінність в аспекті освіти повинна бути сформована за новим стандартним підходом» [7, с. 180].

Третє визначення філософії освіти представляє Б. С. Гершунський: «Філософія освіти – це самостійна галузь наукових знань, предметом якої можна вважати найбільш загальні, фундаментальні підстави функціонування та розвитку освіти» [4, с. 60]. Н. Вінер у роботі «Наука і суспільство» підкреслює, що

«саморозвиток власне теоретичних розділів сучасної науки найбільшою мірою залежить ідейно від розширення та раціоналізації зв'язків між знанням і його практичними застосуваннями» [1, с. 118].

Четвертий підхід виокремлює філософію освіти як загальну теорію світу і людини. І. П. Савицький під терміном «філософія освіти» має на увазі певну систему уявлень про світ і місце людини в ньому. Сама система визначає змістовну структуру, основні організаційні принципи, цілі освіти [8]. У цьому підході прихована проблема, що впливає з багатомірності властивостей якості, оскільки освітня система повинна задовольняти очікуванням безлічі груп споживачів зі своїми індивідуальними запитами.

Такий підхід до філософії освіти вносить у її статус такі моменти: визнання наукового характеру знань, що інтегруються у філософії освіти, розгляд системи освіти як сукупності аксіологічної підстави, що визначає каркас цієї системи. Різноманіття предметних областей концепції освіти, як об'єкта дослідження пояснює і одночасно визначає інтегральність, міждисциплінарність наукового знання філософії освіти. Міждисциплінарність філософії освіти зумовлює перетин її з дисциплінами філософією, педагогікою, соціологією, психологією, історією, культурологією. Міждисциплінарний підхід до філософії освіти відкриває можливість для наукової творчості в пошуку можливих концептуальних напрямів перетворення філософії освіти.

Проблема освітньої моделі, як інформаційно-комунікативної системи з мережевою структурою в рамках Болонського процесу та її роль у світовому суспільстві, вимагає переосмислення усталених поглядів, акцентує увагу й розширює пошук нових адекватних філософських концепцій, відзначений М. Маклюеном.

М. Маклюен стверджує, що зміна технологій, створення нових технічних ресурсів визначає трансформацію соціально-економічної системи, яка набуває нового змісту ідеї миру як «глобального села», в якій нічого не можна приховати, і всі суб'єкти несуть відповідальність за все, що навколо відбувається. Досліджуючи вплив інформаційно-комунікативної системи на духовно-культурний розвиток людини, М. Маклюен вибудовує тезу про «розширення людини», що можна трактувати як «розширення» не стільки фізичного тіла, скільки його здібностей, водночас і духовних. Людина в результаті еволюції інформаційно-комунікативної системи збільшує свої можливості, масштаби діяльності, що має бути відображено в освітній траєкторії, яка є віддзеркаленням сучасного інформаційного суспільства або суспільства, заснованого на знанні.

Не менш істотний внесок у зміну поглядів дослідників на розвиток ідей інформаційного суспільства внесла концепція футуролога Е. Тоффлера, викладена в книзі «Третя хвиля», в якій Е. Тоффлер визначає розвиток суспільства саме по шляху збільшення інформаційних потоків, які й визначають якість нового суспільства. «Найважливішою (і невичерпною) сировиною для цивілізації Третьої хвилі стане інформація, включаючи уяву... Інформація придбає велику цінність, ніж будь-коли, і нова цивілізація перебудує систему освіти й наукових досліджень» [9, с. 388]. На його думку, реальність нових перспектив і потенціалу «третьої хвилі» в руйнуванні і розпаді старої суспільної формації, в центрі руйнування якої є свідчення зародження і життя, що є відображенням ідей теорії самоорганізації. Відзначаючи тенденції створення нового інтелектуального середовища, заснованого на комп'ютерних мережах, Е. Тоффлер прогнозує процеси їх самоорганізації як незалежної від людини системи накопичення та структурування знань.

Аналогічно до ідеї Е. Тоффлера, американський соціолог Д. Белл виокремлює три технологічні революції, які потягли за собою значні зміни в суспільстві. Він стверджує, як у результаті промислової революції з'явилося конвеєрне виробництво, що дозволило підвищити продуктивність праці та створило як суспільство масового споживання, так і виникнення потокового виробництва інформації як мережевої системи, яка забезпечує відповідний соціальний вплив і розвиток за всіма напрямками неминуче. Яскравою ілюстрацією такої системи – мережі є Інтернет. З часу появи інтернет-мереж ця система перетворилася на засіб масової комунікації, значущості якої не можна не брати до уваги, завдяки якій став можливим розвиток сучасної науки, техніки, нової формації освітніх систем, таких як дистанційна освіта.

Появу в освіті подібної форми комунікації сьогодні можна розглядати як феномен, який має постмодерністську підставу. Сучасна культура розлучається з концепцією модерну, переходячи до постмодернізму, що також можна розглядати як підставу для появи кризових явищ в освіті.

Концепцію модернізму в освітній системі можна охарактеризувати як класичну раціональність, морально-естетичні цінності суспільства, структурні ієрархічні рівні влади, в тому числі й в освіті.

У галузі освіти яскраві риси модернізму вбачаються, за висловом постмодерніста М. Фуко, у формуванні системи освіти, яка відрізняється управлінською структурою від заснованої на тотальному і жорсткому нагляді, суворо регламентованої системою передачі знань і відсутністю методів, що регулюють роботи відразу всіх учнів, системою, яка не орієнтована на потреби суб'єктів – учасників освітнього процесу. На думку Ж. Дерріди, система освіти повинна будуватися за зовсім іншими принципами, визначальними гуманістичним і демократичним напрямками освіти. Саме в цьому полягають основні внутрішні суперечності системи освіти сьогодні: за відсутності мобільності і трансформації процесів, які відображають зміни потреб людини, суспільства і держави.

Постмодернізм, на відміну від модернізму, має у своєму активі концепт мобільності – важливий якісний параметр, який набуває в сучасному світі надзвичайно широку популярність. Філософія постмодернізму – це не тільки загальний погляд на світ, а й філософські роздуми про кризу історичних цінностей в роботах Ж. Бодрійяра, Ж. Ліотара, Ж. Дельоза. Постмодернізм став «духом часу» у всіх сферах людської культури: науці, мистецтві, філософії, економіці, політиці, освіті [6]. Справжній стан і тенденції подальшого розвитку постмодернізму, як філософії освіти, дозволяють розглядати його як світосприйняття інформаційного суспільства, створеного еволюційними процесами в промисловості та культурі.

Головною відмінною рисою постмодернізму є плюралізм, тобто прийняття одночасного співіснування різноманітних точок зору. У контексті освітньої системи цей аспект може розглядатися як відсутність диктату в навчанні, орієнтація в реалізації цілей і змісту освіти на конкретні й актуальні умови навчання, формування індивідуальних траєкторій навчання, зважаючи на потреби суб'єктів освіти.

Разом із запереченням об'єктивного знання світу постмодернізм також відкидає і класичні концепції освіти, вимагає відмови від пошуків універсальної концепції змісту освіти на користь множинного дискурсу, відмови від загальних і конкретних довгострокових непорушних цілей, стандартів, планів уроків і змісту освіти: «Модернізм сприймає світ як пізнавану механічну машину, в той час як постмодернізм визначає світ як щось таке, що тільки народжується, поточне, хаотичне, відкрите, інтерактивне. Світ знаходиться в процесі становлення, тому для нас зміст освіти, теж поняття, яке постійно обновлюється, яке ніколи не можна буде чітко визначити» [12].

Постмодерністи бачать основне призначення освіти не в передачі готових знань учневі, а у вказівці напрямку або шляху, по якому учень повинен рухатися в процесі навчання протягом усього життя. Освіта в епоху постмодернізму характеризується не відтворенням знань, а відкриттям у собі нових можливостей, створенням умов для самореалізації свого потенціалу; формування метаморфічного пізнання – можливості бачити зв'язок між протилежними речами; осмислення і взаємодія загального та приватного; ноосферне бачення зв'язку розуму і біосфери [13, с. 22].

Тим самим змінюється статус змісту освіти: з предмета освіти воно стає процесом. Постмодерністське бачить освіту своїм завданням, в першу чергу, розкриття можливостей і здібностей учня, створення умов для її самореалізації. У цьому контексті побудова інваріантної освітньої моделі, яка включає в себе такі аспекти як формування навчального плану самими, які навчаються відповідно до їх індивідуальних цілей і завдань, побудова індивідуальної траєкторії навчання має особливе значення для підвищення рівня якості сучасної освіти. В цей час необхідно розвивати українську освітню модель, побудовану не стільки на суворій системі навчання, скільки на інтегральній індивідуальній підготовці студентів. Системі, де необхідно сформувати умови для розкриття потенціалу студентів та надати їм широкі можливості впливати на формування індивідуального плану навчання.

Сьогодні, коли академічна мобільність у вузівському середовищі набула значних масштабів у рамках світового освітнього процесу, саме індивідуальна траєкторія освіти є одним із головних напрямів у розвитку системи освіти. Варто звернути особливу увагу на чинник мобільності в освітній системі як основу для переходу від жорсткої регламентованої системи передачі знань до більш відкритих інтерактивних видів навчання, що передбачає побудову діалогу між суб'єктами освітнього процесу. Саме мобільність, як реакція освітньої моделі на мінливі еволюційні макро- та мікропроцеси суспільства, повинна розглядатися як основна характеристика якості освіти, що дозволяє оцінити рівень і масштаб проблемних питань, які стоять перед освітньою системою, ефективність управлінських рішень, прийнятих для усунення та вирішення цих проблем.

Таким чином, можна підсумувати, що постмодерна філософія внесла величезний внесок у руйнування радянської системи освіти, змістом якої були стандартність, уніфікація і однаковість освіти, системи, яка відображає епоху соціалізму в багатьох своїх проявах сьогодні. Постмодерна філософія по-іншому дивиться на традиційну раціональність і на її основі створює новий метод пізнання і розкриття потенціалу навчання. Таке трактування освіти неможливо без аналізу змін, які відбулися в науці, освіті, суспільстві в контексті постмодерністського впливу, а значить, вимагає філософського осмислення проблематики цього феномену як можливості переорієнтації освіти на інтегральні вимоги суб'єктів – учасників освітнього процесу.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Винер Н. Наука и общество / Н. Винер // Вопросы философии. – 1961. – № 7. – С. 117–122.
2. Вульфсон Б. Л. Философия образования: «Круглый стол» журнала «Педагогика» / Б. Л. Вульфсон // Педагогика. – 1995. – № 3. – С. 39–45.
3. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века. (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций) / Б. С. Гершунский. – М. : Изд-во «Совершенство», 1998. – 90 с.
4. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века. Философия образования: статус, проблемы, перспективы / Б. С. Гершунский. – М. : Интердиалект, 1997. – 81 с.

5. Запесоцкий А. С. Образование: философия, культурология, политика / А. С. Запесоцкий. – М. : Наука, 2003. – 456 с.
6. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. П. Ильин. – М. : Интрада, 1996. – 202 с.
7. Розов Н. С. Философия гуманитарного образования: Ценностные основания и концепция базового гуманитарного образования в высшей школе / Н. С. Розов. – М. : Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов, 1993. – 321 с.
8. Савицкий И. П. О философии глобального образования // Философия образования для XXI века / И. П. Савицкий ; под ред. Н. Н. Пахомова, Ю. Б. Тупталова. – М. : Логос, 1992. – С. 9–18.
9. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М. : АСТ, 1999. – 561 с.
10. Філософія освіти : навчальний посібник / за загальною редакцією члена-кореспондента АПН України В. Андрущенко і проф. І. Предборської. – Київ, 2009. – 230 с.
11. Шевченко В. Філософія освіти: проблеми самовизначення // Філософія освіти. – 2005. – № 1. – С. 18–29.
12. Orenstein A. C., Hunkins F. P. Curriculum – foundations, principles, and issues. – Needham Heights, MA: Allyn and Bacon, 2003. – 188 p.
13. Kincheloe J. Toward a critical politics of teacher thinking: Mapping the postmodern. – Westport, Connecticut: Bergin and Garvey, 1993. – 262 p.

Рецензент** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних і соціально-економічних дисциплін Кримського гуманітарного факультету НПУ імені М. П. Драгоманова **О. А. Грива

УДК 177.7: 392.72

Марина Будько

**СПІЛЬНІСТЬ ІЗ «ЧУЖИМ» ЧЕРЕЗ РОЗУМІННЯ:
ДЕСКРИПЦІЇ ФЕНОМЕНУ ГОСТИННОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ**

Філософська герменевтика, позначена прагненням осмислити проблему Чужого через «вживання», через безпосереднє осягнення духовної цілісності, через здатність постати на місце Іншого чи проникнути до іншої свідомості через зовнішнє позначення, – орієнтована на можливий збіг, спільність із Чужим через розуміння. Саме з цих позицій автор інтерпретує проблему гостинності як механізм порозуміння з Чужим у філософській герменевтиці.

Ключові слова: герменевтика, мова, переклад, розуміння, тлумачення, впізнання, ідентичність, інтерпретація, гостинність.

Maryna Budko

**COMMUNITY WITH THE 'STRANGER' THROUGH UNDERSTANDING:
THE DESCRIPTIONS OF THE HOSPITALITY PHENOMENON
IN PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS**

The actualization of the Stranger correlates the cultural states when as a result of changes in culture systems the cosmos of human existence collapses: in such periods Strange occasionally disquiets us because of the need to decide on a new configuration of the universe on the axis 'Friend-Foe' and reconsider the criteria of ethic attitude to the representatives of a different culture. In the present randomized world, when neither true estrangement nor true 'friendment' exist, when «we do not expect guests and are stranger to hospitality (J. Baudrillard), – an individual strives to discover and comprehend the Stranger, – primarily as a mirror to see and recognize himself. As regards the hospitality Baudrillard feels nostalgic for, in his opinion, it is hospitality that makes cultures as they are, since the Guest is always the Stranger.

Philosophical hermeneutics, which evolved from the art of text interpretation/explanation through the theory of comprehension to the art of understanding others' individuality and the theory of principles of the humanities, seeks to comprehend the Stranger; by eliminating 'obstacles' for understanding relics texts which belong to dissimilar and alien cultures, through a dialogue between an interpreter and text, through transforming into the author – «getting the feel of another» (F. Schleiermacher); understand an individual's inner world, the outside world and culture of the past through immediate understanding the spiritual integrity (W. Dilthey); understand own self due to being able to take the place of another and look at self from there (H.-G. Gadamer); penetrate the other consciousness through outer marking (P. Ricœur). If in phenomenology the experience of the 'Stranger' – is the experience of discrepancy, dissimilarity, diversity, philosophical hermeneutics focuses on possible coincidence, integrity with the 'stranger' by understanding (a 'strange' text). From this standpoint the author interprets hospitality as a mechanism to come to an understanding with the Stranger in philosophical hermeneutics.

Key words: hermeneutics, language, translation, comprehension, level of comprehension, explanation, recognition, interpretation, hospitality.

Марина Будько

**ОБЩНОСТЬ С «ЧУЖИМ» ЧЕРЕЗ ПОНИМАНИЕ:
ДЕСКРИПЦИИ ФЕНОМЕНА ГОСТЕПРИИМСТВА В ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ**

Філософська герменевтика, отмеченная стремлением осмыслить проблему Чужого через «вживание», через непосредственное постижение духовной целостности, через способность стать на место Иного или проникнуть в иное сознание через внешнее обозначение, – ориентирована на возможное совпадение, общение с Чужим через понимание. Именно с этих позиций автор интерпретирует проблему гостеприимства как механизма взаимопонимания с Чужим в философской герменевтике.

Ключевые слова: герменевтика, язык, перевод, понимание, истолкование, узнавание, идентичность, интерпретация, гостеприимство.

Проблема Чужого (ζένον) не є засадничим поняттям класичної філософії, хоча первинні концепти «чужості», як це показав Б. Вальденфельс [1], можна виявити вже в античній філософії (Платон, Аристотель), у філософії Нового часу (Ж.-Ж. Руссо, І. Кант), – Чуже «залишається приборканим», доки Своє

й Чуже посідають належне їм місце у світопорядку. Актуалізація Чужого корелює з тими культурними станами, коли руйнується космос людського буття: в такі періоди Чуже щоразу непокоїть нас через потребу визначитися з новою конфігурацією світоустрою на осі «Свій–Чужий» та переосмислити на нових засадах критерії етичного ставлення до людей іншої культури. У теперішньому хаотизованому світі, коли істинної відчуженості вже не існує, як не існує й істинної «своїстості», коли «ми не чекаємо гостей і далекі від гостинності» (Бодрійяр), – людина перейнята намаганнями віднайти й осмислити Чужого, – насамперед як те дзеркало, в якому спроможна побачити й упізнати себе. Що ж до гостинності, за якою так ностальгує Бодрійяр, то, на його думку, саме вона робить культури культурами, оскільки Гість – це завжди Чужий.

Філософська герменевтика, яка пройшла шлях розвитку від мистецтва інтерпретації/тлумачення текстів через етап теорії розуміння смислу до мистецтва осягнення чужої індивідуальності та вчення про принципи гуманітарних наук, позначена прагненням осмислити проблему Чужого, усунувши «бар'єри» для розуміння текстів літературних пам'яток, що належать далеким і чужим дослідникам культурам, через діалог між інтерпретатором і текстом, через перевтілення в автора – «вживання в іншого» (Ф. Шляєрмахер); зрозуміти внутрішній світ людини, зовнішній світ і культуру минулого через безпосереднє осягнення духовної цілісності (В. Дільтей); зрозуміти себе самого через здатність постати на місце Іншого й поглянути на себе звідти (Х.-Г. Гадамер); проникнути до іншої свідомості через зовнішнє позначення (П. Рікер). І якщо у феноменології досвід «чужого» – це досвід несхожості, то філософська герменевтика орієнтована на можливий збіг, спільність із «чужим» через розуміння (розуміння «чужого» тексту).

Саме з цих позицій ми вдамося до спроби інтерпретації проблеми гостинності як механізму порозуміння з Чужим у філософській герменевтиці.

Показово, що для ілюстрації своєї позиції у філософуванні на тему Чужого Х.-Г. Гадамер вдається до використання символіки гостинності. Власне будь-яка символіка пов'язана з гостинністю, адже «символ» (д.-гр. «ζύμβολον», лат. «tessera hospitalis») – це первинно «знаки гостинності», знаки взаємної дружби, що являють собою половинки переламаного надвоє предмета, якими обмінювалися ті, хто уклав між собою союз гостинності («ξένοι») і після надання яких одна сторона надавала гостинність родичам або друзям іншої сторони. І коли через багато років гість (часто вже нащадок того, хто уклав дружній союз) надавав гостинникові «ζύμβολον», то це, як підкреслює Х.-Г. Гадамер, – можливість «упізнати в людині старого друга» [2, с. 298]. Не випадково, додамо, спільнокореневими в давньогрецькій мові є слова зі значенням «з'єднання, стик або схрещення» (ех.: «τρίων κελεύθων Aesch.»; «sc. τῶν ὀδῶν Xen.»), «зрощення» (ех.: «τῶν νεύρων Arst.»), «злиття» (ех.: «τῶν ποταμῶν Diod.»), зустріч, безпосереднє сусідство (ех.: «φωνηέντων Arst.»), «змикання» (ех.: «τῶν χειλῶν Arst»). Отже, первісне значення слова «символ» в античності – посвідчення особи. А істинна функція символу та символічного змісту мов мистецтва – саме про них веде мову Х.-Г. Гадамер у цитованій праці – полягає в завершенні процесу впізнавання, яке дає змогу виокремити стійке в минушому.

Із стародавнього звичаю гостинності виводить первісне значення слова «символ» Пліній Старший: «дві людини з різних міст (або країн), укладаючи між собою договір про гостинність, розділяли астрагал (бабку) або який-небудь інший предмет на дві частини, які при з'єднанні повинні були точно збігатися («συμβάλλειν») і, таким чином, слугували розпізнавальними знаками, «посвідченнями особи» при наданні їх (наприклад, синами чи іншими посланими особами); ці половинки й називалися символами. Із цього значення розвинулося багато інших значень цього слова (договір; знак посвідчення особи та ін.» (Пліній Старший. Природничі історія: Кн. 33 IV.10 (2)). Як бачимо, «знаки гостинності» є первинно символами прагнення до цілісності всього суцього у Сфайросі. Таке розуміння слова «символ», як доводить А. Тахо-Годі [7], походить від традиції, заснованої Емпедоклом і підтриманої Аристотелем. Однак, на нашу думку, джерела цієї філософської традиції варто шукати дещо глибше – в ученні Піфагора. Тут можна покликатися на Порфирія («Життя Піфагора»), за свідченням якого Піфагор під час перебування в Єгипті не тільки оволодів усією мудрістю жерців, а й вивчив єгипетську мову «з її трьома алфавітами – письмовим, священним і символічним», тому використання символічного письма піфагорійцями видається цілком природним, як і розуміння символічної природи знака в цілому. Явлівих переконує, що представники піфагорійської школи, особливо старші з них – сучасники та учні Піфагора, – в усних бесідах і у творах висловлювали своє вчення символічно [8, с. 464]. Та й ідеї гармонії, порядку, цілісності відігравали важливу роль у вченні піфагореїзму: Піфагор бачив у грандіозному видінні світи, що рухаються в ритмі й гармонії священних чисел: Космос, керований і сповнений Богом, утворює «Священную Тетраду, необ'ятний и чистый символ, // Источник Природы и образец Богов!» (Золоті вірші).

Із жагою цілісності та прагненням до неї пов'язував знаки гостинності й Платон. У діалозі «Бенкет» він вустах Аристофана розповідає чудову легенду, відповідно до якої люди, які спочатку були істотами круглими, як куля, зазіхнули на владу богів, за що ті покарали людей – розсікли надвоє: «Перш <...> ми були чимось єдиним, а тепер, через нашу несправедливість, ми поселені богом нарізно <...>. Існує, значить, небезпека, що, коли ми не будемо шанобливі до богів, нас розітне ще раз, і тоді ми упо-

дібнимися чи то опуклим надгробним зображенням, що ніби розпиляні вздовж носа, чи то значкам взаємної гостинності. Тому кожен повинен вчити кожного пошани до богів, щоб нас не спіткала ця біда і щоб нашою долею була цілісність» (Бенкет: 193 ab). У цій дивовижній історії, на думку Х.-Г. Гадамера (втім, як і в народній традиції), розкрито сутність любові: людина, позбавлена цілісності буття, шукає свою половину, – «Це і є symbolon tou anthropou: будь-яка людина – лише частина цілого, а любов – це зустріч, у результаті якої набувається це втрачене ціле. Таким чином, символ передбачає, що одиничне, особливе постає як уламок буття, здатний з'єднатися з відповідним йому уламком у гармонійне ціле, або ж що це – давно очікувана часточка, яка доповнює до цілого наш фрагмент життя» [2, с. 299]. Апелюючи до цієї легенди, яка досі не втратила чарівності, Х.-Г. Гадамер проводить паралелі з мистецтвом: «Глибока притча про зустріч споріднених душ може дещо прояснити й у сприйнятті прекрасного в мистецтві» [2, с. 298].

До символіки знаків гостинності (ξύμβολον) як до глибинної символіки єдності апелював іще Аристотель, вважаючи, що виникненню Любові, Дружби, Щастя ми завдячуємо зустрічі подібного з подібним. Природа спонукальних станів така, що все живе прагне до недостатнього йому подібного: у самці й самиці полягає мовби «знак гостинності», ціле ж (дитина) походить від них обох (Про виникнення тварин: А 18. 722 b 10). Але дружба не обов'язково повинна бути між схожими: несхожі прагнуть один до одного як протилежні, як «два символи», дві половини цілого, «заради добра», заради повноти цього цілого (Етика Евдемова: VII 5, 1239 b 31). У «Політиці», пропонуючи розмежувати олігархію й демократію, Аристотель говорить про необхідність спочатку розділити суспільство, а «потім вчинити так, як чинять зі знаками гостинності – взявши від кожного з них по половині, скласти їх разом» (Політика: Кн. 4 VII 1 (35)). Отже, знаки гостинності (ξύμβολον) втілюють глибинну символіку єдності, цілісності, злиття, безпосереднього переживання спільності людей – і в міжособистісних стосунках, і на рівні людських спільнот.

Але що таке «впізнання», яке виникає завдяки символу, у витлумаченні Х.-Г. Гадамера? «Упізнати» – роз'яснює він – не значить просто зустріти вдруге, побачити ще раз, а значить «розпізнати» вже знайоме. У тому й полягає процес людського «обживання» – Einhausung в термінології Гегеля, – що «кожне впізнання вже відчужене від випадковості першого знайомства й піднесене до сфери ідеального. <...> Впізнання завжди пов'язане з більш глибоким розумінням, ніж це було можливо при першій зустрічі» [2, с. 316]. А ще це можливість пізнати самого себе, – не дарма, розглядаючи питання про антропологічні підстави сприйняття мистецтва, Х.-Г. Гадамер залучає до понятійного інструментарію, поряд із «символом», поняття «гра» та «свято» (гра як елементарна функція людського життя, без якої людська культура взагалі немислима, і як комунікативна дія; «символ» як можливість пізнавати самих себе; «свято» як втілення відновленого зв'язку всіх з усіма): «Якщо і є щось, пов'язане з усією сукупністю відчуття свята, то це те, що у святі неможливе всамітнення. Свято – це спільність і репрезентація спільноти в її завершеній формі. Свято – завжди для всіх. <...> свято й урочистість з усією очевидністю вирізняються тим, що первинна розподіленість тут відсутня, навпаки, настає загальне єднання» [2, с. 307–308]. Звідси Х.-Г. Гадамер виводить і завдання філософії – знаходити загальне у відмінному.

Розуміння в інтерпретації Х.-Г. Гадамера означає насамперед не ідентифікацію, а здатність поставити себе на місце Іншого й розглянути звідти себе самого (для порівняння: В. Дільтей, виділяючи елементарні та вищі форми розуміння, до елементарних зараховував «тлумачення одного окремого прояву життя», а до вищих – розуміння «цілісної зв'язності життя» і «внутрішнього світу людей»), Е. Гуссерль розглядає розуміння вже як властивість людського буття, «життєвого світу», Г. Шпет говорить про «розуміння в основі своїй без розуміння», а П. Рікер – про «проникнення в іншу свідомість за допомогою зовнішнього позначення», оскільки периферійні моменти структури слова потрібно не співмислити, а співвідчувати, переживати симпатично). Розуміння та тлумачення, як і справжнє місце герменевтики, для Х.-Г. Гадамера лежить не потойбіч, а між Своїм і Чужим, «між» чужістю та близькістю (знайомістю, впізнаністю): «...існує полярність близькості й чужості, і саме в ній основа завдання герменевтики <...>. Приготоване нам традицією місце, місце між чужістю та близькістю, є, отже, проміжком між історично зрозумілою, відкладеною предметністю й причетністю до традиції. Цей проміжок і є справжнім місцем герменевтики» [2, с. 79–80]. Як відомо, у давньогрецькій міфології посередником між богами і смертними був Гермес, який тлумачив людям веління богів, а богам – прохання людей; звідси походить термін «герменевтика», що спочатку означав мистецтво тлумачення давніх текстів, знаків, змісту чужої мови тощо. Цікаво, що саме Гермес опікувався й подорожніми, а значить – він має безпосередній стосунок і до гостинності, і до проміжку «Між», який відображає міфологічний простір подорожі.

Принцип розуміння тексту на основі діалектики частини й цілого в сучасній філософській герменевтиці, як і поняття «герменевтичне коло», сягає XVIII–XIX ст. На думку Ф. Шляєрмахера, щоб зрозуміти ціле, необхідно зрозуміти його окремі частини, а щоб зрозуміти окремі частини, необхідно мати уявлення про смисл цілого: частина тексту співвідноситься з усім текстом як із цілим, і ми з'ясовуємо смисл цілого щодо його частин, крім того, текст (пам'ятка культури) розглядається як частина, а культура, в якій він функціонує, – як ціле. Що ж до саморозуміння, – як розмірковує Ф. Шляєрмахер у «Мо-

ноголах», – то його корелятом є споглядання іншої індивідуальності, яка пізнається як протилежність власної. І тільки той, хто постійно прагне споглядати все людство і протиставляє своє світобачення іншому, може прийти до осягнення власної своєрідності: «Перебуваючи в неминучому спілкуванні та взаємозалежності не тільки в галузі діяння, а й у своєму духовному бутті з іншими істотами свого роду, вона <людина> повинна проявляти й повідомляти все, що є в ній; і чим сильніше щось її збуджує, чим глибше проникає її істота, тим потужніше діє і цей інстинкт спілкування, – навіть якщо розглядати його лише з того погляду, що кожна людина прагне споглядати поза собою, в інших людях, те, що її вабить, щоб підтвердити самій собі, що все, що зустрічається їй, має загальнолюдський характер» [9, с. 153].

Розвиваючи проблему герменевтичного кола, В. Дільтей вбачав у ньому можливість конструювати унікальність «одиночного прояву життя» з тих частин, що його складають, а щодо тлумачення, то, услід за Ф. Шляєрмахером, він вважає, що воно було б неможливим, якби вирази життя були цілком чужими, й непотрібним, якби в ньому не було нічого чужого. «Ціле належить розуміти на підставі окремого, – розвиває думку Ф. Шляєрмахера Х.-Г. Гадамер, – а окреме – на підставі цілого. <...> Взаємоузгодженість окремого й цілого – щоразу критерій правильності розуміння. Якщо такої взаємоузгодженості не виникає, значить, розуміння не відбулися» [2, с. 72]. Мета будь-якого розуміння, відповідно, – дійти згоди, по суті. Заради цього ми спілкуємося один з одним і домовляємося між собою. І завдання герменевтики з незапам'ятних часів – домагатися згоди, відновлювати її. Таким чином, розвиваючи філософську герменевтику розуміння текстів, Х.-Г. Гадамер розробив, по суті, герменевтику не тільки текстів, а й перемовин, і загалом буття людини у світі.

Пошуками згоди через розуміння й визнання займався й П. Рікер, – найбільш, мабуть, яскрава фігура серед сучасних герменевтів. Розглядаючи мотиви зростання ворожості в обмежених етнічних, релігійних, мовних тощо угрупованнях, він пов'язував їх з ідентичністю. Загалом філософія П. Рікера – одна із безумовно стрижневих серед спроб переосмислити проблеми людської ідентичності в контексті трагічного досвіду ХХ ст. Він звернув увагу, що навіть мізерна й, на перший погляд, не надто помітна різниця, яку індивіди сприймають як спільне для себе, «тотожне», стає тією позицією, навколо якої вони об'єднуються, – і що менша група належності, то більша впливовість граничного об'єднувачого пункту, який почасти абсолютизується: «Я це Я», «Я не ви». Поняття ідентичності пов'язане з поняттям «самості» (ipseite), «себе самого». Ми знаємо, отже, про власну належність, та не знаємо, що таке інші (чужі) для них самих. І лише усвідомлюючи власну «чужість» і можливість втрати дому – місця, яке уможливорює тоталізацію ідентичності, – ми починаємо визнавати й інших. Домагання ідентичності, на думку П. Рікера, містить дещо насильницьке щодо іншого, натомість пошук визнання включає інакшість і передбачає взаємність, – саме тому тема визнання видавалася йому більш плідною, ніж тема ідентичності. Звідси він виводить необхідність гостинності – моральної та політичної, розглядаючи її як одну із засадничих форм стосунків різних культур. Як зазначає Г. Самама, аналізуючи дві останні прижиттєві праці П. Рікера – «Про переклад» і «Шлях визнання», – «кантівська ідея про всезагальну гостинність ніколи не полишала його» [6, с. 227], адже, зустрічаючи Гостя, ми долаємо свої уявлення про нього і вслухаємося в його інакшість, – така настанова гостинності.

Приклад реалізації гостинності П. Рікер вбачає у вивченні чужих мов як намаганні жити водночас у багатьох мовних спорудах: «...не накопичивши свого власного досвіду входження в іноземну мову, хіба могли б ми побачити свою рідну мову очима іноземця? І нарешті, якби не цей накопичений нами досвід, хіба не загрожувала б нам гірка доля замкнутися у власному монолозі, лишившись наодинці зі своїми книгами?» [5]. Сприймаючи переклад як проблему одночасно філософську та етичну, він характеризував його як «гостинність мови»: «Привести читача до автора, привести автора до читача, ризикуючи при цьому не тільки служити двом панам, а і вводити їх в оману, – це те, що я називаю проявом мовної гостинності. Як і у випадку гостинності, в акті перекладу наявні два партнери – той, хто приймає, і той, кого приймають. Але йдеться не тільки про рух одного до іншого; тут наявне те, що не завжди помічають, – присутність третього, яким не може бути інший текст, що знаходиться між вихідним та одержаним текстами. Цей третій – горизонт досконалої спільності, де усунуті всі причини непорозумінь і конфліктів.

У межах мовної гостинності, як підкреслює П. Рікер: «...задоволення погостювати в мові іншого компенсується задоволенням прийняти у себе, у власних покоях, мову чужинця» [3, с. 20]. Подібними висловами П. Рікер вступає в діалог із Ф. Шляєрмахером, який і раніше подібним чином розширював значення слова «гостинність», порівн.: «Багато образів людяності ще чужі мені; є покоління й народи, які я лише поверхово знаю з чужих зображень <...> Багато родів діяльності, більш далеких моїй суті, ще незрозумілі мені <...>. Все це я зрозумію спільно або одне по одному; переді мною розгортаються найпрекрасніші горизонти. Скільки благородних натур, які зовсім інакше, ніж я, розвинули в собі людяність, я можу споглядати поблизу! Скількома обізнаними людьми я оточений, котрі з гостинності чи марнославства підносять мені у прекрасних посудинах золоті плоди свого життя та дбайливо пересяджують на батьківщину рослини чужих часів і країн» [9, с. 319]. Саме мовна гостинність слугує мо-

деллю для інших, подібних до неї, форм гостинності, як вважав П. Рікер, прокладаючи тим самим шлях від герменевтики тексту до герменевтики соціальної дії.

Одна з останніх праць П. Рікера, де він узагальнив своє уявлення про людину, називається «Я-сам як інший» [4], що добре виражає саму суть герменевтики, адже герменевтика – це філософія інтерпретації, філософія відмінності, «інакшості», а інтерпретація, за П. Рікером, – це не спосіб звести іншого до себе в ході присвоєння; сенс зустрічі з іншим – у зміщенні, яке змінює обох учасників, але не поміщає їх у єдиний горизонт. «Наприкінці свого шляху, – зауважує Г. Самама, – завдяки цій близькості в інакшості, Рікер відкидає страхувальні засоби й прикордонні стовпи, які відігравали роль регуляторів, а також і методизм і дидактизм, характерні для його перших праць, присвячуючи свою діяльність умиротворювальному визнанню іншого, сполученого з даром і солідарністю, – <...> культурі взаємності» [6, с. 227]. Розмежовуючи цілепокладання (Аристотель) і норму (Кант), дві різні традиції (телеологічну й деонтологічну) та віддаючи пріоритет етиці щодо моралі, П. Рікер зазначає: «...я буду називати етикою прагнення досконалого життя, а мораллю – поєднання цього прагнення із нормами, яким одночасно властиве зазіхання на універсальність і примусовість» [4, с. 205]. Провідною ниткою своїх досліджень П. Рікер вважає, отже, проблему людського етосу, характеризуючи його як бажання досконалого життя з іншими та для інших.

Таким чином, герменевтика як мистецтво інтерпретації текстів, осягнення сенсу діалогічних відносин і як філософська теорія інтерпретації буття в цілому, порушуючи питання про людину, спроможну розуміти, надає засоби для розуміння людиною себе, свого місця у світі та іншої людини – Чужого. У цьому вона інтенційно близька до практики гостинності, що спеціалізується на відносинах із Чужим і наділена властивостями делікатності, привітності, культури взаємності. Широко використовуючи культурно-історичний досвід гостинності та зважаючи на її базові властивості, герменевтика концептуалізує поняття гостинності, покладаючи його в основу формування людського етосу для нового світу – світу діалогу та порозуміння.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии / Бернгард Вальденфельс ; пер. с нем. К. Лядской // Топос. – 2002. – № 2 (7). – С. 4–21.
2. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного / Х.-Г. Гадамер ; пер. с нем. С. А. Ромашко. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.
3. Рикёр П. Вызов и счастье перевода : речь, произнесенная в Немецком институте истории 15 апреля 1997 года / Поль Рикёр ; пер. с франц. Марины Бендет // Ricoeur P. Sur la traduction. – Paris : Bayard, 2004. – Р. 7–20.
4. Рикёр П. Я-сам как другой / Поль Рикёр ; пер. с франц. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
5. Рикёр П. Парадигма перевода : лекция, прочитанная на факультете протестантской теологии в Париже в октябре 1998 г. [Электронный ресурс] / Поль Рикёр ; пер. с фр. М. Эдельман. – Режим доступа : <http://www.quebec.ru/Translation/Page1.htm> (01.01.14).
6. Самама Г. Поль Рикёр : опережающее себя предшествование на пути от идентичности к обещанию / Ги Самама ; пер. с франц. Вдовиной И. С. // Историко-философский ежегодник'2010. – М. : Центр гуманитарных инициатив, 2011. – С. 223–234.
7. Тахо-Годи А. А. Термин «символ» в древнегреческой литературе // Вопросы классической филологии. – 1980. – Вып. 7. – С. 16–57.
8. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / изд. подготовил А. В. Лебедев. – М. : Наука. 1989. – 576 с.
9. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим : монологи / Фридрих Даниель Шлейермахер ; пер. и предисл. С. Л. Франка. – СПб., Алетейя, 1994. – 344 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри загальної психології Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького **Т. С. Троїцька**

УДК 111.32 : 124.5. : 392.3

*Катерина Качур***АКСИОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СІМ'Ї У СВІТОГЛЯДІ СУЧАСНОЇ ОСОБИСТОСТІ**

У статті розглянуто базові характеристики сучасної сім'ї, її ціннісний аспект для людини в сучасному світі.
Ключові слова: сім'я, сучасна сім'я, цінність, трансформації.

*Kateryna Katchur***MODERN FAMILY'S AXIOLOGICAL POTENTIAL
ABOUT WORLDVIEW OF MODERN PERSON**

The author discusses the basic characteristics of the modern family, its value for human aspect in modern world.
Key words: family, modern family, value, transformations.

*Екатерина Качур***АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ СЕМЬИ
В МИРОВОЗРЕНИИ СОВРЕМЕННОЙ ЛИЧНОСТИ**

В статье рассмотрены базовые характеристики современной семьи, её ценностный аспект для человека в современном мире.

Ключевые слова: семья, современная семья, ценность, трансформации.

Інтерес до проблем кохання, шлюбу, сім'ї, гендерних питань існувало на всіх етапах розвитку людства. Беззаперечним є твердження, що кожна людина в колі сім'ї робить свої перші кроки, зростає, самотановлюється і здобуває свої перші життєві й найбільш важливі уроки. Дослідження сім'ї та сімейних відносин доволі плюралістичні. Питаннями сім'ї та шлюбу у тій чи іншій мірі цікавило філософів в усі історичні епохи. Від античності шлюбно-родинні взаємини розглядалися передусім у контексті аналізу соціуму. В різні епохи до них зверталися Платон, Аристотель, Августин, Ф. Аквінський, М. Вебер, Е. Дюркгейм, Ф. Енгельс, Д. Коатс, І. Кон, О. Конт, К. Маркс, Є. Менегетті, Н. Макіавеллі, П. Флоренський. В епоху Середньовіччя провідним напрямом філософського аналізу сутності сім'ї стає релігійне трактування. Звернення до проблематики сім'ї в Новий час представлено такими мислителями, як Ф. Бекон, Т. Гоббс, М. Монтень. Тема сім'ї також знайшла своє відображення у працях французьких просвітителів XVIII століття (Ж.-Ж. Руссо) і представників німецької класичної філософії (Г. Гегель, І. Кант, Л. Фейєрбах). Сім'я опиняється в центрі наукової та філософської думки з другої половини XIX століття. У цей час посилюється раціоналізація поглядів на сім'ю, з'являються концепції, що відкидають божественність і незмінність форм сім'ї. Особливе місце в історії вивчення родини належить російським ученим другої половини XIX століття – першої половини XX століття: М. Бердяєву, Н. Лоському, В. Розанову, В. Соловйову. Наприкінці XIX – початку XX століття відбувається становлення основних шкіл і напрямів, які займалися дослідженнями сім'ї. Серед вітчизняних авторів комплекс проблем шлюбно-родинних взаємин розглядали в контексті соціально-філософського дискурсу: Н. Андрєєва, В. Андрущенко, Є. Білоножко, М. Бойченко, А. Галович, О. Гомілко, М. Вернікова, В. Ткачова, Н. Туліна, О. Чорний, Т. Руденко та інші дослідники.

Однак, якщо соціологи і демографи досліджують сім'ю як інститут, який реалізує завдання відтворення людини, то філософський аналіз має на меті створення цілісної, об'ємної, глибокосвітоглядної системи уявлень про сім'ю, сімейні відносини, їх історичний розвиток, вектори змін структури, причини та наслідки таких змін для суспільства. У цій статті феномен сім'ї досліджується у філософсько-антропологічному вимірі із використанням компаративістського методу.

Існування постмодерного суспільства розгортається на нетрадиційних переконаннях і цінностях. Світобачення сучасного молодого покоління ґрунтується на відповідних орієнтирах, які відрізняються від тих, що закладалися століттями, були непохитними та усталеними. Таке бачення власного існування і світу навколо себе накладає відбиток на усі сфери людської діяльності та індивідуальну ціннісну ієрархію. Натомість суспільство отримує падіння національних, релігійних, ідеологічних, світоглядних бар'єрів. Зміна суспільної парадигми трансформує сучасну культуру та філософію, і тисне на них ідео-

логією різноматичного характеру. Новоявлені стилі, форми, образи, субкультури на тлі зруйнованих традицій змінюють вектори діяльності для самовиявлення. Відкрита пряма заява про себе, спрямованість до самопрезентації світові, прагнення до насолоди та задоволення, автономність, бунт до традицій, нігілізм до авторитетів – до цього прагне сучасна людина.

Оскільки сім'я, змінюючись разом із суспільством під впливом економічних, історичних, культурних, національних чинників, все ж залишається найбільш стійким та консервативним організмом, та попри усі зміни зберігає за собою чи не найбільший вплив на формування людської особистості. Протягом століть видатні мислителі, філософи, дослідники робили спроби аналізу феномену сім'ї в контексті тогочасних соціальних та культурних процесів. Найбільш кардинальні зміни відбулися у соціальних та культурних вимірах, і саме ці зрушення були найбільш впливовими у створенні сучасного образу сім'ї. Зміни в суспільстві, що відбулися протягом останніх десятиріч, мали аналогічний характер і в шлюбно-родинних взаєминах.

Сім'я – це специфічне буття людини, в якому відбувається матеріальне, духовне та душевне поєднання чоловічого та жіночого начал, народження та виховання нового життя. У широкому смислі сім'я – це багатосторонні відносини між чоловіком та дружиною, батьками та дітьми, братами та сестрами та іншими родичами, що проживають у спільному економічному та екзистенціальному просторі [10, с. 326]. Значущість сім'ї не підлягає сумнівам, оскільки переважно в її рамках відбувається процес відтворення людини, виховання дітей, їх соціалізація та інкультурація, сприймання традицій, адаптація до оточення. У процесі історичного розвитку відносини сім'ї та суспільства, з одного боку, та сім'ї і особистості – з іншого, систематично змінювалися, перш за все, залежно від характеру того способу відтворення соціокультурних традицій, який є панівним для даного суспільства.

XX сторіччя суттєво позначилося на інституті сім'ї. Це стосується, зокрема, поступової зміни патріархально-традиційного стилю сімейного життя із підлеглістю жінки чоловікові та наявністю кількох поколінь у сім'ї на егалітарний стиль, для якого характерними є: рівноправність чоловіка та жінки, посилення ролі міжособистісного спілкування, свідоме регулювання кількості народжених дітей, нуклеаризація сімейної групи. Причиною цих процесів став драматичний для людства та окремого індивіда перехід до епохи постмодерну. Сучасна людина все більше усвідомлює себе відокремленою особистістю, не схильною ставити загальні інтереси вище за власні, йти на самопожертву в ім'я ідеалів. Відчуваючи спрагу до життя, вона хоче отримати від світу все якнайшвидше. Подібні егоїстичні настрої сприяли поступовій нівеляції суспільних інтересів у свідомості індивіда, поширенню у соціумі зневаги до шлюбу та родинних цінностей, на яких століттями ґрунтувалося існування західної цивілізації [4]. Усталене традиційне сумісне проживання кількох поколінь, які сумісно ведуть господарство та володіють сумісною власністю (реальна розширена сім'я), в сучасному світі не є популярною формою сімейного упорядкування. Бачення та цінність сімейного чинника трансформується разом із змінами, які переживає суспільство в сучасному світі. Зокрема, знецінення для сучасної людини сімейного статусу при побудові кар'єри та власного життя. Для порівняння, для представника доіндустріального суспільства сім'я була тісно пов'язана зі спадком та репутацією, підкресленням статусу.

Здобуток XX сторіччя – сексуальна революція і три її найвищі цінності, викликавши корозію сім'ї, розхитують підвалини держави. Враховуючи й так доволі складну соціально-економічну ситуацію, міцна, духовно здорова сім'я в сучасних умовах без перебільшення постає як запорука зміцнення та розквіту країни. Майбутнє будь-якого суспільства безпосередньо залежить від дієвості механізму, який забезпечує заміну вибуваючих членів новонародженими, їх інтеграцію у соціум. Тисячоліттями сім'я, зберігаючи наступність поколінь, сповнюючи життєдіяльність особистості високою соціальною, природною та духовною доцільністю, виконувала цю функцію. Незважаючи на масштабність та глибину окреслених вище трансформацій, які все помітніше змінюють людину, суспільство, гендерні ролі й родинні стосунки, сім'я залишається місцем найміцніших особистісних зв'язків, найближчою і найдорожчою для кожного батьківщиною. У ній людина, відчуваючи себе представником низки поколінь, ніби долає тимчасовість власного існування [4]. Необхідно зауважити, що невиконання сім'єю власне невід'ємних функцій (на кшталт, репродуктивної, соціалізуючої) свідчать про глибоку інституційну дисфункцію.

Тому деякі із дослідників почали говорити про «кінець родини», «епоху індивідуалізму», що прийшла на зміну «епосі родини» та «епосі кланів та роду», які були історично першими. Поява ж нових форм родинно-шлюбного співжиття була поштовхом для зміни культурно-соціального наповнення термінів «шлюб», «родина», які дають підстави констатувати «постродину». У новому соціальному порядку концентрація відбувається не навколо родини, а навколо власного «Я», надзвичайно сильним стало прагнення самореалізації, яка розуміється як життєвий шанс на успіх [3, с. 14]. В умовах пізнього модернізму людина спроможна проявити найбільше повністю власну ідентичність, оскільки цей період суспільного життя пов'язується із процесом виконання постійних виборів, і відповідно розкриття себе як особистості. Автори також зазначають, що більшість правових преференцій у сучасних розвинутих країнах орієнтовані на індивіда, а не родину. Цінність родини як привілейованої соціальної групи втрачається.

Аналізуючи перспективи розвитку сім'ї в умовах сучасних соціально-економічних і культурних трансформацій, відомий соціолог і футуролог Дж. Коатс узагальнив такі характерні тенденції:

- зростання кількості сімей, де обоє з подружжя працюють (у результаті збільшується кар'єрна свобода кожного з них та суттєво підвищується матеріальний добробут родини);
- більш пізній вступ до шлюбу і народження дитини (створення сім'ї відкладається);
- посилення анонімності приватного життя (послаблення більшості форм соціального тиску на сім'ю сприяє ранньому статевому життю і поширенню громадянського шлюбу);
- сексуальна поведінка людини все більше віддаляється від репродуктивної функції (репродуктивна свобода втілюється через вільне використання контрацептивів та права на аборт);
- активне поширення засобами масової інформації відповідних ціннісних настанов у суспільстві;
- виникнення сімей нового типу, які можуть поєднувати представників сексуальних меншин, включати в себе прийомних дітей, дітей від сурогатних батьків;
- подальше зростання популярності різноманітних форм позасімейного спілкування, певних груп за інтересами;
- прагнення утворити невелику родину із обмеженою кількістю дітей чи без них, або взагалі обрати життя без нащадків [5, с. 456].

Нуклеаризація сім'ї (включає лише батьків та дітей) супроводжується малодітністю сімей, зниженням народжуваності і постійною зайнятістю жінки поза сім'єю. Тенденцію до нуклеаризації сім'ї можна охарактеризувати як процес індивідуалізації сімейних ролей.

Якщо йдеться про свідому відмову від батьківських обов'язків – це стосується дуже популярного нині на Заході руху так званих «child free», представники якого декларують власну свободу від дітей. Незважаючи на те, що згаданий рух виник у США лише в середині 90-х років ХХ століття, в Україні він нині набирає обертів. До окреслених процесів варто додати активне поширення гомосексуальних союзів, гостьових шлюбів. Причому в окремих європейських країнах подібні нетрадиційні родини отримують рівний із звичною сім'єю обсяг прав, у тому числі й право на усиновлення дитини. А нові репродуктивні технології «розмивають» звичне людству поняття «матір», утворюючи ситуації, за яких воно має, принаймні, три різні значення – мати генетична, сурогатна та соціальна. Необхідно зазначити, що трансформація сучасної сім'ї, дезорганізація звичних її форм, нівеляція ціннісних засад існування не могла не позначитися на її виховній функції [4].

За останні кілька десяти років і в науковій, і в популярній літературі термін «криза сім'ї» буквально ввірвався у вжиток і утворює своєрідний стереотип сприймання сучасних сімейних проблем. Іноді його використовують як аксіому для позначення вихідного пункту розуміння загальної ситуації і трактують як кризу соціального інституту, системи цінностей, фамілізму – сім'я перестає бути цінністю для людей, зникають мотиви, що збуджують до заключення шлюбів, продукування нащадків. Сюди додаються негативні явища: підвищення рівня розлучень, розповсюдження ідеалу одностаттєвої сім'ї, послаблення родинних зв'язків, розповсюдження різноманітних девіантних форм сімейної поведінки [9, с. 137]. Наявна криза, як її називають деякі дослідники, «фамілістичної цивілізації» має своїм коренем сімейну аномію – порушення сімейної рівноваги, розпаду сімейних зв'язків, ціннісних орієнтацій. Соціокультурна тенденція індивідуалізації життя описується як конфлікт між особистістю та суспільством. Емансипація особистості від сім'ї та нуклеаризація самої сім'ї, роз'єднання сімейних поколінь, масовість малодітних сімей та несамостійність її нащадків у такій соціалізації, коли вони готові мотивуватися до дій, які відповідають потребам суспільства, – все це призвело в ХХ столітті в промислово розвинених країнах до усунення сімейного впливу, посередництва сім'ї в протистоянні особистості й суспільства [9, с. 138].

Феміністичні настрої, які почали виникати в суспільстві, достатньо серйозно обґрунтовуються. Показовим у цьому контексті є твердження сучасного італійського філософа та психолога А. Менегетті про те, що жінці належить думати про власне майбутнє з егоїстичних позицій. Задля найкращого об'ясування у цьому світі їй необхідно бути впевненою у собі, вільною та володіти грошима. Жінка, зрозуміло, може створити сім'ю, народити дітей та підготувати їх до соціального життя. Головне, зрозуміти, що сім'я – не найвище досягнення, а лише одна із багатьох ігор. Надзвичайний успіх жінок, які увійшли в історію, ніколи не залежав від наявності чи відсутності у них сім'ї [8, с. 37].

Що відбувається з чоловіками в сучасному світі, в якому вони втрачають свій панівний статус? Жінка сама спроможна домогтися високого соціального статусу, і це істотно змінює мотивацію та характер взаємин чоловіків і жінок за тих самих природних задатках. Сучасні чоловіки й жінки відкрито та жорстко конкурують один з іншим в широкому спектрі суспільних відносин і діяльностей. У сфері трудової діяльності відбувається поступове руйнування традиційної системи гендерного поділу праці, ослаблення дихотомізації та поляризації чоловічих і жіночих соціально-виробничих ролей, занять і сфер діяльності. Жінки порівнюються з чоловіками, і навіть випереджають їх за рівнем освіти, від якого багато в чому залежить професійна кар'єра і соціальні можливості [6, с. 99–101]. Стара форма договору між чоловіком та жінкою вже не завжди задовольняє потреби сучасної жінки. Замість того, щоб

пропонувати чоловікові свої послуги – репродуктивні, господарські, сексуальні (в обмін на фінансову підтримку), натомість, багато жінок бажають заробляти гроші на утримання своїх сімей і очікують від чоловіка участі в господарстві та догляду за дітьми. Разом із тим поширення нових естетичних норм, що їх нав'язує ринок моди, і перенесення на себе зовнішніх стандартів фігури сприяли створенню нового образу жінки. Переворот, який відбувся в історії жіноцтва, був закономірним в історії людства. Під впливом розвитку науки й техніки жінка отримала можливість контролювати народжуваність, що зменшило домінування чоловіка. Але, з іншого боку, відмова від дітонародження як прояв власної жіночої волі може призвести до значних змін у демографічній сфері [1, с. 12]. Пізнім наслідком такого перевертута стає інакший погляд на сім'ю, на її цінність та вагомість для самоствердження жінки у житті.

Одна з головних чоловічих ідентичностей, яка сьогодні здається, як ніколи, проблематична, – батьківство. Але що ми маємо розуміти під «кризою батьківства»? Демократизація суспільства, активне залучення жінок у позасімейну діяльність, визнання прав дитини зробили авторитарне батьківство морально і психологічно неприйнятним. У другій половині ХХ століття батько перестав бути єдиним годувальником сім'ї, на протигагу від нього чекають турботливості, ніжності, та перейняття на себе великого шмату традиційно материнських завдань. Багато «нових чоловіків» беруть на себе цю вимогу, але це погано поєднується із соціально-економічними реаліями.

Нетрадиційні шлюби і форми сім'ї означають і більш широке поширення нетрадиційних моделей батьківства: розведені батьки; батьки, які живуть окремо від своїх сімей; прийомні батьки, які виховують нерідних дітей (вітчим); батьки-одинаки, які виховують дітей без матері; батьки-геї; неповнолітні батьки тощо. Раніше від цих категорій зневажливо відмахувалися як від «неповноцінних», «несправжніх» або маргінальних. Зараз їх визнають, уважно вивчають, намагаються зрозуміти їх специфічні проблеми і допомогти їм максимально успішно виховувати дітей. Еволюція нормативного канону батьківства, з одного боку, відображає, а з іншого – стимулює зміни в повсякденному житті [6, с. 106]. Традиційний канон батьківства висував на перший план такі цінності, як владність і суворість. В описах і нормативних образах батьківства, його влада часто виступала антитезою і доповненням материнської любові. Однак реальні батьківські практики в цю антитезу не вписуються. Результати численних масових опитувань та інших досліджень у країнах Західної Європи показують, що жодного чоловічого стилю життя, жодного канону маскулітності сьогодні не існує [6, с. 112].

Сферу досліджень над родиною, студії над родиною (з англ. «studies in family») можна порівняти із такими сферами дослідження, як «студії над жінкою» (з англ. «women's studies») та «гендерні студії» (з англ. «gender studies»). Нова сфера суспільно-культурного дослідження вже присутня як нова спеціальність у західних університетах. Теоретичні розмірковування над проблемою суспільства у другій половині ХХ століття, поява нових соціальних та культурних рухів змусила передусім філософів звернутися до цієї проблематики. Теоретичну рефлексію якого вже було закладено у ХІХ столітті та розширено Т. Парсонсом і К. Леві-Стросом, і була умовою появи досліджень присвячених тільки і виключно родині та шлюбу на рівні теоретичного дослідження. Предметом дослідження є динаміка шлюбно-родинних взаємини та сучасні зміни, які відбуваються в родині та шлюбі [2, с. 12].

Перед обличчям стрімких соціальних змін і можливостей наукової революції невідворотними є експерименти із новими формами сім'ї, зокрема, спрощення сім'ї. До них можна зарахувати сім'ю-комуна, дружні комуни літніх людей, гомосексуальні шлюби, зведені сім'ї, серійні та пробні шлюби. Така варіативність відносин у шлюбі виводить сім'ю на новий рівень: деякі девіантні форми не просто зрушили далеко вперед від класичних моделей – їх навіть складно назвати «сім'ями».

Останнім часом у західному світі розвивається такий різновид партнерської сім'ї, як одностатева сім'я. Не претендуючи на однозначну оцінку цього феномену, хотілося б зазначити, що подібна сім'я не виконує свого головного призначення – не продовжує життя, а тому партнерська сім'я як андрогінна – заснована на відносинах чоловіка та жінки – є більш плідною і для особистості, і для суспільства. У ній комунікативний андрогінізм досягає свого актуального максимуму, впливаючи на комунікативні процеси і цілісність більш широкого соціального організму [7, с. 276]. Причина популярності одностатевих сімей, на думку дослідників, є проблема відчуження між статями. У філософсько-антропологічному вимірі, проблему відчуження необхідно розуміти як порушення єдності людини та іншої людини.

На протигагу тенденціям індивідуалізації, бездітності, існує ідеологія, що ставить сім'ю на вершину ціннісної ієрархії, і відома під назвою «New Familialism», яка набула поширення в США наприкінці 80-х років. Новий напрям громадської думки проголошує необхідність повернення до традиційної структури сім'ї разом із наданням сім'ї провідного місця в ієрархії суспільних цінностей. Прихильники цього руху позиціонують сім'ю як найбільш важливий з ціннісного погляду осередок особистості.

Події, які мали місце у західних суспільствах у родино-шлюбних взаєминах у ХХ столітті, викликають більше питань ніж відповідей. Зміни, що відбулися, мають короткий історичний проміжок, проте у якісному вимірі докорінно змінили уявлення про шлюб та сім'ю, які існували тисячоліттями. Таким чином, стрімкі зрушення у сучасному світі дають широке поле для роздумів над тим, якою стане сім'я у майбутньому, але зрозуміло, що образ сім'ї виходить на новий рівень. Поступове руйнування сімейної

системи заперечує саму модель нуклеарної сім'ї, як союз чоловіка та дружини, вказуючи на її неідеальність у сучасних цивілізаційних процесах. Безперечно, сам інститут сім'ї незмінно зберігається, без якого неможлива наступність поколінь та входження нових громадян у суспільство. Але адаптуючись, сім'я змінює свою форму, функції, способи комунікації, радикальні зміни вже вжилися в ній. Руйнуванню класичної сім'ї загрожуватиме нова технологія дітонародження, коли людські ембріони можна буде законно купити, передбачити стать дитини та обрати деякі генетичні характеристики. Те, що було недоторканим – таїна розвитку ембріону та роль природи у закладенні набору характеристик нової людини, стане можливим для регулювання новими технологіями. Дітонародження може стати контрольованим процесом, тобто народження дитини стане механічним процесом із заздалегідь запрограмованими етапами і стане на рівень із вибором продукту на ринку товарів. Отже, феномен сучасної сім'ї – явище суперечливе. Вічна цінність сім'ї розкривається у спілкуванні, особистісному єднанні людей. Саме існування інституту сім'ї є непохитним, але, адаптуючись до світових змін, сучасна сім'я набуває втручання з боку новацій соціальної, культурної, політичної, наукової сфер, що, з одного боку, розкриває перед сучасними людьми більше можливостей, а з іншого – виводить сім'ю на новий аксіологічний рівень.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бега М. Сучасна українська сім'я: причини змін її моделі / М. Бега // Вісник Київського національного університету імені Т. Г. Шевченка. – К. : КНУ, 2009. – Вип. 91–93 : Філософія. Політологія. – С. 12–15.
2. Білоножко Є. Сім'я як суспільно-біологічне утворення (соціально-філософський аналіз) / Є. Білоножко // Вісник Київського Національного університету імені Т. Г. Шевченка. Філософія. Політологія. – № 87–88. – 2007. – С. 9–12.
3. Білоножко Є. Трансформація сім'я і контексті глобальних змін у суспільстві в другій половині ХХ століття / Є. Білоножко // Вісник Київського Національного університету імені Т. Г. Шевченка. Філософія. Політологія. – № 84–86. – 2007. – С. 11–15.
4. Загарницька І. Сім'я як матриця людської особистості: сучасні тенденції розвитку – Електронна сторінка Вісника Інституту розвитку дитини [Електронний ресурс] / І. Загарницька. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vird/2011_14/PDF/6.pdf.
5. Коатс Д. Будущее семьи / Д. Коатс // Впереди XXI век: перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики. 1952–1999. – М. : Academia, 2000. – С. 452–458.
6. Кон И. Меняющиеся мужчины в изменившемся мире / И. Кон // Этнографическая мозаика. – № 6. – 2010. – С. 99–114.
7. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз) : монографія. / С. Крилова. – Ніжин : ТОВ «Видавництво «Аспект-Поліграф», 2011. – 344 с.
8. Менегетти А. Женский ум в проекте жизни / А. Менегетти. – М. : Издательство ННБФ «Онтопсихология», 2007. – 302 с.
9. Федотова Ю. Проблема понимания кризиса семьи / Ю. Федотова // Социологические исследования. – № 11. – 2003. – С. 137–141.
10. Философская антропология : словарь / [под ред. Н. В. Хамитова] – К. : КНТ, 2011. – 742 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософської антропології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова **Т. В. Розова**

УДК 1:378.4

Дмитро Шевчук

СТАНОВИЩЕ УНІВЕРСИТЕТУ: ВІД ДІАГНОСТИКИ КРИЗИ ДО ПЕРСПЕКТИВИ КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ

Стаття присвячена філософському аналізу сучасного становища університету. Автор звертає увагу на основні виклики, які стоять перед університетом (соціокультурний, інституційний, політичний, системний), а також на основні причини кризи цієї інституції. Крім того, розглянуто проблему можливості бути університету заангажованим і окреслення перспективи його культурної політики.

Ключові слова: університет, політика, освіта, знання, філософія освіти.

Dmytro Shevchuk

THE CONDITION OF UNIVERSITY: FROM DIAGNOSTICS OF CRISIS TO PERSPECTIVES OF CULTURAL POLICY

The contemporary university is transforming. It is evident in elimination of liberal arts from this cultural institution that were fundamental for its project from the beginning. As the result of it we can find the excessive professionalism of university. The analysis of the university and impact of its transformation on the educational process and educational policy requires a philosophical approach. The relevance of philosophical understanding of higher education issues today due to the fact that the university is undergoing transformation. This «transformation» can describe the changes it undergoes as they are no longer exposed only by administrative regulation (eg iyearhizovanomu managed by administrations, ministries, etc.). Philosophical reflection should also be used to changes intrinsic meaning of «education». We can identify the socio-cultural, institutional, political and systemic challenges for the modern university.

In the context of finding answers to the challenges modern university should create and implement its cultural policies focused on the manifestation of the socio-political and critical potential. Socio-political and critical potential of the university is based on the concept of man as a free, educated individual who is able to become conscious social actor. It is related to notions of education as a way of creating general conditions conducive to the acquisition of human freedom and the formation of the individual capable of free thinking, understanding others and making a conscious social communication and practice. The cultural policy is closely linked to the protection and preservation of university autonomy, which is considered one of the achievements of European culture. Implementation of socio-political and cultural criticism can be defined as the basis of identity of the academic community. Thus, the university offers a public space that promotes the formation of social perceptions of the importance of knowledge and intellectual authority. It also lays the conditions for emancipate project that would provide redundancy dismissal subject to the established canon of culture and stereotypical identities imposed on him and limit mimetichnist (learning by imitation authorities) and affirmed reflexivity.

Key words: university, policy, education, knowledge, philosophy of education.

Дмитрий Шевчук

СОСТОЯНИЕ УНИВЕРСИТЕТА: ОТ ДИАГНОСТИКИ КРИЗИСА К ПЕРСПЕКТИВЕ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ

Статья посвящена философскому анализу современного состояния университета. Автор обращает внимание на основные вызовы, которые стоят перед университетом (социокультурный, институциональный, политический, системный), а также на основные причины кризиса этой институции. Кроме того, рассмотрена проблема возможности быть университету заангажированным, а также определения перспектив его культурной политики.

Ключевые слова: университет, политика, образование, знание, философия образования.

Дискусії про актуальний стан та подальший розвиток університету і вищої освіти сьогодні набувають дедалі більшої гостроти. Їхній загальний тон витворює відчуття необхідності фундаменталізації розгляду освітніх проблем, що вимагає звернутися передусім до принципів та соціокультурного підґрунтя освітніх проєктів. Університет переживає трансформації, що проглядаються хоча б у тому, що ця культурна інституція демонструє відхід від «вільних мистецтв», які були закладені в її проєкті від самого початку, та зосереджується на надмірній професіоналізації, що знаходить відбиток у навчальних програмах та спеціалізаціях. Існують думки про вичерпання класичної моделі університету, загальну

девальвацію вищої освіти, зниження суспільного авторитету академічних інтелектуалів, втрату цивілізаційної місії університету. Однією із проблем постає масовізація вищої освіти, а відтак своєрідна «інфляція» університетського диплома. Це, звісно, лише поверхневий рівень доволі значущих проблем сучасного університету, які вказують на актуальність розгляду суті, соціокультурної значущості та перспектив вищої освіти. До цього можемо додати низку загальнокультурних проблем сьогодення, таких як швидкість суспільних, економічних, політичних змін, переформулювання антропологічних засад (поширення концепцій трансгуманізму, кінця людської винятковості та ін.), зникнення сталих ідентичностей, утвердження особливих способів буття соціальних феноменів та їх пізнання, що зумовлено утвердженням перформативності та інформаціоналізму.

Аналіз усіх цих проблем та їх впливу на освітній процес та освітню політику вимагає філософського підходу. Закономірно, що в ХХ столітті відбувається оформлення окремої галузі філософії – філософія освіти. Це не означає, звісно, що філософи не цікавилися освітніми проблемами раніше. Початки філософії тісно пов'язані із освітньою сферою і формуванням та розробкою принципів освіти й виховання (як тут не згадати виховання молоді Сократом чи Академію Платона). Актуальність філософського осмислення проблем вищої освіти сьогодні викликана тим, що університет переживає трансформацію. Саме «трансформацією» можемо окреслити ті зміни, які він зазнає, оскільки вони уже не піддаються самим лише управлінським регуляціям (наприклад, ієрархізованому управлінню з боку адміністрацій, міністерств тощо). Філософській рефлексії мають бути піддані також сутнісні зміни значення поняття «освіта» (це проявляється, наприклад, через впровадження принципу «безперервного навчання», «навчання протягом всього життя»). Поняття «освіти» перестає виражати щось статичне і завершене, а швидше постає передумовою для плинного процесу здобування нових знань, кваліфікацій та вмінь, які відповідають новим соціальним, економічним та культурним контекстам. Іншими словами, актуальним стає континуальний характер освіти, яка тепер сприймається як спосіб формування творчої особистості, здатної до самоосвіти. Це, своєю чергою, спричинює необхідність переосмислення освітньої практики. Загалом же, філософія освіти має можливість розуміння, а відтак проектування та передбачення змін, що закономірно виступають атрибутами плинної сучасності і мають безпосередній вплив на суть освітнього процесу. Крім того, філософський підхід спирається на істини, що закладені в самій природі людського буття і виникають із суті людської культури.

Перш за все, не можна оминати увагою вплив на сучасний стан університетської освіти глобалізації та впровадження принципів Болонського процесу. Останнє пропонує своєрідну ідеологію модернізації вищої освіти. Однак здійснення цієї модернізації та передбачення її результатів має чимало суперечностей. Висновуючи із численних праць, авторами яких є як прихильники, так і критики створення єдиного європейського освітнього простору, немає, наприклад, однозначної думки щодо того, чи Болонський процес спрямований на збільшення фінансування освітньої сфери (наприклад, виділення коштів на створення нових програм, забезпечення мобільності), чи, навпаки, значну економію (скажімо, через запровадження бакалаврату як базової вищої освіти, якої має бути достатньо для здійснення професійної діяльності). Суперечності глобалізації проявляються в тому, що по всьому світу здійснюється поширення західної моделі освіти, яка може вступати в конфлікти із традиційними цінностями, традиціями (для прикладу, коли відкривали філії західних університетів в Об'єднаних Арабських Еміратах, то одне із питань, які дискутувалися, стосувалося того, чи буде дозволено демонструвати картини із оголеними тілами під час вивчення історії мистецтва).

Особливої уваги вимагає розгляд питання про кризу університету як інституції. Сьогодні дедалі частіше звучать голоси про те, що університет як культурна та соціальна інституція втрачає свій статус. Основною причиною можна вважати те, що проблеми сучасної університетської освіти формулюються передусім в економічних категоріях, а їх вирішення не зважає на збереження ідейного підґрунтя та соціокультурних засад феномену університету. Економічна детермінація вищої освіти є прямим наслідком утвердження неоліберальної політичної стратегії та її універсалізації на усі сфери суспільного та культурного життя. Своєрідним кредо неолібералізму виступає збільшення соціальних благ завдяки максимізації ринкових транзакцій, що передбачає можливість залучення до ринкової логіки будь-якої людської діяльності. При цьому домінування економічної логіки приховане за ідеологічною основою неоліберальної програми, яку складають ідеї людської гідності та індивідуальної свободи, що набувають статусу фундаментальних цінностей людства. Відтак будь-яка критика, обмеження чи спроба витіснити неоліберальну ринкову логіку із тої чи іншої культурної сфери може сприйматися як протидія фундаментальним цінностям. Як зауважує Д. Гарві, «неоліберали стверджували, що ці фундаментальні цінності [людська гідність та індивідуальна свобода – Д. Ш.] були поставлені під загрозу не лише фашизмом, диктатурою і комунізмом, але й усіма формами втручання держави, що встановлює колективне прийняття рішень щодо того, що стосується індивідуальної свободи вибору» [8, с. 5]. Це, своєю чергою, зумовлює відкидання можливостей інституцій, що орієнтовані на спільне керування благами. Найкращою формою управління ресурсами вважається приватизація та комерціалізація. Університет, відповідно, втрачає статус інституції, що керує спільним благом, яким у цьому випадку є знання. Зміню-

ється також і дискурс щодо статусу університетської освіти й науки: обговоренню підпадають передусім питання щодо продукування університетом приватного, а не спільного блага, тобто індивіди починають сприймати цю інституцію в поняттях власної користі. Крім того, зникає академічна єдність, оскільки підтримуються передусім галузі, які орієнтовані на здобування переваг на ринку. Зменшується роль *liberal arts*, а більша увага приділяється розвитку технологій (наприклад, нині переваги здобувають біотехнології, комп'ютерні технології). Крейг Калхун так зазначає щодо цієї проблеми: «...Ті галузі, які продукують додаток ринку знання, отримують багато грошей, у них усе добре. Інші сфери бідні. Це підриває єдність університету, який перестає бути спільнотою інтелектуалів і стає поділеним залежно від цих ресурсів. Неоліберальне крило тепер намагається весь час мислити про все в термінах ринку: ринок професорів, ринок винаходів, ринок статей... Не те, щоб це було повною помилкою (так, може існувати ринок професорів), але це також може бути деструктивним, адже якщо ви не бачите себе на ринку, ви постійно витрачаєте час, щоб досягти успіху на ньому» [2]. Як наслідок появи різниці в університетах, проявляється феномен, який вже здобув окреслення «академічного пролетаріату».

Ставлення до університету та знання, що ним презентується, зумовлюється відсиланням до рейтингів та стандартів. Британський соціолог Майкл Буравой цілком слушно визначає два ідеальних типи, за допомогою яких можемо характеризувати сучасний університет – комодифікація знання та регулювання процесу його здобування. Ці тенденції є ідеальними типами, оскільки вони утворюють різноманітні комбінації в різних освітніх системах. Комодифікація, як твердить М. Буравой, ставить для університетів питання – «кому знання?», регулювання – «для чого знання?» [7, с. 18–19]. Визначення та аналіз цих двох тенденцій зосереджує нашу увагу на впровадженні в структуру університету як культурної інституції орієнтації на інструментальну раціональність, що обмежує (деактуалізує) можливість здобування «незацікавленого» знання, яке пов'язане, наприклад, із рефлексіями щодо принципів, смислів та цінностей суспільного буття.

Інструменталізація знання відбувається на фоні сучасної зміни його статусу та способів легітимації, про що свого часу писав Ж.-Ф. Ліотар у відомій праці «Становище постмодерну». Зокрема, в цій праці виокремлено два різновиди легітимуючої нарації – політична та філософська. Перший стосується людства як «героя свободи» – всі народи мають право на науку, якщо є якісь для нього перешкоди, тоді воно повинне бути завойованим. Такий тип легітимуючої нарації, як твердить Ліотар, не зовсім підходить для університетів. Більш відповідною для цієї інституції є філософська легітимація, оскільки університет є спекулятивним. Публічну політику університету можемо вважати в цьому контексті особливою мовною грою. У межах цієї мовної гри філософія відновлює єдність знання, що розкидане по різних наукам. Загальною проблемою сучасності є криза легітимації: «У сучасному суспільстві й культурі – постіндустріальному суспільстві і культурі – питання про легітимацію знання ставиться в інших виразах. Велика розповідь втратила свою правдоподібність, незалежно від способу уніфікації, який їй призначався: спекулятивна розповідь чи розповідь про визволення» [3, с. 92].

Трансформації університету стосуються його інституційного функціонування, але, вважаємо, що вони не можуть нівелювати ідею університету як його наративу, який, можливо, уже й не виступає в ролі метанаративу, може стати такою мовною грою, в межах якої висуваються регулятивні принципи культурного й соціального буття цієї інституції. Завдяки цьому відкривається можливість для відживлення способів легітимації існування та діяльності університету. Зокрема, ідея університету може стати основою для витворення культурної політики, здатної відіграти роль ціннісної основи та подолати організаційні та функціональні проблеми не лише вищої освіти, але й у цілому соціально-політичній системі, яка переживає втрату смислів.

Відсилання до «ідея університету», «місії університету» виглядають на тлі прагнення ефективності та утвердження цілераціонального підходу до освіти певним анахронізмом. Крім того, в часи плюралізму та релятивізму покладання на чіткі принципи та ідеї функціонування університету може бути сприйняте як нав'язування метанаративу. Проте саме ідея і місія сприяють формуванню інституційної визначеності. Зауважимо й те, що особливістю університету є те, що він не прагне утверджувати власні принципи коштом інших доктрин. Зрештою, відповідальність університету тісно переплітається із його ідеєю та традицією.

Не можна однозначно стверджувати, що ідеалом університету є така мовна гра, яка формує дискурс максимально відкритий і доступний кожному потенційному учаснику. Безперечно, в університеті присутня відкритість дискурсу, але характеристика його в категоріях абсолютності є неправильною, а навіть утопічною. Як і будь-яка інституція, університет вносить низку обмежень, які впроваджують дискурс у рамки, що прийнятні для інституційної форми. Услід за Ж.-Ф. Ліотаром, можемо назвати ці обмеження своєрідними фільтрами дискурсу: «Ці обмеження, – пише він, – як фільтри діють на силу дискурсу, вони розривають можливі зв'язки в комунікативних мережах: є речі, про які не можна говорити. Крім того, вони віддають перевагу певним класам висловлювань, а іноді й одному єдиному, пануванню якого характеризує дискурс певної інституції: варто говорити про певні речі і в певній манері» [3, с. 49]. Окрім згаданих дискурсивних обмежень, університет як інституція застосовує чимало

формальних, дисциплінарних та педагогічних обмежень, наприклад, навчальні плани, розклад, розподіл навчального навантаження, форма проведення занять, застосування педагогічних методик тощо. Більшість із цих обмежень витворені в рамках історико-культурної традиції розвитку моделей університету. Проблемою сучасності є те, що до цих обмежень додають обмеження, які не випливають із проекту університету як культурної інституції (своєрідної ідеальної його моделі, що, будучи регулятивним зразком його розвитку, витворився передусім завдяки його осмисленню в рамках філософії освіти в широку її розумінні). Ці обмеження швидше витворені внаслідок впровадження в університетський дискурс логіки розвитку капіталістичних інституцій.

Узагальнено можна виокремити такі виклики для сучасного університету:

1. Соціокультурний виклик, пов'язаний із кризою класичного культурного проекту університету. Найчастіше її причину вбачають у тому, що в сучасному світі применшується роль національної держави. Гумбольдтівська модель університету передбачала поєднання проекту розуму (І. Кант «Спір факультетів») з ідеєю культури. Як наслідок, університетська освіта мала слугувати формуванню та утвердженню національної ідентичності та сприяти розбудові національної держави. Сьогодні, за вдалих спостереженням Б. Рідінгса, «...університет перетворюється із ідеологічного апарату національної держави у відносно незалежну бюрократичну систему» [6, с. 30]. Одним із наслідків цього виклику є відмова університету від універсальності своєї моделі (має місце втрата університетом привілейованого статусу моделі ідеального суспільства і перетворення його на модель відсутності моделей [6, с. 38]). Криза моделі університету, який орієнтований на національну державу, має й позитивний момент, оскільки відтворюються передумови повернення до універсального знання. Але варто прийняти до уваги й те, що в другій половині ХХ століття криза університету стається не стільки через зменшення ролі національної держави, скільки через постмодерне переосмислення універсального знання. Можна погодитися із констатацією кризи університету як інституції, але не можна говорити про зникнення його як ідеї. Саме на неї варто спиратися при окресленні перспектив культурної політики університету.

2. Інституційний виклик проявляється в тому, що сучасний університет перетворюється на мультинаціональну корпорацію і діє за її логікою, по суті, підкоряючись логіці «пізнього капіталізму». Університети перетворюються на своєрідні «фабрики знання» (edu-factory). Крім того, можемо додати проблему інституційної ідентичності університету: сьогодні цієї назвою окреслюються різні інституції, в тому числі й ті, що за способом організації, специфікою здійснення освітнього процесу, а часто й якістю, не відповідають традиційно сформованим ознакам університету.

3. Політичний (або ідеологічний) виклик пов'язаний із запровадженням та домінуванням в просторі освіти неоліберальної освітньої політики. У цьому контексті Болонський процес може сприйматися як вираження такої політики, оскільки його спрямування на забезпечення конкурентності європейської системи освіти сприймається часто як прояв переконання в універсальності західних культурних цінностей та одна із форм європоцентризму. У цій ситуації університет має знайти можливість реалізувати таку культурну політику, яка б спиралася на ідеї, що є незаперечними для традиції цієї інституції і можуть стати смисловими орієнтирами для транснаціональних освітніх політик.

4. Системний виклик пов'язаний із домінуванням формальних змін над сутнісними. Це особливо актуально для сучасного українського досвіду реалізації освітніх реформ та впровадження принципів Болонського процесу при відсутності реальної університетської автономії та все більшої централізації управління.

У контексті пошуку відповідей на ці виклики сучасний університет змушений витворювати та реалізовувати власну культурну політику, що орієнтована на проявлення його соціально-політичного та критичного потенціалу.

Соціально-політичний та критичний потенціал університету засновується на концепції освіченої людини як вільного індивіда, що здатен стати свідомим соціальним діячем. Це пов'язано із уявленнями про освіту як способу створення загальних умов, що сприяють набуттю людиною свободи та формуванню особистості здатної до вільного мислення, розуміння інших та здійснення свідомої соціальної комунікації та практики. При цьому закономірно виникає необхідність розглянути дилему, чи справді освіта за своєю суттю сприяє розвитку вільної особистості, а чи, навпаки, орієнтована на формування інкультурованого індивіда, обмеженого соціальними нормами та стандартами? А також: чи може освіта сьогодні бути засобом формування автономної особистості, яка критично сприймає змісти, що продукуються та транслиуються мас-медіа за допомогою маніпулятивних технологій? На користь того, щоб сумніватися у тому, що освіта формує вільну особистість, можна згадати М. Фуко та його концепцію дисциплінарної влади («Наглядати і карати»), де освіта відіграє одну із чільних ролей у запровадженні специфічних репресивних практик щодо індивіда з метою його дисциплінування та впровадження в соціальний простір. Перетворення освіти на репресивну машину через абсолютизацію дисципліни створює, як доводить С. Пролєєв, «загрози екології людини»: «Освітня система, яка обслуговує лише потреби наявного суспільства та є лише частиною соціального цілого, переслідуючи виключно соціальні цілі, втрачає свій автентичний сенс як освіта. Вона перетворюється на величезний дисциплінарно-

адаптивний тренажер, завдяки якому соціальна система підпорядковує собі нові людські існування» [5, с. 21]. Додамо до цього, що в контексті аналізу репресивно-дисциплінарних проявів освіти філософією порушується також більш фундаментальна проблема панування раціональної парадигми у сфері освіти, що зумовлює домінування авторитарності розуму.

Сучасність характеризується критикою раціоналізму, відкидання авторитарності розуму, пошуком зон свободи в суспільстві. Університет – одна із перших культурних інституцій продемонструвала ці тенденції. Не йдеться про повне відкидання раціональності, але обмеження інструментальної раціональності, яка запроваджує одномірність (передусім одномірність мислення), та запровадження ціннісної й комунікативної раціональності.

Разом з тим від дисципліни не варто цілком відмовлятися, оскільки втрачається оформлення та цілеспрямованість культурної політики університету. Необхідно сформулювати такий різновид дисципліни, який можна назвати «інституційною дисципліною». Визначити її можна як засіб творення порядку автономного існування та вільного здобування знання, в тому числі критичного щодо феноменів соціального світу, які негативно впливають на буття вільної особистості. При цьому ми не маємо тут тотальності й репресивності дисципліни, оскільки особливістю простору університету є розриви дисциплінарності ідеалом «вільних мистецтв». Саме така інституційна дисципліна, будучи окресленою традицією, ідеєю та відчуттям місії університету, підсилює його відповідальність. Відсутність такої дисципліни та відчуття відповідальності може мати негативні наслідки для критичного потенціалу університету: «Критичне знання може, натомість, стати догматичним і відірваним від реальності, якщо втратить контакт із спадщиною дисципліни та публічними справами. Публічне ангажування робить академічне і критичне знання відповідальними перед суспільством» [7, с. 23].

Постає питання: чи університет може бути заангажованим, чи збереже він тоді власну інституційну та культурну ідентичність? Чи повинен він займатися питаннями розбудови демократичного проекту? Згадаймо, для прикладу, П. Бурдьє, який переконливо твердить, що знання має бути заангажованим: «Насправді, слід бути незалежним вченим, який працює за правилами *scholarship* для того, щоб продукувати ангажоване, легітимно ангажоване знання і вводити це знання в бій. Таке знання народжується лише в ході роботи, яка підкорена правилам наукового співтовариства» [1]. Ангажоване знання має допомагати інституціям (таким як університет) у їхній боротьбі із неолібералізмом, а авторитет *homo academicus* утверджується тоді, коли вони використовують свої знання для реалізації певної політики.

Ангажоване знання породжує феномен ангажованого університету. Прикладом його може бути Париж VIII, заснований М. Фуко, Ж. Дельозом, Ж.-Ф. Ліотаром. Серед його випускників та професорів можемо назвати таких відомих політичних філософів, як Ж. Рансьєр, А. Негрі, А. Бадью. Цей університет по-своєму модернізував освітній процес, та пов'язав його із особливим політичним дискурсом, що ґрунтувався на відкритості, толерантності, багатокультурності, відсутності ієрархічних відносин між викладачами і студентами. Сприймалося це неоднозначно: «Університет Париж 8 був політичним від самого початку. Деякі вважають це певним *proton pseudos* (хибний засновок), що вже біля джерел позначає вадами традиційні завдання університету (здійснення досліджень і викладання), інші, натомість, вбачають у ньому сучасний університет у властивому сенсі, свідомий розподілу соціальних і політичних сил, що за ним стоять, а також специфічної суті *universitas* як місця вільної політичної дискусії й ангажованого, критичного зіткнення з реальністю» [9, с. 110-111]. Викладання та навчання тут сприймається як своєрідне переоформлення соціально-політичних дискурсів, а тому може його окреслити своєрідною культурною політикою.

Потрібно однак уточнити, як розуміти політику в даному випадку. Йдеться швидше про те, що услід за Ж. Рансьєром, можемо назвати «перерозподілом чуттєвості». Цей «перерозподіл» включає використання не лише критично-раціональних, але й культурних (у вузькому сенсі) засобів (наприклад, засобів мистецтва). Така культурна політика тісно пов'язана із захистом і збереженням університетської автономії, яка вважається одним із досягнень європейської культури. Здійснення соціально-політичної та культурної критики можна визначити як основу самосвідомості академічної спільноти. Тим самим університет пропонує публічний простір, що сприяє формуванню системи соціальних уявлень про значущість знання та авторитет інтелектуалів. Закладає вона також передумови для емансипативного проекту, який би передбачав звільнення суб'єкта від надмірності усталеного канону культури та нав'язаних йому стереотипних ідентичностей, а також обмежував міметичність (навчання через наслідування авторитетів) та утверджував рефлексивність. Крім того, університет надзвичайно важлива інституція, що сприяє підтримці демократичних принципів в суспільстві. Одним із аспектів його культурної політики може бути постановка питання про спільне благо. Залучаючи для цього філософські засоби, відкривається можливість помислити спільне благо як таке, узагальнюючи різноманітні змісти «публічного інтересу».

Неавтентичні прояви політичного, якими характеризується сучасність, змушує шукати можливості започаткувати та реалізувати емансипативний політичний проект в освітній сфері. У цьому контексті, культурна політика університету виступає засобом трансформації політичного світу, утвердження його автентичних вимірів, які мають інтенцію підтримки свободи і гідності людини.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бурдые П. За ангажированное знание [Текст] / П. Бурдые // Неприкосновенный запас. – 2002. – № 5 (25) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2002/5/burd.html>.
2. Калхун К. Потрібно ставити питання про мету існування університету [Електронний ресурс] / К. Калхун. – Режим доступа : <http://commons.com.ua/?p=13931>.
3. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна [Текст] / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. Н. А. Шматко. – М.: Алетея, 1998. – 160 с.
4. Предборська І. М., Шевчук Д. М. Університет, Болонський процес та освітня політика: виклики часу [Текст] / І. М. Предборська, Д. М. Шевчук // Вища освіта України. Тематичний випуск: «Європейська інтеграція вищої освіти України в контексті Болонського процесу». – 2013. – № 3 (додаток 2). – С. 75–79.
5. Пролесв С. Репресивність освіти: вимушена необхідність чи владні зазіхання соціуму? [Текст] / С. Пролесв // Філософія освіти. – 2007. – № 1 (6). – С. 17–27.
6. Ридингс Б. Университет в руинах [Текст] / Б. Ридингс ; пер. с англ. А. Корбута. – М. : Изд. ГУ ВШЭ, 2010. – 304 с.
7. Burawoy M. Redefinicja publicznego uniwersytetu: ramy analityczne [Text] / M. Burawoy // Praktyka polityczna. – 2013. – Nr 1 (7). – S. 13–30.
8. Harvey D. A brief history of neoliberalism [Text] / D. Harvey. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 256 p.
9. Kropiwnicki M. Paris 8, polityczne laboratorium [Text] / M. Kropiwnicki // Uniwersytet zaangażowany. Przewodnik Krytyki Politycznej. – Warszawa: Wyd. Krytyki Politycznej, 2010. – S. 110–124.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник Інституту вищої освіти НАПН України **І. М. Предборська**

УДК 17.023.36

*Vira Dodonova, Roman Dodonov***POSTNONCLASSIC HORIZONS OF SOCIAL RATIONALITY**

The article is devoted to the analysis of postnonclassical social rationality. In her authors vision of newest discourse of social rationality is given as a synthesis of various positions. The general discourse-positions are considered: social action, refusing from grand narratives, axiological priorities, social synergy, communicative rationality and set.

Key words: *discourse, discourse-position, social rationality, postnonclassical rationality.*

*Віра Додонова, Роман Додонов***ПОСТНЕКЛАСИЧНІ ГОРИЗОНТИ СОЦІАЛЬНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ**

Стаття присвячена аналізу постнекласичної соціальної раціональності. Авторське бачення новітнього дискурсу соціальної раціональності подається як синтез різноманітних дискурс-позицій. Основні дискурс-позиції такі: соціальна дія, відмова від гранднарративів, ціннісні пріоритети, соціальна синергетика, комунікативна раціональність тощо.

Ключові слова: *дискурс, дискурс-позиції, соціальна раціональність, постнекласична раціональність.*

*Вера Додонова, Роман Додонов***ПОСТНЕКЛАСИЧЕСКИЕ ГОРИЗОНТЫ СОЦИАЛЬНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

Статья посвящена анализу постнеклассической социальной рациональности. Авторское видение новейшего дискурса социальной рациональности представлено как синтез различных дискурс-позиций. Основные дискурс-позиции следующие: социальное действие, отказ от гранднарративов, ценностные приоритеты, социальная синергетика, коммуникативная рациональность и проч.

Ключевые слова: *дискурс, дискурс-позиции, социальная рациональность, постнеклассическая рациональность.*

The problems of content, genesis and trends of postnonclassical rationality may be the most actively discussed in philosophical literature. The postnonclassical rationality is not entire, so it consists of many types of rationality, and social rationality is very important. Its analysis is associated primarily with the place and significance in social practices, awareness of the subject in social life, and interaction with other types of rationality. Social rationality of postnonclassical type turns in the form of discourse that integrates a scientific and non-scientific, philosophical and political, religious and ethical views. The discourse is objective, verbal-symbolic construction that accompanies the process of meaningful social interaction of people, so it always characterizes as interaction, dialogue. Any discourse generally involves a contradiction, a collision of different attitudes, opinions, points of view, its inconsistency and fragmentation.

Postnonclassical discourse resembles a stormy flow, that can't be stopped or ordered. However, it can always be extended, supplemented with new aspects, and this extension is happening while understanding of information, that already exists. In other words, when the discourse is happening, we are its contemporaries and participants. In modern literature there is no single point of view about how the discourse analysis should be drawn up. Some people think that this analysis should consist of deconstructing of the basic concepts of the discourse. Others insist on chronological fixing of events with interpretation of statements that the participants are expressing. We think, that any opinion shouldn't be ignored. But we'll try to describe the «topic of discourse», outlining the range of problems of postnonclassical «discursive scope» of social rationality.

If discourse is a «view of many in one direction», the discourse-position is a particular point in space (physical and social-cultural) from which the one of those many views. Analysis of discourse in this context involves relatively holistic spectrum of discourse positions that can be imagined as a «fan», where a variety of ideas focused in one point – on the subject of the discourse.

Of course, the most qualified and interested among the discourse participants are professional sociologists, who focus on the concept of social action. So first of discourse-positions is associated with determining of the place of rationality in the structure of social action.

1. *Discourse-position «social action».* Social action as the basis of social practices is the primary function of social rationality. Describing postnonclassical rationality, scientists often use the term of social practice, which outlines the problems of postnonclassical transformations. So, that is the question: what does reveal

the social rationality more – social action or social practice? Surely, social practice has more wide meaning and contains a variety of social activities. All the social variety, including rationally organized institutions of social order, is spinning around a single act of social action, like around the nucleus. The theories of social action are trying to answer the question about determination of social rationality. What is more important for rational behavior – free choice of the person or external for him social norms and rules? How to combine individual creativity and social principles, that constrain it? How much the social action is free, and how much is caused? The analysis of social action can pick out the objective and subjective components of individual behavior (micro level), social structure (macro level) and social theory. Numerous attempts of sociologists to combine objective and subjective component of social practices within the theory of rational choice, symbolic interactionism, the concept of habitus, phenomenological sociology, ethnomethodologic, didn't reach the goal.

In postnonclassics the determining of degree of rationality of person's specific actions is possible providing that their formalization is in form of completed behavioral cycles, which can be considered as stable structures. Sociologists abstracts from unique and special conditions of behavioral act to be able to compare, evaluate, measure behavior. Instead of understanding the nature, content and even context of human action, they investigate such formal features as necessity, motive, interest, purpose, incentive, etc.

Considering the general trends of postnonclassical rationality, such as the exaltation and the actualization of role of the subject in natural and social systems that historically developing, special significance acquires constructivist interpretation of social processes [1], increasing attention to investigation of everyday spheres of human existence, which is focusing on routine interactions and plurality of vision of social reality. Constructivism is absolutisation of subjectivity, the most consistent and strict «anti objective position». All theories of social action in the focus of their theoretical problems had solutions and overcoming opposition of subject-object relationship, so postnonclassical tradition has the same problem in the form of habitual rationality. But the solution of the problem of removing the subject-object opposition occurs mainly by the influence of postmodern guidelines – specifically «decentration» of subject and object and creating a multilayer model of society (the distinction between system and social integration) and person (separation of different components of subjectivity).

2. Discourse-position «refusing from grand narratives». The second component of postnonclassical discourse of social rationality is a deliberate denial of the holistic picture of the social world, represented in non-classical rationality by science and pervasive ideologies. Fragmentation, relativity, plurality of ideological orientations of the person and society became the prerogative of thinking of postnonclassic age. The most active opponents of the holistic view of the world were philosophers postmodernists with their project «non grand narratives». Whereas postmodernism and postnonclassic coincides chronologically in general, and they are not antagonists in social theories area, the position of postmodernism about grand narratives can be considered as postnonclassical intentions.

The grand narrative is the stories of the world history in a special «format», usually about the history «with a happy-end». Postmodernists notice the fact that grand narratives integrate scientific knowledge with politics, ethics, law, etc. Precisely in grand narratives occurs «the relation of knowledge with society and the state, which essentially is a relation between facility and purpose» [2]. Not accidental, J.F.Liotar notes the affinity of science language and language of ethics and politics in western culture.

In grand narratives occurred legitimation of the subject, truth and power. From the position of power legitimation is a process that gives to lawmaker the right to declare the law as the norm. And vice versa – from a position of knowledge lawmaker is a process according to which the legislator that interprets social discourse is allowed to create specified conditions in order to make some statements part of this discourse so, that society could take it into account. Due to this total subject occurs the interaction between denotative statements oriented on truth and prescriptive statements oriented on justice, that implement in grand narratives. Question about the state is bound with the question of scientific knowledge. In a postmodern question about legitimacy of knowledge raises differently than in classical science: there is no universal metalanguage and traditional legitimation of knowledge.

From methodological point of view, grand narratives are trying to build a single system of social norms, practicability and order, truth and justice. Summing ideological orientations of previous culture we should focus on the following positions: priority of general and social over the individual and separate, building a single system of cultural norms, understanding of science as the leading sector of cultural awareness, awareness of existence (being) as a clear and solid foundation of reality. As a consequence, all human knowledge have been developing into a holistic, hierarchically organized system, subordinated by unified principle. Content of this principle can be historically variable, but its function, which lies in the centered beginning of the system remains unchanged. Cosmocentrism, geocentrism, anthropocentrism changed each other, but always remained «centrism». From the view of postmodernism claims of any text on the status grandnarrativs today seem unfounded.

Postmodernism insists on deconstructing of grand narratives, advancing irony as a tool to overcome it. Age when occurs the devaluation of confidence grand narratives, J.F. Liotar called, in fact, the postmodern

era. «We paid a lot, – he writes, – for nostalgia of general and single, of reconciliation of concept and sensual, of a transparent and communicative experience. In universal wish to relax and calm down, we hear a hoarse voice to restart terror, to finish fanaticism, dream about reaching and hugging reality into his arms. That is the answer: war to entire, we will testify about unimagined, intensify discord and save the honor of the name» [3].

Considering that grand narratives in the public mind are associated with total ideologies, the top target of civil-political charge of postmodernists was leading monoideologies. Criticizing grand narratives, postmodernists tried to prepare the society to denial of monoideology for plurality of ideological positions, emphasizing the negative consequences of total ideologies were in history.

3. *Discourse-position «axiological priorities»*. Rational relation to the world doesn't deny the need to realize that person's activities are meaningful, necessary, such that its content has not only utilitarian and pragmatic aspects, but tymotycal (from Plato's «tymos»), evaluative content component. The evaluative aspect of social rationality, pointed out by Max Weber when he opposed the evaluative rationality goal rationality. In his view, evaluative rationality is more inherent to traditional society, while goal rationality is required transfer to modern society. Therefore, the evaluative rationality Weber considered as underdeveloped, low form, which should be replaced by higher, more sophisticated and effective.

In postnonclassics, when subject is responsible for the consequences of his actions upon himself, society, the universe, disregard for evaluative rationality is reversed. This is facilitated by displacement of spotlight from «values-goals» to «value-means», which is now regarded as self-sufficient. It turns out that even the highest achievements of world science and technology, despite the presence of very powerful tools, are not able to achieve the main goal: to solve global problems, including offer something effective to inhibit the rate of intensification of ecological catastrophe.

Consequently, in postnonclassics we can see increased attention to evaluative rationality as a form of combination, for example, programs of political parties with philosophy, science with ethics, technology with responsibility. «Merging» theoretical and practical philosophy led to formation of another type of rationality, called ethical. That radical turn that ripened in our eyes in evaluative consciousness indicates about intuitive dissatisfaction of excessive rationalization of public relations where the subject «dissolves» and loses his own identity. The meaning of this rotation in reproduction of old certified universal values and including them into the postmodern social-cultural paradigm. According to opinion of many local researchers, its most important feature will be moving from relative to absolute, from pluralism to monism, from avant-garde and «revolutionary spirit» to the spirit of tradition, the «cultural revolution» to the ecology of culture, from progressivism to conservatism.

4. *Discourse-position «social synergy»*. If we talk about scientific postnonclassical rationality, it must be noted that the most significant component of it is the synergy that delineates the contours, directs trends, indicates features of rationality in late XX – early XXI centuries. Synergetics emphasizes the nonlinearity of development, the complexity of the processes occurring in natural area. Nonlinear, increasingly unpredictable processes taking place in the social area. The social synergetic with its own methods draws unique portrait of modern sociality, proceeding that the universe is understood not as a passive substance that was typical for the mechanistic view of the world in modern times. In postnonclassical rationality «spontaneous activity» is inherent to substance (I. Pryhozhin, I. Stinhers). From «spontaneous activity» implies that the social worlds unfolding based not on certain laws of historical development, but on the random realization of alternative variants that automatically cut off the others, sometimes even more desirable and optimal opportunities of development. The process of social development is conceived as unpredictable changing conditions of society and its structures, in contrast to the classical vision of development from one stage to another. It doesn't provide neither clear detection of reasons nor specific social agents of new states. The factor of chance is very important in synergetic tradition. Extrapolating these problems on the development of society, it should be noted that social synergetic focuses on the importance of risk as a factor of social postnonclassical age developing.

Due to synergetic thinking in social practices actively implemented the principles of non-linearity, heuristic elements that allow individuals to fulfill social and professional roles rather effectively, to adapt to disequilibrium of fields, to different effects of emergency. «Precisely because of fundamental changes not only in scientific world picture, but in global characteristics of modern culture, synergistic style of thinking acts as a way of thinking of postnonclassical science» [4]. We accustomed to extrapolate processes, predict further development proceeding the previous stages, and synergy proves that one stage (phase) of self organization is qualitatively different from the other; epistemological model that is suitable for one tempoworld, inadequate for describing of adjacent with it tempoworld. Combining of different epistemological models in a single picture, which is rather complex organized integrity – such postnonclassical type of rationality that manifests by social synergetic.

5. *Discourse-position «communicative rationality»*. Important discourse position, which can not be ignored, is communicative rationality, i.e. productive, creative interaction of people, upon which bases all social life. This position is represented by names of Y. Habermas, K.O. Apel, V. Kulman, D. Boler, V. Hesle, P. Ulrich and others. Representatives of communicative considered that the mind is the last regulatory authority, and

sought to remove it from the communication philosophy – in contrast to the classical philosophy of mind. Therefore, the content of the «communicative turn» in the social philosophy is considered in the plane of speculative modeling of ideal (transcendental) communication, so it's a base for discursive agreement about basic moral norms and values. The concept of communicative rationality designed to understand a fundamental way of human existence, which implies the projective relation to reality, which directs, encourages actors to active social action.

Analyzing the various forms of communication, J. Habermas highlights «communicative action» (interaction) on the one hand, and discourse – on the other. Within the interaction assumed significance and meaning to exchange information (necessary for the operation of experience); within discourse problematic claims on the meaning become the theme and no exchange of information takes place. In discourse using justifications we are trying to restore agree that became problematic in communicative action [5]. Communication can serve as a procedural-creative form of communication in which is important the trend preparing of new purposes, primarily social, as well as finding the most effective methods of achieving them. «In this case, – writes I.P. Farman, – communication is creative, potentially heuristic and can cause some synergistic effect – to produce new knowledge. With this form of communication Habermas associates the concept of communicative rationality, which is understood as the process of developing of holistic cultural meanings (in the unity of cognitive, moral and esthetic assessments), which could serve as a moral guide in the development of society and the individual, and the search of their practical implementation» [6].

J. Habermas considers that the most productive methods are the active functioning of the individual in «free associations», activities of social groups to implement the communicative practice of education, forming of ideas, motivations, freedom; culture assimilation of various texts, especially textual phenomena associated with creative work; using of alternative for the classical rational methodology: hermeneutic methods, psychoanalysis, ordinary language and experience of direct communication, that bases on everyday knowledge and awareness, and active reference to the scope of the imagination, artistic, esthetic and even utopian consciousness. Preceding such methods the crisis of motivations can be overcome, qualitative social-cultural changes by reorienting the existing values become possible.

In general, the gist of the concept of communicative rationality and the theory of communicative action is not in designing any social processes, but in stimulating direct social acts on the base of organized communication links designed to facilitate personal development, improve rational social order, humanize international relations.

6. Discourse-position «social management». Postnonclassical discourse of social rationality adjacent to many actual problems of post modernity, but the quintessence of its manifestations, in our opinion, is social management. Rationality of social management is in recognizing of the ideal which moves society and which is historically specific and variable. Secondly. specified movement itself must meet the attributes of rationality, i.e., to be effective, optimal, predictable etc.

Under conditions of postnonclassic the emphasis in social management significantly change: the rejection from meta narratives, plurality of ideologies in society actualizes the problem of goals, methods and management techniques in civil society, social and individual consciousness and behavior. Specificity of public relations management is that the impact on social behavior can be both direct and indirect. In modern theory of social management there are two different models of making management decisions: rational and discursive. The «discourse model» corresponds postnonclassical rationality. Reference of social managers to discourses, texts, semantics and symbolism is caused not only by general linguistic turn in philosophy, but also the specific practice of pluralistic democracy. The real world in postnonclassic no longer considered to be developed independently of the concepts with which it explained.

Discursive management is based on deep correction of language-world of individual and society. Discourse is a tool of influencing on axiological sphere of social life, and therefore it's tool for constructing social reality. Excessively disproportionate and active intervention in discourse of a participant of polylogue can impose their own beliefs and attitudes, manipulating consciousness of opponents and gradually changing their values.

Manipulating the discourse may construct a model for depiction of types of nonlinear environment such as consciousness, unconsciousness, culture, society and history. That's why the discursive model of social management is a priority in conditions of plurality, uncertainty, risks, randomness, nonlinearity of social development.

An important feature of manipulation is incompatible of finite interests and objectives of manipulator with relevant existing needs and desires of manipulation object. Manipulation is a type of fraud of political leaders, social institutions, government agencies, using the media, political events, all sorts of scams. These actions are associated with attempts to create a false impression, secret compulsion, illusion of solving. Manipulation as a secret management and proceeding of people carried out by sufficiently sophisticated methods of influence, which requires some skills. Another sign of manipulation is its latency, hidden its true aims not only from the recipient, but also from society in general. Manipulation can be defined as a way to domination through spiritual influence on people by programming their behavior. This effect is aimed on psychical structure of the

person, performed in secret and aims to change thoughts, beliefs and goals of people in the desired direction. Using manipulation technologies by modern social control is not only discursive practices associated with verbal reflection of social events and processes, but also the deeper layers of the collective psyche, the unconscious – in particular. So discursive and manipulative practices are the most important tools of social control in postnonclassical age of development and functioning of social rationality.

Concluding the overview of discourse positions that describe postnonclassical social rationality, it should be noted that modern social theory usually don't pretend to be exhaustive and definitive answer on the questions, which are actualize to society and need immediate solution, but each act of philosophical reflection with definite problem brings us one step closer to understanding of investigated phenomena. The author's point of view is not exception in this regard. Of course, fixing of discourse position doesn't guarantee the completeness of the analysis, which is peculiar to rigorous scientific methods, we can only identify some trends that logically follow from the previous stages of social development and to outline the problem field of major players determining postnonclassical horizon of social rationality.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: МФФ; «Academia-Центр», «Медиум», 1995. – 323 с.
2. Lyotard J. F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge / Transl. Bennington G & Massumi B. Foreword by Jameson F. University of Minnesota Press, Minneapolis & University of Manchester Press, Manchester, 1984, p.69.
3. Lyotard J. F. «Answering the Question: What is Postmodernism»? // The Postmodern Condition, University of Minnesota Press, Minneapolis & University of Manchester Press, Manchester, 1984, pp.71–82.
4. Режабек Е.Я. В поисках рациональности (статьи разных лет): [научное издание] / Е.Я. Режабек. – М.: Академический проект, 2007. – 383 с.
5. J. Habermas, N. Luhmann. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung? Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1971, s. 114–121.
6. Фарман И.П. Модель коммуникативной рациональности (на основе социально-культурной концепции Юргена Хабермаса) / И.П. Фарман // Рациональность на перепутье: в 2 кн. / Кн. 1. – М.: РОСПЭН, 1999. – С. 264–292.

УДК 111.852

*Дарія Скальська, Марта Скальська***ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНІ АСПЕКТИ ВИНИКНЕННЯ ТЕОРІЇ ГЕШТАЛЬТІВ**

Статтю присвячено основним філософсько-естетичним аспектам та передумовам виникнення теорії гештальтів. Саме завдяки гештальт-естетиці та науковим пошукам її представників отримали пояснення такі важливі психологічні процеси у свідомості людини, як феномен творчого мислення та естетичне сприйняття.

Ключові слова: естетика, гештальт-психологія, естетичне сприйняття, візуальне мислення, художня творчість.

*Dariia Skalska, Marta Skalska***PHILOSOPHICAL AND AESTHETICAL ASPECTS OF GESTALT THEORY ORIGINATION**

The article deals with main philosophical and aesthetical aspects and preconditions of Gestalt theory origination. Owing to gestalt aesthetics and scientific searches of its representatives such important psychological processes within human consciousness as phenomenon of creative thinking and aesthetic perception got their explanation.

The authors proved that indicating the most important aspects of aesthetic perception process, its elements and components that actually constitute its essence will be appropriate if looked upon from scientific and methodological points of view when taking this process into consideration. Such approach will be more effective to reveal mechanisms of aesthetic perception and disclose its structure. Gestalt theory which was put forth in the first half of the XXth century, and was based upon main categories proposed by E. Husserl's phenomenological doctrine contributed to the development of such tendency of perception process study. Summing up the analysis of these theories formation preconditions, it should be mentioned that the problem of art perception and explanation of its mechanisms had become especially pressing in the scientific life of the then society.

The article reveals the fact that a lot of new ways of development of aesthetic concepts were proposed in that very time. It was also the beginning of their close cooperation with applied sciences. Thus, experimental aesthetics proposed by H. Fechner, got its development in the studies of V. Wundt and H. Spencer; T. Lipps and J. Volkelt. Psychological aesthetics that attempted to give true scientific explanation to the mechanisms of artistic endeavor and perception, replaced the objective and idealistic theories of philosophy.

Following this research, it can be summarized that despite all their shortcomings and weak points, the concepts that appeared during this period of time have directed the development of aesthetics into really innovative and original direction. The personalities of this period made an attempt to unite the things that had been united never before, i.e. scientific accuracy and artistic outlook. The results obtained due to their bold ideas and empirical studies have become the basis for scientific trends of the XXth as well as XXIst centuries.

Key words: aesthetics, Gestalt psychology, aesthetic perception, visual thinking, artistic endeavor.

*Дарія Скальська, Марта Скальська***ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
ВОЗНИКНОВЕНИЯ ТЕОРИИ ГЕШТАЛЬТОВ**

Данная статья посвящена основным философско-эстетическим аспектам и предпосылкам возникновения теории гештальтов. Благодаря именно гештальт-эстетике и научным изысканиям ее представителей во многом получили объяснение такие важные психологические процессы в сознании человека, как феномен творческого мышления и эстетическое восприятие.

Ключевые слова: эстетика, гештальт-психология, эстетическое восприятие, визуальное мышление, художественное творчество.

Актуальність нової візуальної культури, яка стала домінуючою у житті суспільства на перетині ХХ–ХХІ століть, пов'язана з прогресуючим експансивним характером процесів візуалізації, у порівнянні з іншими засобами подання інформації. Проблема візуального сприйняття та візуального мислення для сучасної науки, і для естетики зокрема, є провідною.

На сучасному етапі філософсько-естетичного аналізу проблеми метою дослідження виступає те, що, незважаючи на свої як переваги, так і недоліки, візуальна культура домінує – і у цієї домінації існує велика кількість чинників, серед яких важливими є масове виробництво та споживання, а також її

визначальна роль у процесах комунікації. Що ж стосується естетики, то сприйняття більшості видів мистецтва відбувається переважно завдяки візуальному контакту. За таких умов значущості набувають питання визначення філософсько-естетичних детермінант візуальної репрезентації, пов'язаних із візуальним мисленням та теорією гештальтів.

Особливості предмета дослідження зумовили його розгляд у міждисциплінарній площині та звернення до естетичних, філософських, психологічних, культурологічних та мистецтвознавчих джерел. Вагому наукову цінність складають культурно-історичні дослідження проблеми формування психологічних та естетичних течій ХХ століття таких класиків вітчизняної науки, як Л. Виготський, В. Роме-нець, С. Рубінштейн, М. Ярошевський. Аналізом цієї теми з позиції вивчення природи сприйняття займалися такі дослідники, як В. Жуковський, Б. Мейлах, Д. Пивоваров, А. Андреев; з позиції соціальної естетики О. Органова, Г. Маркелов, М. Каган, О. Кривцун; з погляду теорії пізнання – Н. Мотрошилова, М. Мамардашвілі. Теми візуальності як складової естетичного сприйняття торкалися такі українські вчені, як О.В.Александрова, М. М.Б ровко, В. І. Гриценко, В. А. Малахов, І. В. Живоглядова, Л. Т. Левчук, В. І. Панченко, О. П. Поліщук, О. А. Пушонкова, О. І. Оніщенко, В. В. Савченко.

У другій половині ХІХ століття трансформація естетичної думки визначила русло розвитку естетики як науки, за межами суто філософського вчення. Завдяки загальному розповсюдженню позитивістських уявлень, естетику почали відокремлювати від філософії та розглядати у взаємозв'язку з прикладними науками – фізикою, психологією, фізіологією, соціологією, мистецтвознавством і т. д. Таким чином, естетика набула нового статусу та оволоділа широким спектром нових типів естетичного знання. Однією з найбільш потужних та перспективних її галузей стала – психологічна естетика, у руслі якої згодом виникла теорія гештальтів.

Основний вклад у розвиток психологічної естетики здійснили такі відомі дослідники, як Г.Фехнер, В. Вундт, Т. Ліппс, Г. Спенсер, А. Цейзинг, Р. Арнхейм та інші. Їхні наукові здобутки значно розширили погляди на предмет естетичного сприйняття та сфери сприйняття в цілому. Вони, безумовно, стали підґрунтям для таких галузей, як експериментальна естетика, феноменологічна естетика та гештальт-естетика.

Нова психологічна естетика виявилася надзвичайно плідною в плані різноманітних концепцій щодо природи естетичного сприйняття. Її засновником можна вважати Густава Теодора Фехнера, який вже у другій половині ХІХ століття сформулював основні закони естетичного сприйняття, які практично збігаються з головними положеннями гештальт-теорії, встановленими в середині ХХ століття на основі численних експериментів.

Наукові дослідження Г. Фехнера у сфері психології були підпорядковані певному естетичному та художньому світогляду, він був супротивником гегелівської філософії, хоча у його творчості можна віднайти багато спільних рис із філософією Ф. Шеллінга. Він залишив надзвичайно багату наукову спадщину у сфері психології, естетики, релігії; також його цікавили питання про життя після смерті, видимий та невидимий світи та взаємоперехід між ними. Він вважав, що найвищі та найбільш ґрунтовні феномени реальності належать до світу духовного, перебуваючи у вищій єдності свідомості, що безпосередньо переходить у єдність божественного духу. Єдність матеріального світу Г. Фехнер вбачав у фізичному атомі, що є останнім елементом тілесного світу. Він сам себе називав ідеалістом тому, що вірив у причетність всіх єдностей свідомості у вищу форму єдності – Божественну; матеріалістом, тому що пов'язував мислення людини з будовою мозку; і нарешті – дуалістом, бо вважав душу і тіло різними сторонами людського існування, які різняться за своєю суттю, але є виявленням однієї і тієї ж Божественної свідомості. У цьому він спирався на теоретичні принципи, дані прикладних наук, історичний довід людської цивілізації та навіть принципи моралі.

В історію психології Г. Фехнер (1801–1887 рр.) увійшов як засновник психофізики – науки, що, на його думку, вивчає зв'язок душі і тіла. У своїх працях «Елементи психофізики» (1860 р.) та «Ревізія основних позицій психофізики» (1882 р.) він описує необхідний спосіб побудови наукової парадигми психології з використанням математичних досліджень. Але виключно математичні методи дослідження реальності не змогли повністю задовольнити вимоги вченого, і тому, не знайшовши відповіді на запитання про відношення між душею та тілом, він зробив ставку у своїй науковій роботі на психологію як науку про безпосередній досвід.

Густав Теодор Фехнер став родоначальником нового напрямку розуміння естетики та її співвідношення з іншими науковими надбаннями. Цей напрям отримав назву естетики «знизу» на протигагу філософській естетиці «зверху». Він вважав, що філософський метод іде «зверху вниз» – від загальних положень до конкретних. Саме таким чином будували свої вчення Кант, Гегель, Шеллінг. Але він ставить під сумнів таку методологію та стверджує, що «будувати» естетику потрібно «знизу». Г. Фехнер наголошує на тому, що потрібно починати з фактів, а від них поступово переходити до узагальнень.

Г. Фехнер став одним із першовідкривачів не лише психофізики, але й експериментальної естетики. Свій загальний експериментально-математичний підхід він застосував для зіставлення об'єктів мистецтва, намагаючись вивести формулу, яка б дозволила визначати, які є, власне, об'єкти, завдяки яким властивостям сприйняття визначається реципієнтом як «приємне», а яке, навпаки, не викликає відчуття

краси. Згодом на ці запитання відповіла гештальт-естетика у своїх положеннях про критерії формування «гарної» чи «простої» форми, тобто гештальт-образу, який найкраще схоплюється органами сприйняття людини. Сам же Г. Фехнер займався детальним дослідженням та вимірюванням карт, книг, картин та інших предметів, намагаючись знайти точні кількісні співвідношення між лініями, що викликають позитивні естетичні відчуття [6, с. 139].

Основні положення, сформульовані Г. Фехнером у його загальній естетиці, мають принципово важливе значення для науковців, що планують подальше заглиблення у вивчення феноменологічної естетики та гештальт-теорії, оскільки виявляють аналогічний підхід до вирішення подібних питань. Звичайно, більшість цих принципів мають загальний психологічний характер, а не спеціально естетичний. Вони дають уявлення про психологію взагалі. Але безумовно, що саме естетики як науки стосуються три вищі формальні принципи: 1) взаємозв'язок різнорідних елементів, 2) послідовність та узгодженість, 3) ясність. Експериментальна методика Г. Фехнера викликала інтерес у всьому світі. Американські вчені Л. Уйтмен та Е. Пірс удосконалили його методику та надали їй подальшого розвитку. Аналогічні дослідження провели Д. Мейджором та І. Конс, а також гештальтисти М. Вертгеймер, К. Коффа, В. Келлер, К. Левін та інші.

Відповідно до законів, визначених Г. Фехнером, впливає прямий естетичний чинник прекрасного, який полягає у розумінні краси, як чистої форми. Але і сам дослідник розумів, що вивчення прямого чинника недостатньо для розуміння краси, оскільки естетичне сприйняття часто буває опосередковане різноманітними асоціаціями. Тому Г. Фехнер робить висновок, що асоціативний фактор є лише частиною естетики. М. С. Каган щодо цього зазначає: «...це є безумовно вірним твердженням, адже естетичне враження залежить не тільки від безпосереднього контакту з твором мистецтва, але й від запасу уявлень глядача» [3, с. 48].

Проте у межах експериментальної естетики неможливо було відокремити естетичне переживання від звичайного. Тобто Г. Фехнер виявив лише психофізіологічну основу естетичного сприйняття, проте це стало підґрунтям для пошуку відповіді на питання про його цілісність [7, с. 860].

У середині XIX століття наукові методи стали звичним явищем у дослідженні психічних явищ. Англійська емпірична філософія підкреслювала роль відчуттів, а німецькі вчені описували їхні функціональні аспекти. Позитивістський «дух часу» сприяв зближенню цих двох психологічних шкіл. Але все ж не було людини, здатної злити їх воедино, іншими словами, заснувати нову науку. Саме такою людиною став Вільгельм Вундт (1832–1920 рр.) – основоположник психології як формальної академічної дисципліни. Він організував першу лабораторію у Лейпцигу 1879 року, яка в подальшому стала інститутом і міжнародним центром експериментальної психології. Сфера його наукових інтересів включала такі поняття, як відчуття та сприйняття, увагу, реакції та асоціації, які мали надзвичайно важливе значення не лише для психології, але й для естетики.

У своїх філософських поглядах В. Вундт знаходився під впливом позитивістської традиції, процес пізнання розглядав як сходження від безпосереднього сприйняття повсякденного життя, до розумного пізнання – філософського знання про духовні, наділені волею цінності. Він запропонував концепцію аналітичної інтроспекції, яка необхідна для вивчення «безпосереднього» досвіду, а не лише рефлексії – досвіду внутрішнього. Експерименти В. Вундта стали розробкою у галузі самоспостереження для вивчення таких функцій, як відчуття, сприйняття, елементарні реакції на різні подразники. Серед багатьох робіт В. Вундта найважливішими для теорії сприйняття виступають книги «До теорії чуттєвого сприйняття» (1858–1862 рр.), «Лекції про душу людини і тварин» (1863 р.), «Система філософії» (1889 р.), «Психологія народів» (1–10 т., 1900–1920 рр.).

Вчення В. Вундта про фантазію є частиною його народопсихології. Якщо мова, на думку вченого, виражає комплекси душевних рухів, то фантазія є основою мистецтва, релігії та міфології, першоджерелом творчості та творчого мислення. Фантазія, за В. Вундтом, не є особливою і відокремленою властивістю поруч із іншими психічними процесами, а навпаки, вона сама є рушійною силою у цих процесах. Її механізм включає пригадування, але і створює дещо нове, що не зводиться до жодних пережитих вражень. Аналіз фантазії здатен виявити головні аспекти усієї сфери сприйняття. Помилки у сприйнятті чи у відчутті, які виникають під впливом асоціацій, якщо їх встановити експериментально, здатні допомогти відрізнити об'єкт від образу фантазії.

В. Вундт розрізняє фантазію простору і фантазію часу. Щодо першого типу вчений зазначає: «... вона присутня у всіх наших процесах сприйняття, адже просторові образи зовнішнього світу сприймаються зоровими та дотиковими органами чуттів. Образи фантазії простору меншою мірою виступають суб'єктивними образами об'єктів» [3, с. 52]. Другий вид фантазії, пов'язаний з часом, проявляється перш за все у звуках. Почуття при цьому набувають більшого афекту, ніж при фантазії простору. Тому В. Вундт підсумовує, що фантазія простору є біднішою, ніж фантазія часу, адже у фантастичних зорових образах знаходиться такий матеріал, який потребує доповнення реальністю.

Вільгельм Вундт стверджував, що психологія та естетика повинні спільно вирішувати одне завдання: порівнювати отримані у результаті фантазії образи та класифікувати таким чином види фантазії й

сприйняття. Адже естетика здатна розуміти художній витвір як результат душевного стану митця, що залежить від загальних та індивідуальних законів фантазії. Оскільки їй підкоряються усі роди людської творчості, то межа між художньою творчістю та іншими областями теоретичної та практичної діяльності зникає. У широкому сенсі винахідник-технік та творець наукових теорій – обидва можуть бути названі художниками. В. Вундт зауважує, що «термін «фантазія» означає творчу здатність, ..., створення чогось нового, що не може зводитися до певних пережитих відчуттів» [2, с. 30]. Розглядаючи взаємозв'язок ідей В. Вундта та теорії візуального мислення, хотілося б навести аналогічні приклади, до яких звертається Рудольф Арнхейм (1904–2006 рр.) у своїй основній роботі «Візуальне мислення» (1969 р.). Він стверджує, що всі ми повсякчас звертаємося до візуального мислення: саме воно спрямовує фігури на шаховій дошці та визначає глобальну політику на географічній карті. Навіть у щоденному житті, піднімаючи роаяль по закручених сходах, візуальне мислення допомагає уявити собі складну послідовність підйомів та розворотів інструменту. У всіх цих випадках елементи проблемної ситуації змінюються, перебудовуються і трансформуються; увага переключається; вводяться нові функції і виявляються нові зв'язки. Такі операції, на думку Р. Арнхейма, лежать в основі творчого мислення, що практично повторює уявлення В. Вундта про механізми дії просторової фантазії. У розгляді цього ж питання Р. Арнхейм виділяє два типи понять: «перцептивні», з допомогою яких відбувається сприйняття, і «образотворчі», якими художник виражає свої думки в матеріалі мистецтва. Таким чином, сприйняття зводиться до створення «перцептивних понять», так само як і художня творчість є виявленням «адекватних образотворчих понять». Отже, стає зрозуміло, що Р. Арнхейм так само, як і В. Вундт, приділяє велику увагу цим поняттям у процесі художнього сприйняття та творчості [1].

Продовжуючи досліджувати вчення В. Вундта щодо механізмів творчого мислення та сприйняття, потрібно звернути увагу на його розуміння мистецтва та гри, які виникають з фантазії. Але тісний зв'язок між грою та мистецтвом, на думку В. Вундта, відбувається лише на ранніх стадіях, з розвитком вони все більше віддаляються один від одного, внаслідок різниці мотивів та цілей. Мистецтво може виникнути безпосередньо з гри, і навпаки, з мистецтва можуть з'явитися високі форми гри. Перше відбувається шляхом довільної зміни форми об'єктів мистецтва, друге – внаслідок оживляючої дії художньої творчості.

Вільгельм Вундт виділяє образотворчі та музичні види мистецтв, але зазначає, що саме в сукупності вони слугують вираженням всього, що людина отримує від зовнішнього світу як враження. Зрештою, мистецтво є немовби картиною усього людського життя та світогляду. І на всіх етапах розвитку мистецтво є за своєю формою, вираженням загальної діяльності фантазії, а за змістом – вираженням світогляду, що втілений у релігії та міфах.

Підсумовуючи свої дослідження у цій сфері, сам В. Вундт висловлюється так: «Отже, дослідження фантазії в мистецтві призводить, з одного боку, до аналізу простих форм його розвитку, які відображають індивідуальні особливості свідомості, з іншого, – воно стає підготовчим етапом до вирішення того завдання, що ставить перед собою психологічне дослідження змісту фантазії. Види мистецтва набагато більше, ніж будь-які інші форми, виражають цей зміст» [2, с. 146].

Концепція В. Вундта, безперечно, містила велику кількість нових відкриттів, але психологічна естетика, що прийшла на зміну об'єктивно-ідеалістичним теоріям, так і не змогла дати істинне наукове пояснення психології художньої творчості та сприйняття.

Ще однією наукою, що увійшла до сфери вивчення естетики, стала психофізіологія. Однак дослідники розглядали окремі проблеми естетики, не намагаючись побудувати її цілісної системи. А. Бейн, Д. Саллі, Г. Спенсер вирішували естетичні проблеми з погляду психології, Г. Аллен – з погляду фізіології, Е. Тейлор – з погляду етнографії. Продовжуючи дискурс у проблему співвідношення гри та мистецтва, ми вважаємо доцільним розглянути в цьому контексті деякі положення, запропоновані англійським філософом Гербертом Спенсером. Адже центральним пунктом світогляду Г. Спенсера (1820–1903 рр.) були ідеї всезагальної еволюції, і він неодноразово звертався до проблем естетики, вважаючи красу й мистецтво важливими чинниками в процесі природного відбору.

Герберт Спенсер намагався розкрити всю психофізіологічну структуру естетичного переживання, простеживши всі його рівні – від відчуття до мислення. Він вважав, що прості відчуття, отримують естетичні якості у тих випадках, коли фізичні величини, які їх викликають, змушують чуттєвий апарат досягати максимальної активності. На другому та третьому рівнях естетичного переживання, згідно з теорією Г. Спенсера, збудження охоплює все нові центри виникнення емоцій. Починає формуватися поле асоціацій. Асоціації є одними з основних джерел естетичної насолоди природою і мистецтвом.

У своїй теорії естетичного виховання Г. Спенсер зазначає, що він не визнає естетичного сприйняття заради самого естетичного сприйняття. Він переконаний, що твори мистецтва передусім повинні слугувати індивідуальному та соціальному життю людини.

Цікавий аспект поєднання психології та естетичного сприйняття Г. Спенсер знаходить розглядаючи проблему особистості художника, він полягає у такому: найважливіше, що повинен знати митець, – це те, як відобразяться його твори на душах спостерігачів. Крім того, як зазначає Г. Спенсер, враження, яке

викликає твір, залежить також і від душевних особливостей того, кому воно пропонується. А оскільки душевні особливості кожної людини мають певні характеристики, які піддаються вивченню, то існує можливість отримати такі загальні принципи, на яких може ґрунтуватися успіх художника.

Художник не може повністю з'ясувати вищезгадані загальні принципи, доки не відкриє для себе зв'язок між ними і законами душевних явищ. Те ж саме відбувається і під час розташування головних частин поеми або роману, під час комбінації слів чи окремих висловів. Вдалий ефект їхнього впливу залежить від мистецтва розуміти принципи сприйняття реципієнта. Отже, можна зазначити, що вже у своїй теорії Г. Спенсер науково обґрунтував необхідність для естетики вивчення та дослідження механізмів сприйняття мистецтва.

Продовжуючи роздуми над цією темою, Г. Спенсер пише: «Кожен художник впродовж свого навчання та подальшої діяльності накопичує запас правил, якими керується у своїй творчості. Віднайдіть корінь цих правил, і він неодмінно приведе вас до психологічних принципів. І лише тоді, коли художник засвоїв ці психологічні принципи та їхні висновки, він може творити в гармонії з ними» [4, с. 50].

Таким чином, можна підсумувати, що естетика й мистецтвознавство, на думку Г. Спенсера, повинні спиратися на принципи науки, особливо психології. Це є необхідний фундамент як для творчості митця, так і для критики й правильної оцінки художніх творів.

Під іншим кутом зору на цю проблему поглянув німецький філософ, психолог та естетик Теодор Ліппс (1851–1914 рр.). Він був переконаний, що існує дві сфери досвіду, чим заперечував думку В. Вундта про єдиний досвід людини, який лише умовно можна розділити на безпосередній (психічне) та опосередкований (непсихічне). Суб'єктивні переживання стосуються безпосередньо переживання нашого «Я». Тому виникає протилежність між змістом свідомості й осмисленням предметів. Коли «Я» осмислює ці предмети, душевне життя стає духовним, а мислення немовби проникає в трансцендентальний світ. Саме тому Т. Ліппс закликає до подолання «психологізму» в естетиці. Він має на увазі, що у психічному не можна вбачати лише явище і замикатися в ньому. Т. Ліппс пише, що свідомість стосується індивіда, але він не ототожнюється з нею.

У своїх роботах Т. Ліппс дає чітке розмежування естетичної і реальної дійсності, з погляду об'єктивного сприйняття. Художній твір створює для людини естетичну реальність. Якщо ми бачимо на картині розгнівану людину, стверджує Т. Ліппс, то ми маємо справу не з розумовим усвідомленням реальності гніву, а лише з враженням від нього. Якщо дійсність дає нашому досвіду знак, то мистецтво перетворює його на символ. Уявлення ж про те, що може означати цей символ, пов'язано з його характером, з його естетичною властивістю створювати враження дійсності. Крім символів, зображення містить естетичну реальність, світ вражень, специфічно естетичний об'єкт, а також діяльність людської сутності, тобто той спосіб, яким людина переживає та відчуває естетичний об'єкт і усвідомлює внутрішню силу власної особистості. Чим сильнішими є суб'єктивні моменти у художньому творі і чим більше чуттєвий символ реальності стає чистим естетичним символом, тим більше людське «Я» відчужується від дійсності, перетворюючись на чистий ідеальний об'єкт. Головна функція мистецтва – приносити людині катарсис, який необхідний для самовідчуження. Висновки, яких доходить Т. Ліппс у цій галузі, дуже близькі до поглядів А. Шопенгауера. Вчений переконаний, що сенс естетичного споглядання полягає у звільненні від власної індивідуальності, що є детермінованою дійсністю, від своєї волі. Людина стає чистим суб'єктом, так би мовити, дзеркалом об'єкта. Метафізичне розуміння функції естетичного стає кінцевим результатом естетики Т. Ліппса, орієнтованої на суб'єктивно-ідеалістичну психологію, яка розглядає внутрішній досвід як єдину світоглядну основу.

Теорія Т. Ліппса була підтримана багатьма дослідниками, але також і стала предметом критичних зауважень. Зокрема Г. Фехнер та науковці-формалісти не могли повністю сприйняти проблему художньої експресії. У них виникало запитання: а чи не ототожнюється явище «вчування» з одним із різновидів асоціації? Саме так інтерпретував теорію «вчування» Т. Ліппса філософ І. Фолькельт, вбачаючи основою «вчування» феномен мисленнєвих асоціацій. І. Фолькельт був переконаний, що людська свідомість під час естетичного споглядання доповнює отримані відчуття уявними враженнями. Наприклад, коли ми споглядаємо картину Рубенса, на якій зображені соковиті плоди, то ми немовби вносимо у сприйняття кольорів смакові відчуття цих плодів. Так само, коли ми чуємо зі сцени в театрі звуки зимової хуртовини, нам раптом здається, що нас пронизує холод. Хоча такий процес доповнення естетичного переживання не можна вважати актом «вчування». Це є лише спосіб внесення естетичних відчуттів, які не виходять за межі уяви. Незважаючи на внутрішні дискусії, обидва дослідники – і Т. Ліппс, і І. Фолькельт – вважаються основоположниками теорії «вчування», адже за вихідну точку свого вчення брали творчий характер процесу естетичного сприйняття.

Висновки, отримані в результаті аналізу теорії «вчування», для нас є надзвичайно важливими в контексті дослідження передумов формування гештальт-естетики та теорії візуального мислення Р. Арнхейма. Адже саме в теорії «вчування» вперше прозвучало твердження про творчий характер процесу сприйняття, що вказувала на наявність у реципієнта певних творчих якостей, які дозволяють йому відтворити та зрозуміти образи, створені художником; про подолання відчуження між митцем та глядачами.

Проте потрібно звернути увагу на те, що представники теорії «вчування», хоча й цілком правильно описували активний творчий характер процесу сприйняття художнього твору, надалі, розкриваючи сутність творчості самих глядачів, разом з тим тлумачать цей процес таким чином, що всередині нього ж виникає низка суперечностей. Оскільки процес сприйняття художнього твору полягає у зіткненні реципієнта з образами своєї власної свідомості та власними переживаннями, то виходить, що він співчуває не герою, а самому собі.

«Ми – глядачі, самі вкладаємо життя у створені художником форми, ми черпаємо почуття і настрої з власного серця, і переносимо їх на образи мистецтва,» – запевняє І. Фолькельт [5, с. 77]. Але якщо це справді так, якщо об'єктом сприйняття є сам суб'єкт сприйняття, думки і відчуття якого формують істинну суть об'єкта, то виникає питання, чи може взагалі художній витвір існувати незалежно від волі глядача? Отже, звідси випливає, що зміст об'єкта сприйняття, за теорією «вчування», цілком залежить від внутрішнього світу реципієнта, а такий висновок характерний для більшості суб'єктивно-ідеалістичних теорій.

Така картина свідчить про те, що в науковому та методологічному плані більш правильним при розгляді процесу естетичного сприйняття буде не розподіл на фази, а виділення найважливіших його сторін, елементів та складових, які становлять власне його сутність. Такий підхід буде більш ефективним у виявленні механізмів естетичного сприйняття та розкритті його структури. Розвиток такому напрямку вивчення процесу сприйняття дала гештальт-теорія, що розвинулася у першій половині ХХ століття, ґрунтуючись на основних категоріях, запропонованих у феноменологічному вченні Е. Гуссерля. А підсумовуючи аналіз передумов формування цих теорій, потрібно зазначити, що проблема сприйняття мистецтва та пояснення його механізмів набула актуальності в науковому житті тогочасного суспільства. У цей період було запропоновано велику кількість нових шляхів розробки естетичних концепцій, та початок тісної співпраці її з прикладними науками.

Експериментальна естетика, запропонована Г. Фехнером, отримала розвиток у дослідженнях В. Вундта та Г. Спенсера, Т. Ліппса та І. Фолькельта. На зміну об'єктивно-ідеалістичним теоріям філософії прийшла психологічна естетика, яка намагалася дати істинне наукове пояснення механізмам художньої творчості та сприйняття. Незважаючи на всі свої недоліки і слабкі сторони, концепції, що виникли у цей період, спрямували розвиток естетики у справді новаторському та самобутньому напрямку. Діячі цього періоду зробили спробу поєднати непоєднані до цього речі, а саме: наукову точність та художній світогляд. Результати, отримані завдяки їхнім сміливим ідеям та емпіричним дослідженням, стали підґрунтям для формування наукових течій не лише ХХ, а й ХХІ століття.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Арнхейм Р. Визуальное мышление. Зрительные образы: Феноменология и эксперимент / Р. Арнхейм. – Душанбе: Таджик. гос. ун-т, 1971. – 211 с.
2. Вундт В. Фантазия как основа искусства / Вильгельм Вундт ; [пер. с нем. Л. А.Зандера]. – Спб. ; М. : Изд-во М. О. Вольфа, 1914. – 146 с.
3. Лекции по истории эстетики : в 4 кн. / ЛГУ им. А. А. Жданова, филос. фак., каф. этики и эстетики ; под ред. М. С. Кагана. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1976. – Кн. 3. – Ч. 1 / [М. С. Каган, А. Г. Аствацатуров, Т. А. Акиндинова и др.]. – 192 с.
4. Спенсер Г. Опыты научные, политическе и философские / Герберт Спенсер ; [пер. с англ. М. А. Лазаревой]. – М. : Изд-во УРАО, 2002. – 288 с.
5. Фолькельт И. Э. Современные вопросы эстетики / И. Э. Фолькельт. – Х. : Основа, 1999. – 237 с.
6. Ярошевский М. Г. История психологии: от античности до середины ХХ века : [учеб. пособие для студентов вузов] / М. Г. Ярошевский. – 2-е изд. – М. : Academia, 1997. – 416 с.
7. Arnheim R. The other Gustav Theodor Fechner / Rudolf Arnheim // A Century of psychology as science / eds.: S. Koch and D.E.Leary. – Winston, 1992. – P. 856–865.

УДК 7.01

Катерина Шевчук**КОНЦЕПЦІЯ ЕСТЕТИЧНОГО ПЕРЕЖИВАННЯ В ЕСТЕТИЦІ РОМАНА ІНГАРДЕНА**

Проблема естетичного переживання є вістря естетичної теорії Романа Інгардена. Естетичне переживання, на думку філософа, становить підґрунтя будь-якого естетичного пізнання, воно має визначену загальну структуру, складний, процесуальний характер, складається з кількох фаз та характеризується наявністю емоційних, перцептивних та пізнавальних чинників, які, своєю чергою, відзначаються своєрідною динамікою та активністю суб'єкта. У статті розглянуто основні аспекти проблеми естетичних переживань, їх мету та роль у формуванні естетичних цінностей.

Ключові слова: естетика, естетичне переживання, цінність, феноменологія, Роман Інгарден.

Kateryna Shevchuk**THE CONCEPTION OF AESTHETICAL EXPERIENCE
IN THE AESTHETICS OF ROMAN INGARDEN**

The problem of aesthetical experience is an important aspect of Roman Ingarden's aesthetical theory. As he states, the aesthetical experience can be seen as fundament of every kind of aesthetical cognition. Aesthetical experience has general structure, complicated procedural character and it's consist of few phases. Roman Ingarden states that aesthetical experience is characterixed by existence of emotional and cognitive element that are exceled by special dynamics and activity of subject.

In the present article it's analyzed that the main aim of aesthetical experience is formation of aesthetical object and creating the opportunities of aesthetical evaluation. In other words there is the problem of judgement about the aesthetical value of art. If the process of aesthetical experience happens in the appropriate way, corrensponds the appropriate conditions and forms the aesthetical object, the subject has possibility to immediate converse with qualities of this object. As the result, there is to be possible the evaluation and the general aim of aesthetical experience will be realized.

Ingarden states that, criteria of evaluation of aesthetical experience are not richness and intensity of it and are not meeting the needs of various life subject, but the compliance with respect to aesthetic experience of a work of art that this experience caused. Therefore, some experiences were to be disqualified. This appears the normativity of aesthetic conception of the Polish philosopher.

Roman Ingarden's conception of aesthetical experience is the most developed and original in modern aesthetical theory. With respect to aesthetic experiences, his position can be defined as structural and teleological. Філософ вважав, що сутність і специфіка цих переживань проявляється в їх своєрідній структурі і меті, якій вони мають служити. Philosopher believed that the nature and specificity of these experiences is evident in their peculiar structure and purpose which they serve.

Key words: aesthetics, aesthetical experience, value, phenomenology, Roman Ingarden.

Екатерина Шевчук**КОНЦЕПЦІЯ ЕСТЕТИЧНОГО ПЕРЕЖИВАННЯ В ЕСТЕТИКЕ РОМАНА ІНГАРДЕНА**

Проблема естетического переживания является центральной в эстетической теории Романа Ингардена. Эстетическое переживание, как утверждает философ, составляет фундамент для каждого эстетического познания, оно имеет определенную общую структуру, сложный процессуальный характер, состоит из нескольких фаз и характеризуется наличием эмоциональных, перцептивных и познавательных факторов, которые, в свою очередь, определяют своеобразной динамикой и активностью субъекта. В статье рассмотрены основные аспекты проблемы эстетических переживаний, их цель и роль в формировании эстетических ценностей.

Ключевые слова: эстетика, эстетическое переживание, ценность, феноменология, Роман Ингарден.

Естетичній думці відомо багато спроб інтерпретувати проблему естетичного переживання. Більшість з них характеризується однобічністю або має фрагментарний характер, зосереджується лише на деяких рисах естетичного переживання. Натомість концепція польського естетика Романа Інгардена спрямована на всебічний розгляд проблеми, а саме на схоплення принципових рис будови естетичного переживання, а також головних чинників його протікання.

Роман Інгарден визначав естетику філософською наукою, що обіймає теорію твору мистецтва, естетичних переживань та естетичних цінностей. Ці аспекти естетичних роздумів є певною мірою взаємодоповнюючими, вони разом творять цілісну систему феноменологічної естетики філософа. Розглядаючи одну з них, ми не зможемо цілком оминати іншіх. Разом з тим необхідно зауважити, що всі елементи естетичного процесу зосереджені саме в теорії естетичного переживання. Міркування філософа, присвячені проблемі естетичного переживання, містяться в багатьох його працях з естетики [2–7].

Предмет свого дослідження естетик окреслював, звертаючись до поняття «зустрічі», що розуміється як «зустріч певного суб'єкта, що переживає, з певним об'єктом, а саме з твором мистецтва, – зустріч, що є джерелом розвитку естетичного переживання...» [7, с. 9].

На думку Інгардена, естетичне переживання становить підґрунтя будь-якого естетичного пізнання, воно має визначену загальну структуру, незалежну від того, як цей процес відбувається. Естетичне переживання має складний, процесуальний характер, складається з кількох фаз та характеризується наявністю емоційних, перцептивних та пізнавальних чинників, які, своєю чергою, відзначаються своєрідною динамікою та активністю суб'єкта.

Естетичне переживання веде до формування естетичного предмета, якого, як підкреслює естетик, не можна ототожнювати з чимось реальним. Естетичний предмет мусить бути сформований лише в ході естетичних переживань, «він не є об'єктом, який просто відбираємо як даний нам у свідомому спостереженні» [3, с. 157]. Так само, як і твір мистецтва, естетичний предмет не є фізичним, психічним чи психофізичним об'єктом, але об'єктом суто інтенціональним (він є творенням актів свідомості). Незважаючи на залежність від актів свідомості творця та реципієнта, твір мистецтва та естетичний предмет, що є його конкретизацією, постають як самостійні об'єкти (становлять другу цілісність щодо переживань реципієнта) та трансцендентними щодо досвіду суб'єкта.

Для формування естетичного предмета необхідною є «початкова естетична емоція», яка є специфічною формою естетичного досвіду, можна зазначити, що вона створює «доступ» до естетичних цінностей. Початкова емоція є емоційною естетичною відповіддю, вона «відкриває процес естетичного переживання» [3, с. 130].

Як і естетичне переживання, початкова емоція розвивається у часі і є багатофазним процесом. Перша її фаза – це стан певного захоплення якістю (це зазвичай формальна якість: зовнішній вигляд, унаочнення), яка нам кинулась в очі, яка нас притягує, яка спонукає звернутися до неї. Це піднесення, що містить момент зачарування, «перероджується у певну форму замилювання якістю, яка захопила нашу увагу» [3, с. 131].

У наступній фазі початкова емоція стає емоційно сформованим процесом, в якому Р. Інгарден виділяє суттєві моменти: а) емоційне і ще досі зародкове безпосереднє спілкування з пізнаною якістю; б) певного виду потреба у цій якості та примноженні задоволення, яке нам передбачає її унаочнення; в) прагнення до зміцнення ознак якості.

Початкова емоція відіграє дуже важливу роль в естетичному переживанні, оскільки веде «до певного затамування попереднього нормального перебігу переживань» [3, с. 133]. Водночас настає «згасання» чи навіть повне усунення актуальних переживань реального світу, а також відкладання на другий план попередніх переживань та перспективного налаштування на майбутнє. Відбувається розірвання зв'язку з минулим і майбутнім та виокремлення естетичного переживання з перебігу справ щоденного життя і заглиблення в актуальне естетичне переживання. У результаті доходить до зміни основного налаштування суб'єкта, який зазнав впливу початкової емоції: з природного налаштування на факти реального світу (притаманного практичному життю) на специфічне: «естетичне» (тобто таке, що спрямоване на наочне спілкування з якостями). Така зміна постави є, на думку Романа Інгардена, найголовнішою естетичною емоцією.

Суттєвою також є така увага феноменолога щодо постави суб'єкта цього естетичного переживання: для того, щоб якість спрацювала і спричинила виникнення емоції, вона має бути свідомо прийнятою, тобто суб'єкт повинен свідомо змінити своє ставлення (і коли він є вражений якоюсь якістю, і коли її очікує). Початкова емоція естетичного переживання не належить до типу впливів, що викликають безумовну реакцію суб'єкта. Це, своєю чергою, відсилає до категорії волі як необхідного чинника такої зміни. Такий момент, який підкреслює активну позицію суб'єкта щодо креації естетичної ситуації, а пізніше у формуванні предмета цієї ситуації, є надзвичайно важливим [9, с. 235].

У подальших фазах естетичного переживання початкова емоція становить підґрунтя його розвитку. Після вступної фази суб'єкт стає активною стороною і прагне до утворення групи якостей на основі початкової емоції. Проаналізуємо цей процес детальніше. Якість, яка нас зворушила, тепер висувається на перший план горизонту бачення, саме в її світлі ми починаємо сприймати цілісність. Якщо така якість не вимагає жодного доповнення (є автономною), то, зазначає естетик, на цьому завершується процес конституювання. У такому випадку маємо справу з відносно простим і примітивним естетичним об'єктом. Якщо ж виявиться, що доповнення є необхідним, то естетичне переживання, як підкреслює Р. Інгарден, набирає «певного неспокою», прагне віднайти якості, необхідні для доповнення

первинної якості, яка нас зворушила. Якщо ж цього не вдається здійснити, «тоді доходить до естетично негативної, емоційної реакції на цінність» [4, с. 14]. В іншому ж випадку естетичний предмет (той, що твориться) продовжує формуватись.

Роман Інгарден звертає увагу на те, що у процесі естетичного творення нової якісної цілісності та її схоплення суб'єктом відбувається формування якостей або в категоріальній структурі, або в структурі якісної поліфонії. Це дія, що вимагає великих зусиль та умінь, які дозволяють сформувати схоплені якості у ті чи інші структури. Основною метою цієї дії є поява поліфонії якостей, а її отримання підпорядковане категоріальному формуванню естетичного предмета, хоча між ними можливе співвіднесення і взаємодоповнення.

Категоріальне формування означає такий спосіб схоплення якостей, що скерований на формування суб'єкта, носія цих якостей. Такий суб'єкт є об'єктом, представленим у творі мистецтва. Як зауважує Роман Інгарден, на ці якості ніби накладаємо категоріальну структуру представленого об'єкта, – так відбувається перехід зі сфери спостережених об'єктів (наприклад, камінь, споруда) до сфери суб'єкта – субстрата даних нам якостей. Цей новий суб'єкт починає тепер проявлятися в конкретних, наочно даних якостях. Відбувається категоріальне формування якостей у тому сенсі, що суб'єкт, а конкретніше – представлений у творі мистецтва об'єкт, тепер стає легко вловимий, сам стає присутній у цих якостях і набирає характер самодостатньої «реальності». Завдяки цьому естетично відтворені якості набувають категоріального оформлення цих видимо наявних об'єктів, а цілісність збагачується новими якостями, доповнюючи таким чином предмети, які формуються. Все це, впорядковане у такий спосіб, стає потім схоплене саме для себе суб'єктом, який не є індиферентним до того, що схоплює, а здатен емоційно реагувати. Таким чином, відбувається емоційне спілкування суб'єкта, який переживає, з об'єктами, представленими в естетичному предметі.

Формування ж схоплення якостей у поліфонічній структурі веде до організації їх у внутрішню спаяну цілісність, до витворення нового, поліфонічного, синтетичного виду якості, надбудованої над ними. Це відбувається таким чином: коли суб'єкту естетичного переживання відкривається не одна проста якість, але багато різних, то вони зазвичай не постають відокремлено одна від одної, але організовуються у певну цілісність. Це означає, що, по-перше, кожна з них змінюється під впливом решти якостей, що постають разом з нею; по-друге, якість втрачає самодостатність та самостійність; по-третє, взаємна модифікація сплєтених якостей витворює нову якість, яка, як зауважує естетик, надбудовується над групою. Вибудування цієї якості відіграє важливу роль у творенні естетичного предмета і становить «своєрідне окреслення естетичного переживання» [7, с. 100].

Серед основних якостей може дійти до формування відокремлених елементів цілісності, в результаті чого може відбутися розчленування останньої. Таким чином, при одному і тому ж наборі основних якостей структура естетичного предмета може (залежно від протікання процесу естетичного формування) інакше вибудовуватись. Описане структурування предмета становить своєрідність естетичного переживання. Йому, як зазначає Р. Інгарден, підпорядковується категоріальне формування представлених у творі мистецтва об'єктів і самого естетичного предмета. Конституювання структурованих, самодостатніх якісних цілісностей є кінцевою метою усіх творчих фаз естетичного переживання.

В окреслених до цих пір фазах постають потрібного виду елементи: а) емоційно-естетичне зворушення, задоволення; б) активно-креативне творення естетичного предмета як структурованої якісної цілісності; в) схоплення вже сформованих якісних творів. Ці фази вирізняються динамічністю та неспокоєм шукання та віднаходження.

Напротивагу до них остання фаза естетичного переживання характеризується певним затамуванням. У цій фазі відбувається контемпліційне, перенасичене емоціями інтенціональне схоплення вже сформованого естетичного предмета. Це схоплення є своєрідним, первинним відчуттям чогось естетично ціннісного [7, с. 101].

Р. Інгарден вважає, що в кульмінаційній фазі процесу естетичного переживання обігрується форма емоційної реакції на групу якостей естетичного предмета. Така естетична емоційна реакція може бути позитивна або негативна. Негативна реакція є відкиданням твору, який визнається неважливим, що у крайніх випадках проявляється навіть як відраза та ненависть до твору. Натомість найпростішою формою визнання чи позитивної реакції щодо цінності є те, що твір нам подобається. Найвищим ступенем естетичного визнання є «захоплення» чи «покірне замилювання».

Як вже зазначалося, головною метою процесу естетичного переживання є формування предмета даного переживання, однак можна виокремити також випадки, коли переживання «...не веде до конституювання естетичного предмета» [4, с. 16], тоді не виникає відчуття чогось естетично ціннісного, як і реакції щодо цінності, яка просто не проявляється у цьому випадку.

Якщо ж процес естетичного переживання, що відбувається відповідним чином, веде до формування предмета, то відкривається можливість вираження оцінки, тобто судження щодо цінності. Лише таке судження, яке постає на основі і після завершення естетичного процесу, на думку Романа Інгардена, є обґрунтованим. Однак його вираження вимагає зміни позиції суб'єкта з естетичної на досвідно-піз-

навальну, що допомагає оформити у «свідомі поняття чи судження» те, що було дане в емоційному спілкуванні з предметом.

Така зміна позиції є необхідною, тому що стан схоплення групи якостей не може нам дати знання про те, «яким є даний естетичний об'єкт, якими є якості, що постають у ньому, і якою є його іманентна цінність» [6, с. 150]. Необхідним, як підкреслює феноменолог, є дослідницько-пізнавальний підхід, який дозволяє окреслити це переживання. Для цього варто здійснити певні кроки, а саме: «створити» переживання, які стосуються цього естетичного об'єкта, зраціоналізувати те, що було дане в емоційному спілкуванні з ним, а потім подати це у вигляді свідомих понять чи суджень.

Можна спробувати описати рівні включеності суб'єкта на цьому етапі розвитку процесу: з одного боку, – це включеність у естетичне переживання, яке становить форму естетичного досвіду (особливо у фазі контемплативності), з іншого ж, – у пізнавальне переживання, що є формою поняттєвого схоплення. «Без естетичного переживання, – пише естетик, – не можна здобути цього знання, але і саме переживання не дає готового знання, дає воно лише досвід, який є (як усі досвіди взагалі) лише половиною пізнання» [6, с. 150].

В останній фазі естетичного переживання міститься момент свердження. Р. Інгарден зауважує, що цей момент підкреслює неможливість зарахування даного типу переживань до «нейтральних». Стверджуючий момент пов'язаний з пізнанням цінності естетичного об'єкта, стосується цілого ціннісного естетичного предмета і є суттєвим для переживання. Філософ зазначає, що, якщо такого стверджуючого моменту немає, то це «означає, що естетичне переживання не доповнилось і що водночас немає сформованого естетичного предмета» [4, с. 17].

На відміну від більшості польських теоретиків XX століття (зокрема, Л. Блауштайн, С. Оссовський, В. Татаркевич, М. Валліс, В. Вітвіцький), які вважали, що естетичні переживання задовільняють різні, не лише естетичні, потреби людини, Р. Інгарден не переймався проблемою позаестетичної цінності естетичних переживань, хоча і не відкидав значення останньої. Під час спілкування з мистецтвом естетичні переживання виконують свою функцію перш за все щодо твору мистецтва і лише потім, ніби між іншим, стосовно того, хто його сприймає. Кінцевою метою естетичного переживання є віддати належне твору мистецтва. Ця мета може бути реалізованою лише внаслідок формування у ході естетичного переживання предмета і надання можливості суб'єкту безпосереднього спілкування з якостями та цінностями цього предмета.

Загалом, концепція естетичного переживання займає важливе місце в естетичній теорії Романа Інгардена. Дослідження естетичного переживання, здійснене ним, спрямоване, передусім, на визначення його сутності, на схоплення основних рис його будови. Сам філософ називає естетичне переживання основою естетичного пізнання взагалі. Найважливішими його характеристиками є: процесуальність, багатофазність, багатоаспектність, налаштування на квалітативне схоплення предмета, на віддання належності естетичному предметові чи естетичній цінності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Dzemidok B. Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego [Text] / B. Dzemidok. – Warszawa : PWN, 1980. – 352 s.
2. Ingarden R. O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury [Text] / R. Ingarden. – Warszawa, 1960. – 489 s.
3. Ingarden R. O poznawaniu dzieła literackiego [Text] / R. Ingarden. – Warszawa, 1976. – 468 s.
4. Ingarden R. Przeżycie, dzieło, wartość [Text] / R. Ingarden. – Kraków: Wydawnictwo literackie, 1966. – 222 s.
5. Ingarden R. Teoria przeżycia estetycznego i smaku (wykład trzeci) // Wykłady i dyskusje z estetyki [Text] / R. Ingarden. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1981. – S. 29–34.
6. Ingarden R. Studia z estetyki: W 3-ch tt [Text] / R. Ingarden. – Warszawa: PWN, 1966. – T. 1–439 s.
7. Ingarden R. Studia z estetyki: w 3-ch tt [Text] / R. Ingarden. – Warszawa, 1970. – T. 3. – 440 s.
8. Ogrodnik B. Przedmiot estetyczny i przeżycie estetyczne [Text] / B. Ogrodnik // Ogrodnik B. Ingarden. – Warszawa: Wiedza Powszechna, 2000. – S. 109–114.
9. Sosnowski L. Przeżycie estetyczne [Text] / L. Sosnowski // Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena / red. Andrzej J. Nowak, Leszek Sosnowski. – Kraków : Towarzystwo autorów i wydawców prac naukowych UNIWERSITAS, 2001. – S. 234–236.
10. Stępień Antoni B. Propedeutyka estetyki: Wyd. 2. [Text] / A. B. Stępień. – Lublin : Towarzystwo naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1986. – 186 s.
11. Szczepańska A. Estetyka Romana Ingardena [Text] / A. Szczepańska. – Warszawa : PWN, 1989. – 265 s.
12. Tatarkiewicz W. Roman Ingarden [Text] / W. Tatarkiewicz // Fenomenologia R. Ingardena. – Warszawa, 1972. – S. 55–57.

Рецензент – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування А. Є. Залужна

УДК 111.852

*Людмила Усікова***ВПЛИВ ІДЕЙ ТА ДУХОВНОЇ ПРАКТИКИ ІСИХАЗМУ
НА СТАНОВЛЕННЯ ЕСТЕТИЧНОЇ ДУМКИ КИЇВСЬКОЇ РУСИ**

Стаття присвячена розгляду ролі християнства, зокрема ідей і духовної практики ісихазму в становленні естетичної думки й релігійно-естетичних транспозицій мистецтва Київської Русі.

Ключові слова: естетична думка, історія української естетики, мистецтво Київської Русі, ісихазм, «умна» молитва, релігійно-естетичні транспозиції в мистецтві.

*Liudmyla Usikova***EFFECT OF IDEAS AND SPIRITUAL PRACTICES HESYCHASM ON THE DEVELOPMENT
OF AESTHETIC THOUGHT OF KIEVAN RUS**

This article is devoted to the role of Christianity, in particular to the ideas and spiritual practices of Hesychasm, in the formation of aesthetic thought and artistic transposition in the art of Kyiv Rus. Although such scholars as S. Averintsev, V. Bychkov, D. Kucheryuk, L. Levchuk, D. Likhachev and others devoted their attention to consideration of Kyiv Rus pre-aesthetic thought, they almost haven't researched the Hesychast aspects of the culture and art of Kyiv Rus. On the other hand, issues of Hesychasm are best represented in the writings of religious thinkers. In particular, Professor J. Meyendorff has many works devoted to the researching of Hesychasm as the spiritual and ideological foundations of Byzantine theology. Father I. Ogienko, a well known researcher of the Hesychast component of Orthodoxy, is the author of many works on the establishment of the Orthodox Church in Ukraine. Issues related to the theoretical foundations of Orthodox thought and culture, achieved academic relevance only after the realization of Ukrainian independence. This also gave impetus for the consideration of Hesychasm as a mystical and spiritual current throughout Eastern Christianity. Among the local researchers of Orthodox Hesychasm, its essence and enculturation should mention the academic works of S. Zaitseva, V. Lychkova, G. Neny, C. Horuzhy, S. Shumilo and other philosophers, estheticians, culture researchers philologists.

However, despite the rather broad source base Humanities Research devoted to the coverage of Hesychasm, a significant number of issues associated with the inner meaning of Hesychasm, in religious practices and spiritual culture, are still being ignored by researchers, especially in the field of cultural studies, aesthetics and art history. The influence of Hesychasm as a philosophical and spiritual practice during the formative period of the original Kyiv Rus art and aesthetic thought incorporated in it, are not reflected in their writings. Therefore, basic religious-ideological components of axiosphere and aesthetic realm of Kyiv Rus is being lost. The proposed article is devoted to this problem.

Hesychasm, having long established the religious, ideological and cultural features, established the important phenomenon of monasticism in ancient spirituality, and the further promotion of the «life-giving», of Kyiv Rus Orthodoxy. With this in mind, it is culturally and historically appropriate to consider the influence of the Hesychast tradition on the development of Old Russian art heritage and the corresponding formation of national aesthetic thought and culture

Key words: aesthetic idea, history of Ukrainian aesthetics, art of Kievan Rus, hesychasm, ongoing «heart» prayer, religious and aesthetic transposition in the art of Kievan Rus.

*Людмила Усікова***ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ И ДУХОВНОЙ ПРАКТИКИ ИСИХАЗМА
НА СТАНОВЛЕНИЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ КИЕВСКОЙ РУСИ**

Статья посвящена рассмотрению роли христианства, в частности идеям и духовной практике исихазма в становлении эстетической мысли и религиозно-эстетических транспозиций Киевской Руси.

Ключевые слова: эстетическая мысль, история украинской эстетики, искусство Киевской Руси, исихазм, «умная» молитва, религиозно-эстетические транспозиции в искусстве Киевской Руси.

Проблеми, пов'язані з теоретичними основами православної думки і культури, отримали наукову актуальність лише з набуттям незалежності України. У 90-х роках ХХ ст. відбулися численні теоретичні конференції, де розглядалися актуальні питання духовної й культурної ролі Церкви, православної думки загалом, що дало поштовх і для розгляду ісихазму як містико-духовної течії східного християнства.

Розгляду зародків естетичної думки в Київській Русі приділяли увагу такі науковці, як С. Аверінцев, В. Бичков, Д. Кучерюк, Л. Левчук, Д. Лихачов та інші. Але в інших працях ісихастські аспекти киеворуської культури і мистецтва майже не досліджені. З іншого боку, проблематика ісихазму якнайкраще розкрита у творах релігійних мислителів. Зокрема, професору Іоанну Мейєндорфу належить чимало праць, присвячених дослідженню ісихазму як духовно-світоглядної основи візантійського богослов'я: «Візантійський ісихазм: історичні, богословські і соціальні проблеми», «Візантійське богослов'я» та інші. Відомим дослідником ісихастської складової православ'я є також отець Іван Огієнко, автор багатьох праць, присвячених історії становлення православної церкви на Україні. У своїх книгах релігійні автори простежують православно-християнську містичну традицію, витоки якої вони вбачають у ранньому єгипетському чернецтві (II–III ст.). Серед вітчизняних дослідників православного ісихазму, його суті та інкультурації треба відзначити наукові доробки С. Зайцевої, Г. Нені, С. Хоружого, С. Шуміло та інших філософів, культурологів, філологів.

Однак, незважаючи на достатньо широку джерельну базу гуманітарних досліджень, присвячених висвітленню ісихазму, значне коло питань, пов'язаних із внутрішнім сенсом ісихазму в релігійних практиках і духовній культурі, залишається поза увагою дослідників, особливо у сфері культурології, естетики, мистецтвознавства. Вплив ісихазму як світогляду і духовної практики на формування самобутнього киеворуського мистецтва та інкорпорованої в нього естетичної думки в їх працях не відображений, відтак втрачається системоутворюючий релігійно-світоглядний компонент аксіосфери та естетосфери Київської Русі.

Отже, причина необхідності звернення до цієї теми пояснюється значущістю важливого феномену чернецтва в давньоруській духовності – ісихазмом, який визначив конфесійні, світоглядно-культурні особливості і подальший поступ «життєдайного» киеворуського православ'я. З огляду на це, є культурно-історично доцільно розглянути вплив ісихастської традиції на розвиток давньоруської мистецької спадщини та відповідне становлення вітчизняних естетичних ідей.

Естетична думка Древньої Русі до XIII ст. не була представлена спеціальними творами, як і не досліджена цілісно до сьогодні. Спираючись на відомі нам давньоруські тексти, необхідно зазначити, що більшість їх мала не богословське, а богослужбове призначення. Текстологічний матеріал з передісторії української естетики дають нам літописи, повчання, «слова» та агіографічна література, які свідчать про естетичну насиченість духовної атмосфери тієї доби. На противагу культурі архаїчного типу мислення, після Хрещення Русі йшло формування християнського світогляду, в основі якого знаходилися ідеї універсальної любові, істини та благодаті, що потребувало більш високого рівня самопізнання, розумової й емоційної саморефлексії. У центрі культурних процесів утверджуються нові принципи релігійно-світоглядного об'єднання людей, поступово витісняючи язичництво і пов'язану з ним систему міфологічних і художніх цінностей на периферію духовно-естетичного розвитку. Саме ці принципи сформували самобутній, реалістичний і водночас сакральний у своїй основі світогляд, який став основою становлення киеворуської естетичної думки, імплантованої в мистецтві. Специфіка цього світогляду відобразилася в багатьох формах художньої творчості, серед яких література отримала особливий статус як форма буття Слова, Книги, Софії [5, с. 424–425].

Велике значення для транспозиції християнських ідей у культуру і мистецтво Київської Русі мав ісихазм. Ісихазм – це духовна практика безперестанної сердешної, «умної» молитви, яка прийшла на Русь разом з її християнізацією і монашеством, перш за все афонським. Основи цього містичного вчення і способу чернечого життя були сприйняті русичами разом із прийняттям східного християнства й органічно увійшли до естетосфери Київської Русі [12, с. 137]. Цікаво, що перші чернечі печери на території сучасної України з'явилися в Криму в добу раннього християнства.

Естетико-сакральна спорідненість ісихазму й духу східнохристиянського мистецтва зумовлена єдиним анагогічним намаганням духовно-чуттєво осягнути і передати в поняттях, метафорах, символах, сюжетах і образах сокровенне в Сущому, Божу «енергейю» в синергії молитви і храмової літургії. Гностичне як праобраз естетичного пізнання через переживання світла Істини було подібним релігійному і відбувалося разом із спогляданням Бога в Його світлових еманациях [11, с. 9].

Отже, ісихазм – це не просто релігійно-містичне вчення, а певна форма світогляду, яка охоплювала сакральні, філософські та естетичні ідеї. Його поширення серед релігійних діячів і освічених верств давньоукраїнського суспільства мало велике значення для засвоєння провідних філософських та естетичних ідей того часу, зокрема неоплатонізму, в його візантійському варіанті теології та естетики.

Традиція ісихазму була перейнята та поширена в Київській Русі перш за все преп. Антонієм, який заснував ісихастські печерні школи (Київ, Чернігів) і разом з учнями та послідовниками сприяв розповсюдженню давньоруського книжництва. Згодом учні Антонія Печерського – послідовники ісихазму – розійшлися по всій Русі-Україні та оселилися в скитах і монастирях, що були центрами розвитку самобутньої киеворуської культури, мистецтва, освіти й письменства.

У результаті подвижницької діяльності преп. Антонія та його «київської печерної школи» скити-ісихастерії невдовзі охопили майже всю територію Київської Русі: вони з'являються, окрім Києва, в таких

культурно-політичних центрах держави, як Чернігів, Любеч, Новгород, Переяслав, Псков, Володимир-Волинський, Ярославль, Галич, Ростов, Суздаль, Туров та багатьох інших. Знаково-сміслові транспозиції ідей ісихазму в мистецтві та архітектурі того часу свідчать про те, що християнство на Русі було сприйняте і на художньо-естетичному рівні. Про це, зокрема, засвідчує і факт обрання християнства як державної релігії також і за його сакральну красу послами князя Володимира [9, с. 113].

У чому ж сакрально-естетичний сенс ісихазму? Як відбувається транспозиція ісихастських ідей у релігійне мистецтво, архітектуру, літературу? З погляду «транспонування» культу ісихії в художньо-естетичну сферу така ситуація зумовлювалася єдиним для киеворуських мислителів і творців релігійно-мистецьким світоглядом і християнським культурним контекстом. Якщо не можна наблизитися до Бога раціональними земними помислами і діяннями, то залишається шлях містичного, позараціонального і понадчуттєвого, духовного прагнення до Нього. Цим, наприклад, зумовлена краса храмів як єдиного місця на землі, де людина може безпосередньо, душею, серцем в ісихастській молитві зустрітися з Богом. Домінування апофатичного богослов'я утверджувало містичний, духовно-синтетичний, а не раціональний, логіко-дискурсивний шлях осягнення Бога. Про це свідчать уже перші християнські подвигники Київської Русі, які стояли на ісихастських позиціях гностичної віри, безперестанної мовчазної молитви, серцем, духовної синергії.

Які ж світоглядно-релігійні та художні особливості літератури і мистецтва Київської Русі, які мали «іманентну естетику» (В. Бичков) і сприяли становленню української естетичної думки? З прийняттям християнства давньоруська література отримала певну перевагу перед католицьким Заходом і мусульманським Сходом: вона розвивалася рідною старослов'янською мовою і була зрозуміла для всього киеворуського люду.

Писемна література, яка сформувалася в Київській Русі на початку XI ст., спиралася на два найважливіших джерела – усну народну творчість і християнську традицію, що прийшла з сусідніх держав, насамперед з Візантії, зокрема через Болгарію. Староболгарська мова стала основою церковнослов'янської, а також староукраїнською.

У творах християнських літераторів того часу широко використовувалися народні героїчні й обрядові пісні, загадки, прислів'я, приказки, замовляння і заклинання, відбувалася транспозиція й асиміляція також язичницького спадку в мові, художній формі та змісті літературних творів. За свідченням невідомого автора «Слова о полку Ігоревім», народні мотиви лягли в основу творчості «віщого Бояна», якого він назвав «соловійом старого часу» [13, с. 80–87]. Народні пісні й перекази широко використовувалися літописцями. Від усної народної творчості Древньої Русі у фольклорі українського народу збереглися найяскравіші зразки обрядової поезії – колядки і щедрівки, які з часом були інтегровані в християнську обрядову культуру.

З прийняттям християнства дух давньоруської людини був збагачений ісихастською ідеєю «Божественної енергії», про що свідчать численні згадки в літературних пам'ятках тієї доби. Прп. Іоанн Дамаскін, праці якого перекладалися старослов'янською мовою, енергію розумів як вроджену силу кожної суті. Саме цим він пояснює спорідненість сутей, бо «одна енергія». Крім цього, енергія є природна, і завжди перебуває в русі сила «умної душі», тобто її розум, що теж є енергією. Вчення про божественну енергію є догматичним обґрунтуванням ісихазму, спрямованого на відтворення прямого зв'язку людини з Богом. Енергія несе у собі потенцію буття і є прообразом сущого» [10, с. 13]. Молитовний збіг, духовна співтворчість ісихастського подвижництва означає синергійність – співпрацю, злиття божественної благодаті і вільної людської волі. У чернечій духовній практиці, як бачимо, релігійний зміст синергії має естетичні виміри, художні форми, особливо коли ісихія осмислюється як божественне, або радісне «художество» Духа, що складає основу естетики аскетизму.

Культ «мовчання» породив особливе ставлення до Слова, тиші, світла, сяяння, блиску, звуку, гармонії, символіки кольорів, що трансформувалися з візантійської естетики в естетичну думку і мистецьку практику Київської Русі, в традиції української культури [8, с. 118].

Говорячи про зліт давньоруської літератури після прийняття християнства, не можна забувати, що вона естетично багата насамперед своїм етнокультурним світовідчуттям. Вершиною художньої творчості стало органічне об'єднання складних і досить суперечливих світоглядних уявлень (язичництво з його тілесно-почуттєвим світосприйняттям, де людина «розчинена» в природі, і християнство з його заклик до відмови від грішного буття та орієнтація людини на вищі сакральні, божественні цінності) [3, с. 73].

Прийняття християнства вплинуло і на розвиток киеворуської церковної та світської архітектури. Протягом тисячоліть, починаючи з Трипільської культури, у східних слов'ян нагромаджувався багатий досвід самобутньої архітектури, склалися етнонаціональні традиції містобудування. За язичництва довгий час як головний будівельний матеріал використовувалася деревина, що була загальнодоступною. У центрі поселень знаходилися «гради», які слугували для захисту від ворогів, проведення племінних зборів і культових обрядів. Більшість споруд у давньослов'янських «градах» споруджувалася зі зрубів – колод, укладених у чотирикутні вінці. Зі зрубів будувалися і прості хати, і 2–3-поверхові тереми; зруби

закладалися в основу фортечних валів, які захищали від кочовників-номадів [2, с. 24]. Такі «гради» закладали онтологічні основи давньоруської софійності – криницю мудрої організації буття, лаштування етнокультурного світу як Космосу, а українського світовідношення – як «святovidношення», що влинуло на генезу естетичних ідей в етнонаціональній ментальності [7, с. 74].

Якісно новий рівень розвитку киеворуської архітектури пов'язаний з переходом від дерев'яного до кам'яного і цегельного будівництва. З прийняттям християнства почалося спорудження храмів, які являють собою автентичну давньоруську переробку візантійських зразків, але із збереженням «духу» сигнатури Софії у поєднанні з народними традиціями будівельно-архітектурного мислення. В архітектоніці киеворуських храмів закладалися підвалини основоположних принципів української естетики.

Перші муровані споруди були створені в період князювання Володимира Великого. На центральній площі древнього Києва звели церкву Успення Богородиці. (Церква була наречена Десятинною тому, що Володимир спеціальною грамотою відписав їй десяту частину великокняжих прибутків і закликав інших наслідувати цей приклад). Архітектоніка церкви стала зразковою і для інших храмових споруд у Київській Русі, втіливши в собі естетичні принципи доцільності, міри, гармонії.

Найбільше поширення отримало хрестово-купольне планування соборів, що мало візантійське походження. Така композиція храму ґрунтувалася на християнській символіці, підкреслюючи її призначення для виявлення вищих сакральних цінностей, зокрема ісихастського спілкування з Господом через синергію «умної» молитви. Відповідно до духу східного християнства склепіння з центральним куполом спиралася на чотири стовпи, утворюючи хрестоподібну композицію. Кутові частини покривалися також купольними склепіннями. Зі східного боку, у вівтарній частині, до храму прибудовувалися апсиди – напівкруглі виступи, покриті половиною купольного склепіння. Внутрішні стовпи ділили простір храму на нефи, або нави (міжрядні простори).

Особливого значення надавалося куполу, який з погляду богослов'я храму, виконував не тільки естетичну, але й культову функцію. Його призначення – концентрувати духовну енергію людей, ісихастське «молитовне горіння» і спрямовувати синергійний імпульс до неба. Вважалося, якщо молитва окремої людини може «не дійти» до Бога, то молитва багатьох людей, сконцентрована куполом і синергією всіх віруючих, буде обов'язково почута. Згідно з візантійською традицією, куполи покривали свинцевими, позолоченими або ж забарвленими в зелений колір листами. Обидва кольори – золотистий і зелений – вважалися у Візантії сакральними, бо символізували «невидимий образ» Святої Трійці (Ісуса Христа) та пресвятої Богородиці – Діви [6, с. 103–109].

Церковна архітектоніка набула «руського» характеру через транспозицію візантійського ордеру в естетику етнокультурного «святovidношення», де ісихазм стає провідним духовним началом.

Загалом у мистецтві Київської Русі, як і в середньовічному мистецтві Західної Європи, архітектурі належало провідне місце. Живопис, різьблення по каменю, художнє лиття залежали від архітектурно-художнього задуму і місцевих традицій. Принципи храмової архітектоніки як принципи естетичного мислення (гармонійно-композиційні, духовно-символічні, синергійно-ісихастські) перейшли на інші види мистецтв.

У лоні естетики церковної архітектури розвивалися й естетичні ідеї образотворчого мистецтва. Провідними жанрами образотворчого мистецтва Київської Русі були мозаїка, фреска, іконопис та книжкова мініатюра.

Жанри монументального живопису – фреска і мозаїка – склалися на основі візантійських художніх шкіл. Фресками – розписами водяними фарбами по сирій штукатурці – вкривалися стіни православних храмів. Така техніка вимагала від художника високої майстерності, швидкого і точного нанесення малюнка і фарб. Відповідно всю композицію необхідно було виконати протягом одного дня. Ці фарби добре вбиралася, висихали разом із штукатуркою, завдяки чому не обсіпалися і не вицвітали. Рецепти складання фарб трималися у суворому секреті, передавалися від майстра до учня. Завдяки чудовим властивостям цієї техніки давньоруські розписи витримали випробування часом. На жаль, до нас не дійшли фрескові зображення язичницьких часів, але у деяких церквах (зокрема Софії Київській) можна побачити язичницькі сюжети і мотиви: полювання, ігри, гра на музичних інструментах, танки скоморохів, зображення дохристиянських символів тощо.

Значною складністю не тільки у художньому плані, але й технологічному відмічене мистецтво мозаїки. Мозаїчні зображення склалися зі смальти – відшліфованих кубиків спеціального кольорового скла, секрет виготовлення якого прийшов з Візантії і був утрачений під час монголо-татарського ярма. Колірна гама смальти нараховувала безліч відтінків (наприклад, зелена – понад 30, червона і синя – по 20 і т. д.). При виготовленні золотої смальти тонку металеву пластину вміщували між світлоносними шарами прозорого скла. Мистецтво мозаїки безпосередньо відтворювало релігійно-естетичну ідею світла як виявлення Божої краси, унаочнювало ісихастське розуміння світлоносної природи Божої енергії.

У прямому зв'язку з введенням східного християнства перебуває виникнення і розвиток етнонаціональної традиції іконописного мистецтва. Ікони писалися на дошках. Дошку вкривали особливим ґрунтом, потім наносили малюнок, по якому писали фарбами, розтертими на яєчному жовтку. Теми,

композиції, колірна гама зображень на іконах підкорялися суворим правилам – канону. У канонічних зображеннях немає «дзеркального» реалізму, їхня символіка дуже складна й естетично пов'язана з метафізичною умовністю «видимих образів невидимого світу». Незважаючи на традиційність ікони, найбільші майстри вміли, не пориваючи з канonom, наділяти свої твори неповторними індивідуальними рисами, наповнювати безплотні образи сакральними почуттями, що тяжіють до безсловесної, мовчазної, ісихастської молитви «серцем». У «Києво-Печерському патерику» описане життя знаменитого майстра Алімпія (Аліпія) Печерського, який писав ікони «духом», навіяним ісихазмом. Є гіпотеза, що знаменита «Трійця» А. Рубльова насправді належить натхненній ісихією творчості киеворуського Аліпія [4, с. 23]. Найдавніші з ікон, які збереглися до сьогодні, датуються приблизно часом князювання Володимира Мономаха. Привезена з Візантії ікона «Володимирська Богоматір» послужила основою низки ікон, які отримали назву «Замилування» і дали канон православної «духовності», що лежить в основі українського кордоцентризму. Джерелом кордоцентризму є, відтак, ісихастські традиції східно-християнства, які вплинули на становлення української естетичної думки.

У житті праукраїнців Київської Русі значне місце займали музика, пісні і танці, багато з яких отримало трансформацію від художніх форм язичницької культури (інколи ці чуттєво-плотські види мистецтва навіть заборонялися і переслідувалися). Пісня супроводжувала різні обряди, календарні свята. Знамениті фрески вежі Софіївського собору у Києві дають зображення давньоруських музикантів і танцюристів. За цими зображеннями, а також з билин, літописів ми знаємо про музичні інструменти Київської Русі – ріг, труби, бубон, гуслі, гудок, які мають язичницьке, дохристиянське етнокультурне походження. Музика і «музичні» види мистецтв свідчать про наявність розвиненого художньо-естетичного мислення, яке спиралося на «переробку» народного світогляду у мистецьких образах світу, чуття життя, «святотвідношення».

Необхідно зазначити, що до світської музики, народних пісень і танців було негативне ставлення з боку представників офіційної церковної ідеології, які вважали їх «бісівськими ігрищами». Поряд із світським співом існував і церковний спів. З прийняттям християнства одноголосний спів став частиною богослужіння, бо православний канон не допускав інструментальної музики і ансамблевої поліфонії. Древньоруський церковний спів мав свої оригінальні наспіви, так званий «знаменний роспів», або «знаменний стиль». Спів вівся за спеціальними рукописами-книгами. Була створена й оригінальна система записування музичних творів – так зване «стовпове знамення», або «крюкова нотація». У XII–XIII ст. з'являється візантійського походження кондакарний роспів зі своєю системою записування – кондакарною нотацією, яка суттєво відрізнялася від візантійської системи письма.

Знаменний і кондакарний співи являли собою одноголосний спів. Але вже у XII–XIII ст. на їх основі виникає багатоголосся, відоме під назвою строчного співу, яке набуло пізніше великого розвитку і до XVI ст. оформилося, в основному, як триголосний хор. Виникнення церковного багатоголосся, своєю чергою, було пов'язане з народним хоровим мистецтвом, оскільки багатоголосний спів становить характерну рису східнослов'янського фольклору, успадкованого від дохристиянських часів [1, с. 187–188]. Пізніше, в добу бароко, на цих засадах виникне так званий «партесний»; по суті, поліфонічний церковний спів.

Отже, у становленні естетичної думки Київської Русі виявлялися як загально-християнські закономірності, так і етнокультурні особливості. Її глибинна онтологічна основа – самобутня культура східнослов'янських племен, їх міфологія, мова, фольклор, звичаї, традиції, обряди. Принциповим рубежем у розвитку киеворуської культури і художньо-естетичного мислення стало прийняття християнства із значним впливом візантійського віровчення і духовності, в тому числі естетики [2, с. 17]. У Київській Русі з'явилася тенденція синтезу традиційно-народного і християнського світоглядів, що визначально вплинуло на особливості естетичної думки. Культуротворчі процеси супроводжувалися відповідними естетичними транспозиціями в мистецтві, які з позицій «двокультур'я» надавали язичницьким цінностям умовного, стилізованого, декоративно-орнаментального характеру, а християнським – змістовного духовного наповнення символічних художніх форм. Зокрема, православний ісихазм – це джерело киеворуської естетики, в якій було втілено особливий тип гармонії – тиші, мовчання, світла, духовної енергії, врівноваженого темпоритму. В мистецтві це було наповнення духом божественної гармонії, спокою, ісихії, що наклало характерний відбиток на етнонаціональну ментальність та естетичну культуру в подальшій історії України-Руси.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Абрамович С. Д. Церковне мистецтво / Семен Дмитрович Абрамович. – Київ : Кондор, 2005. – 206 с.
2. Бычков В. В. Эстетическое сознание Древней Руси / Виктор Васильевич Бычков. – М. : Знание, 1988. – 64 с.
3. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / В. В. Бычков ; отв. ред. Л. Лутковский. – Киев : Путь к истине, 1991. – 408 с.
4. Горвий А. В. Перший іконописець Київської Русі – Аліпій / Анатолій Васильвич Горвий. – К. : Наш час, 2008. – 140 с. – (Сер. «Невідома Україна»).

5. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. / ред. и сост. В. П. Шестаков – М. : Искусство, 1962–1970. – Т. 1. – 682 с.
6. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / Сергій Кримський. – К. : Києво-Могилянська академія, 2008. – 367 с.
7. Личковах В. А. Естетика святовідношення в українській художній культурі / Володимир Анатолійович Личковах // Філософія етнокультури – К. : Парапан, 2011. – 196 с.
8. Личковах В. А., Ширяєва Л. С. Синергія та людська креативність у релігійнознавчому та естетичному аспектах / В. А. Личковах, Л. С. Ширяєва // Людина. Культура. Освіта: матеріали других Всеукраїнських філософських читань пам'яті доктора філософських наук, професора Володимира Ісаковича Шевченка (м. Чернігів, 17 лютого 2012 року) – ЧДІЕУ, 2012. – С. 117–119.
9. Макар Н. (прот.) Актуальность исихастических исследований / Н. Макар // Христианская мысль. – 2006. – № 3. – С. 5–12.
10. Сбитнев Ю. Тайны родного слова: мое прикосновение к «Слову о полку Игореве» / Юрий Сбитнев. – Чернигов : Троица, 2010. – 176 с.
11. Сирцова О. М. Апокрифічна апокаліптика: філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI століття / О. М. Сирцов. – К. : Видавничий дім «КМ Академія»; Університетське видавництво «Пulsари», 2000. – 326 с.
12. Шумило С. М. Исихастское учение в культуре Киевской Руси. Переводные произведения Ефрема Сирина и особенности их восприятия / С.М. Шумило // Вісник Чернігівського національного університету. – 2010. – С. 136–142 с.
13. Шуміло С. М. Таємниці Святої Русі / С. М. Шуміло. – Львів : Pulsари, 2001. – 215 с.

Рецензент – доктор філософських наук, заслужений працівник народної освіти в Україні, професор кафедри філософії та гуманітарних дисциплін Чернігівського національного технологічного університету **В. А. Личковах**

УДК 17.03:165.742

*Ірина Гусір***ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНЕ РОЗУМІННЯ ГУМАНІЗМУ В СУЧАСНІЙ ЕТИЦІ**

Розглянуто поняття гуманізму й висвітлено його основні принципи та характерні особливості. Виокремлено явище кризи як передумови трансформації сучасного світогляду та змодельовано її вплив на поняття гуманізму в етичному вимірі. Проаналізовано зміну парадигми розуміння поняття гуманізму в сучасній філософсько-етичній думці.

Ключові слова: гуманізм, сучасність, криза, етика, людина, людяність, відповідальність.

*Iryna Gusir***PHILOSOPHICAL AND CULTURAL UNDERSTANDING OF HUMANISM IN THE MODERN ETHICS**

Reviewed the concept of humanism and highlighted its main principles and characteristics. Singled out the phenomenon of crisis as precondition transforming the modern worldview and modeled its effect on the concept of humanism in ethical dimension. Analyzed the paradigm shift of understanding concept of humanism in contemporary philosophical and ethical thought.

Humanism as any phenomenon in the history of culture was changed with time, passed some evolution and had their prerequisites of development. Humanism, which is a system of views, is a prerequisite for awareness relevant values, needs, norms of consciousness and lifestyle of social classes in any modern society.

Every age has its own characteristics that indicate both at the positive aspects of a particular time and also at its negatives. Now we live in a time called «modernity», which also has its own characteristics. This period is very important for us because we are its bearers. The problem is, that today modern society is subject to the signs of the crisis, and the crisis – a state of pathology, deviation from normal functioning. Political and economic instability, military confrontation, religious internecine strife, bad environmental conditions – that is real picture of the crisis of modern society. We try to understand the complexity, diversity, paradox of present society and we are looking for ways address pressing problems. The role of ethics again becomes important at this moment because it performs the role of pointer for the settlement all contradictions.

The article highlighted the fact that a person is the highest value, and new humanism must establish its position in order to crisis state of society changed for the better. New humanism based on an understanding of the future man and humanity in which humanness is an indication high morality of human individuals, and responsibility – manifestation of power, which lies in the ability completely answer for committed actions.

Keywords: humanism, modernity, crisis, ethics, human, humaneness, responsibility.

*Ірина Гусір***ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ГУМАНИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ЭТИКЕ**

Рассмотрены понятия гуманизма и раскрыто его основные принципы и характерные особенности. Выделены явление кризиса как предпосылки трансформации современного мировоззрения и смоделировано его влияние на понятие гуманизма в этическом измерении. Проанализировано изменение парадигмы понимания понятия гуманизма в современной философско-этической мысли.

Ключевые слова: гуманизм, современность, кризис, этика, человек, человечность, ответственность.

Історія – річ змінна, вона завжди насичена різноманітними життєвими подіями в стані так званої загальної стабільності. ХХ – поч. ХХІ ст. особливо голосно заявило про себе і гідне титулу найпарадоксальнішого. Поглянемо, дві світові війни, різноманітні повстання, зміна форм правління тощо – і це все на тлі демократичних країн з гуманістичними поглядами на життя, з гучними заявами про загалом стабільну політико-економічну ситуацію, екологічну свідомість, релігійну приналежність, братерську любов тощо. Тут і виникає більше питань, ніж відповідей.

Критика західної техногенно-споживчої цивілізації змусила переглянути гуманізм як такий. Сьогодні криза гуманізму є однією з домінуючих тем у сучасній етичній, філософській та релігійній думці. Сучасне суспільство та усі події, які відбуваються, дали новий поштовх до розповсюдження песимістичних настроїв щодо майбутнього гуманізму, а з іншого боку, стимулювали обговорення філософських

проблем гуманізму, посилили їх актуальність не лише для нас сучасників, але й для майбутніх поколінь.

Гуманізм як людяність у самій людині, незгода до всього того, що принижує людську гідність, завжди залишається основою розвитку будь-якого суспільства й цивілізації загалом. Проблема гуманізму на сьогодні загострена не лише в національному, але й у загальносвітовому масштабі. Свого часу Микола Бердяєв писав: «Тема про гуманізм має центральне значення для нашого суспільства, тому що це тема про людину. Людина тепер у небезпеці, сам її образ може сколихнутись. Але разом з тим людина сьогодні хотіла б підняти у весь ріст» [1, с. 181–182]. Ці слова вдало описують сучасність, в якій зараз перебуває кожен. Йдеться про те, що ми, люди, живемо на межі двох крайностей. З одного боку, людина є законодавцем, створювачем «власного іміджу», й завдяки своїм досягненням, успіхам у різних сферах вона себе підносить на якісно новий рівень. А з іншого боку, систематичне порушення людиною загальноприйнятих норм та правил, невідповідність її поведінки щодо цього стає причиною зміни навантаження змісту «Людина».

Наше українське сьогодні стратегічно спрямоване на незалежність, прагне утверджувати демократію та ринкові відносини, а головне – йому необхідне нове розуміння гуманізму. Проте при формуванні нового гуманізму важливо врахувати досвід попередніх поколінь. Турбота про подальший розвиток справді цивілізованого суспільства є можливою лише в результаті збереження й розвитку цієї тенденції. Гуманізм – підґрунтя та основна складова високорозвиненого суспільства, а не просто характеристика суспільного розвитку. Саме при відсутності гуманізму неможливий жоден поступ та й взагалі існування демократичного суспільства. Сучасність особливо потерпає від того, що «старий гуманізм» не задовольняє потреби модерного світу, залишаючись лише пережитком минулого. Те, що свого часу стало взірцем для наслідування, тепер не приносить відповідних результатів. Ось чому важливим є «дати нове життя неновому поняттю», акцентуючи увагу на глибинний світ людини, її красу та досконалість духовну, яка особливо проявляється у відношенні з іншими людьми, які є такими ж носіями інтелекту, моральності, індивідуальності.

Проблема гуманізму є однією з найголовніших тем у філософській, культурологічній, етичній думці. Над нею працювало та працює багато дослідників на західно-європейських теренах, зокрема Н. Аббаньяно, М. Бердяєв, К. Бурдах, К. Войтила, М. Гайдеггер, Т. Галік, Й. Гердер, К. Леві-Строс, А. Печчеї, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, в дослідженнях яких знаходимо найповніший опис та аналіз гуманізму. А такі мислителі пострадянського простору, як Л. Брагіна, А. Єрмоленко, В. Ільїн, В. Кувакін, Я. Любивий, В. Лях, В. Малахов, В. Пазенюк, Т. Панфілова, Т. Пархоменко, К. Райда, В. Федорченко, Л. Мандришук та інші, з'ясовують зміст цього поняття, аналізують історію його виникнення та формування в сучасному контексті.

У розвитку європейської культури гуманізм відіграв дуже важливу роль, при цьому залишаючись водночас до кінця остаточно не осмисленою та не сформованою у відповідну спільну цілісну філософську ідею. Гуманізм так і залишився «темою для обговорення» як у зв'язку зі своєю історичною неоднорідністю, так і з відсутністю певної системи дослідження гуманістичних традицій різними науками, зокрема історією, філософією, етикою, естетикою, мистецтвознавством, релігієзнавством тощо. Тому він і залишився, так би мовити, «відкритою» проблемою.

Зважаючи на ці всі моменти, метою статті є розкрити типові особливості сучасного гуманізму відповідно до проблем та завдань етики та культури ХХ – поч. ХХІ ст.

Під гуманізмом розуміють сукупність поглядів, що виражають повагу до гідності та прав людини, необхідність її всебічного розвитку, забезпечення найкращих умов для життя. У широкому філософському змісті – це концепція людського буття і побудована на ній система світогляду, яка утверджує цінність людського існування, достоїнства, права і свободи кожного та зумовлює можливості розвитку людини як роду, так й індивіда. Гуманізм – це принцип світобачення, який заснований на переконанні, що людина є величезною суспільною цінністю, на впевненості в здібностях людини у безмежному розвитку і самореалізації всіх її сил, здібностей і талантів. Ідея гуманізму – одна із центральних у людській культурі та історії цивілізації.

Поняття гуманізму бере початок ще із II ст. до н. е. Поняття «humanitas» у значенні гуманізму вперше вжив Цицерон. Він використав це поняття у новому для римлян значенні для кращого передання змісту грецького слова «*παιδεία*». Однак римське «humanitas» залишилось все-таки відмінним від грецького «*παιδεία*», оскільки позначувало виховання згідно з ідеальним образом людини, тоді як *παιδεία* – виховання в найширшому значенні. Вся наступна європейська традиція саме звідси бере початок формування класичного гуманізму як певного світогляду.

Підґрунтям щодо трактування гуманізму в добу середньовіччя були ідеї християнства. Основою християнського гуманізму стали дві заповіді любові: «Люби Господа Бога всім серцем твоїм, усією душею твоєю, всією силою твоєю і всіма помислами твоїми» та «Люби ближнього твого, як себе самого» [Мт. 22; 37, 39]. Бог є втіленням ідеалів добра, а тому саме відданість їм, любов до них, готовність жити згідно з цими ідеалами є передумовою любові до ближнього. Бо ж чим людина ближча до Бога, тим вона ближча до людей, які її оточують.

В епоху Відродження поняття «гуманізм» трактується як тогочасна ідеологія, якій властиве світське вільнодумство тієї доби, яке найбільше реалізується як вільні мистецтва чи науки. Гуманізм як принцип світобачення був започаткований видатними італійцями Данте, Петраркою, Боккаччо у середині XIV ст., швидко набуває поширення у всій Європі, а відтак, стає основною течією в духовно-моральному житті того часу. Виступаючи проти релігійного аскетизму, тогочасні гуманісти проголосили свободу людській особистості, виборюючи право людини на насолоди й задоволення земних потреб. Ці видатні мислителі – поглибили розуміння гуманізму, показавши його як єдність/цілісність людського духу, свідчення повноти й неподільності природи людини. До плеяди видатних гуманістів також ще варто зарахувати Леонардо да Вінчі, Т. Кампанеллу, Е. Роттердамського, Дж. Бруно, М. Монтеня, Т. Мора, М. Коперніка, Ф. Бекона та ін., які відіграли важливу роль у формуванні світського світогляду.

Просвітництво розумілося ширше, ніж просте розповсюдження знань і освіти, воно включало в себе моральне та громадянське виховання, а також утвердження «істинних» уявлень про світ, суспільство та людину. Просвітники вірили в людину, її розум і високе покликання, а відтак, продовжували гуманістичні традиції доби Відродження. Особливо знаменною подією того часу стало прийняття Установчими зборами Франції 26 серпня 1789 року першого конституційного акту – Декларації прав людини і громадянина. У ній зазначалося, що причиною вад уряду й суспільного лиха є забуття природних, невід’ємних та священних прав людини. Люди, народжуючись, залишаються вільними і рівними в своїх правах, а мета кожного державного союзу – забезпечити такі природні та невід’ємні права людини, як безпека, власність, опір гнобленню, свобода, яка, своєю чергою, складається з можливості робити все, що не завдає шкоди іншому. Громадянам дозволялось безперешкодно виражати свої думки в усному або друкованому вигляді, мати свободу релігійних переконань, а відповідальність передбачалася лише за зловживання цією свободою.

У середині XVIII ст. виникає напрям романтизм, який характеризується зображенням ідеальних героїв та почуттів, і для якого притаманними є відчуття хиткості світу. Романтики культ почуттів протиставили просвітницькому ідеалу розуму. Вони зосередилися на людських переживаннях, які виражали неповторну індивідуальність, тому тогочасний гуманізм став зверненням до внутрішнього світу людини, до душевних відчуттів. Також представники романтизму відмовилися від реалістичного зображення дійсності, тому що були незадоволені її антиестетичним характером.

Гуманізм у некласичній філософській традиції XX ст. варто розглянути крізь призму екзистенційної філософії. У ній робиться акцент на те, що «існування передєє сутності», тобто процес, коли людина сама себе творить. Людина є свобідною реальністю, яка ні від кого не залежить, яка сама себе проектує, розвиває. Тобто цей процес самокреації залежить лише від свобідної волі кожного. Екзистенційний гуманізм звертає увагу на проблеми свободи, відповідальності, автентичного існування людини у світі та з «Іншим».

Кожна епоха має свої особливості, які здатні говорити як про переваги того, чи іншого часу, так і про його недоліки. Ми зараз живемо у певному часі, званому «сучасність», який теж має свої особливості. Цей період для нас є дуже важливим, оскільки ми є його носіями. За словами Т. М. Ярошенко «сучасність – це «ось-тепер», «зараз-буття». Це те, з ким і чим ми себе ідентифікуємо; ті проблеми, які ми сприймаємо як свої; те, до чого ми не байдужі, що нас болить, хвилює, змушує радіти чи плакати, переживати як своє» [12, с. 65].

В атмосфері XX – поч. XXI ст. все більше і більше відчувається криза західної культури. Про неї зокрема наголошували багато філософів Е. Гусерль, О. Шпенглер, К. Ясперс, Х. Ортега-і-Гасет, С. Гантінгтон, Ф. Фукуяма та ін. «Поняття кризи може стосуватися однієї зі сфер життя чи галузей людської діяльності», – стверджує польський науковець Здзіслав Краснодембський. Дослідник зазначає, що Поль Рікбор називав такі поняття кризи «регіональними» (медичне, психологічне, епістемологічне й економічне поняття кризи). Кризу на собі найбільше відчуває людина. Людина є істотою соціальною, а тому все те, що відбувається навколо неї, відображається на її думках, внутрішньому світі, поведінці, загалом – на способі життя. Оскільки людина створює свій побут відповідно до суспільних умов, то економічна ситуація є вагомим чинником, який впливає на різні сфери людського життя. Скажімо економічна нестабільність у країні, низька заробітна плата, або ж повна відсутність роботи «підривають» людське здоров’я, як фізичне, так і психологічне. Психологи стверджують, що перебуваючи у стані кризи, людина переживає внутрішній дискомфорт, «впадає» у депресію, що згодом призводить або до апатичного ставлення до світу, або до надмірного внутрішнього прориву змінити все. Середнє місце між цими двома крайностями належить станові гармонії, якого на цей час люди не мають, але прагнуть знайти.

Водночас З. Краснодембський докладніше зазначає, що під кризою сучасності розуміють не подібне регіональне явище, що обмежується якоюсь окремою сферою, а кризу усієї цивілізації, усього суспільства. Тому криза сучасності має бути загальною кризою, і саме у такому випадку вживається «загальне поняття кризи», згідно з визначенням Рікбора [6, с. 13].

Звернуто увагу також на те, що такий тип кризи не можна порівнювати із іншими, які мали місце в історії досі, а повинні виходити із розуміння цього особливого поняття світової кризи. Існують також

розрізнення між кризою як процесом (історія як постійна криза), кризою, що має властивість повторюватись час від часу (переступати поріг епох), і кризою як остаточним її результатом (остання криза в історії), то можемо ствердити, що якщо йдеться про кризу сучасної цивілізації, зазвичай ми вживаємо це поняття у другому трактуванні. Йдеться про внутрішню суперечність певної епохи, а саме сучасної, і про її подолання. Однак іноді, коли сучасність розглядається як апогей дотеперішньої історії, її криза стає останньою, трактується як остаточне вирішення долі людства.

Характеризуючи світову кризу культури, корисно звернутись до думок М. Бердяєва, які є актуальними і сьогодні. Філософ говорив про кару за гуманістичне самоствердження людини, яка полягає в тому, що сучасна людина протиставила себе всьому, що її оточує, натомість вона повинна була з'єднатися з усім. Мислитель писав, що гуманістичній Європі настає кінець, але лише для того, щоб розквітнув новий гуманістичний світ. Гуманізм епохи Відродження культивував індивідуалізм, а новий гуманізм повинен бути проривом крізь індивідуальність до буття.

Людина гостро відчуває стан кризи не лише у зовнішньому світі, але й у внутрішньому. Саме інформація, яка потрапляє до кожної особи через різноманітні ЗМІ (радіо, телебачення, пресу, Інтернет) тепер починає бути її керівником, вона намагається «виховувати» людину згідно зі своїми нормами та правилами, а тому, робить її залежною від всього того, що відбувається навколо неї та у світі. Порушення прав людини, нехтування гідності особи, низький рівень життя, несправедливе судочинство, бюрократія, масове безробіття, злочинність та пияцтво – ось реальний стан кризової ситуації і у світі, і в Україні. Такі ситуації спричинюють суїциди, аборти, евтаназію, які є яскравим виявом незадоволеності життям.

Експерти Всесвітньої організації охорони здоров'я ООН опублікували доповідь, у якій повідомлялося, що в рік на планеті фіксується близько 1 мільйона самогубств, тобто кожні 40 секунд у світі хтось зводить рахунок з власним життям. І якщо в 70-х роках минулого століття щорічно цей світ добровільно покидало близько півмільйона людей, то до 2020 року ВОЗ прогнозує півтора мільйона випадків на рік. В Україні ж зараз, за даними МНС, здійснюється близько 20 суїцидів на кожні 100 000 чоловік [8]. Все тому, що люди, не знаючи як вирішити власні життєві проблеми, вдаються до радикальних дій – позбавляють себе життя.

Також є проблемою і те, що люди не бажають приводити на світ «нове життя», оскільки для 78% опитаних важливим чинником є недостатній рівень матеріального добробуту, для 48% – непевність майбутнього їхніх дітей, також перешкодою у народженні дитини для 38% є безробіття та інші проблеми із зайнятістю, для 33% опитаних дитина створює труднощі у поєднанні кар'єри, навчання та батьківських обов'язків. Жахливою є і офіційна статистика здійснених абортів в Україні. Хоч йде тенденція до зменшення кількості абортів, як стверджують у Кабінеті Міністрів України, але це й надалі залишається проблемою нашого суспільства, де життя не є основною цінністю. У 2005 році було зроблено 242 343 абортів, з них небажана вагітність (аборти легальні за бажанням жінки, кримінальні) – 182 548, це 75,33%; у 2006 році – 229 618 абортів; у 2007 році – 210 454 абортів; у 2008 році – 201 087 абортів; у 2009 році – 181 064 абортів; у 2010 році – 164 467 абортів; у 2011 році – 156 193 абортів [5]. І це тільки враховуючи заклади Міністерства охорони здоров'я України, а скільки ще абортів зроблено у приватних клініках. Тому неофіційна статистика має набагато вищі дані. Це все є проявом моральних криз як у житті кожної окремої людини, так і суспільства зокрема.

Люди нерідко впадають у відчай, дають вихід злим пристрастям, відчувають, що їм просто «немає для чого чи кого жити»; на протигагу цій дезорієнтованості й зневірі постає гостра потреба у віднайденні оновленої, надійної системи моральних та духовних орієнтирів, що відповідала б запитам часу й повноті сучасного досвіду. Зробити свій внесок у задоволення цієї потреби сучасна етика може лише на основі практичного осягнення моралі як такої, її глибинних підвалин.

Необхідно зауважити, що гуманізміві властивий особливий зв'язок із самою особистістю. Коли людина усвідомлює свою власну людяність, свій потенціал та здатність до прогресу, тоді можна говорити про перехід з рівня гуманності на щабель гуманізму, а це важливий інтелектуальний процес. Одним із найважливіших елементів внутрішнього світу будь-якої психічно нормальної людини є людяність, і тому гуманізм і є наслідком природної гуманності, людяності, яка властива людині. Кожна людина – індивідуальність, яка має як негативні, так і позитивні риси, а тому помилковою також є думка, що людина приречена на гуманізм. Насправді ж вибір гуманності залежить від волі самої людини, хоч гуманність все ж є вищим життєствердним началом у людині.

Гуманізм як соціально-духовне явище допомагає людині краще усвідомити себе, віднайти своє місце у житті, зрозуміти своє призначення у світі, застосовуючи при цьому гуманістичні принципи на благо суспільства.

Новий інтерес до гуманізму пов'язаний з другою половиною ХХ століття. Гуманізм як філософія, ідеологія, специфічне світовідношення продовжує бути об'єктом теоретичного інтересу вже в нових, нетрадиційних для історичного досвіду аспектах, а саме, у гуманістичних вимірах культури, гуманістичних цінностях і проблемах самототожності суспільства, гуманізмі та істині, гуманістичному потенціалі наукового пізнання тощо. Якщо традиційне тлумачення гуманізму полягає в тому, що це сукупність поглядів, які виражають гідність і цінність людини, її право на вільний розвиток, який стверджує

людяність у відносинах між людьми, то новий гуманізм ґрунтується на певному розумінні майбутнього людини і людства.

Відомо, що кожній культурі притаманні свої символи, образи, зразки та поняття, специфічне світосприйняття. Індивідуальну своєрідність культури, її особливі, внутрішньозумовлені напрямки, манери творення можна визначити як стиль культури. Споріднене зі стилем значення має і поняття «тип». Індивідуально оформлене буття культури, що вирізняється певним характером – це тип, або можна назвати узагальненою, ідеальною моделлю культури [11, с. 67]. Поняття «тип культури» дозволяє визначити специфіку кожної конкретної культури, визначаючи характер, який і окреслює індивідуальну своєрідність культури. Своєю чергою, характер, зокрема гуманістичного типу культури, визначається принципом гуманізму. Цей принцип базований на людських засадах, спрямований на людину, й водночас формує у людей гуманістичний світогляд.

Гуманістичний тип вказує на найвищу цінність людини, її життя. Найдосконаліше, що є у світі – це і є людина, її потрібно поважати, цінувати, достойно ставитися до неї. Гуманістичний тип культури є антропоцентричним, але це не означає, що центром Всесвіту є людина, а в розумінні того, що цінними є її будь-які переконання, які відповідають на питання: «Що таке людина і яке її вище призначення?» [10, с. 197]. Прихильники гуманістичного типу культури (Е. Фром, Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер, Х. Ортега-і-Гасет, А. Швейцер та інші) переконані, що однією із характерних особливостей людини є те, що вона може реалізувати себе й віднайти своє щастя лише у співпраці з іншими людьми, у солідарності з ними.

Тому необхідно розуміти гуманізм як систему поглядів, яка історично змінюється і визнає цінність людини як особистості, її права на свободу, щастя, розвиток і прояв своїх здібностей, система, яка вважає благо людини критерієм оцінки соціальних інститутів, а принципи рівності, справедливості, людяності – нормою стосунків між людьми.

Е. Фром, Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер, Х. Ортега-і-Гасет, А. Швейцер та інші переконані, що однією із характерних особливостей людини є те, що вона може реалізувати себе й віднайти своє щастя лише у співпраці з іншими людьми, у солідарності з ними. «Любов до ближнього», – зазначає Е. Фром, – «не є трансцендентальним феноменом у відношенні до людини, а вроджена якість (особливість), яку вона здатна вивчати. Любов не є якоюсь вищою силою, яка сходить на людину, або накладає на неї обов'язок; вона є її власною силою, яка зв'язує її із світом, який, своєю чергою, стає істинно її світом» [9, с. 28–29].

Дійсний гуманізм тільки тоді можливий, коли кожен готовий жертвувати як за будь-кого іншого, так і за всіх разом, бо інакше, – виникає дегуманізоване суспільство, що прикривається ширмою гуманізму в ім'я колективного егоїзму. Тому важливою в цьому випадку стає роль етики. Саме вона повинна адаптувати людину до швидких і кардинальних змін цивілізації, завжди будучи пріоритетом у житті кожного для того, щоб постійно вказувати напрям до вдосконалення як самого себе, так і людства, суспільства загалом. Йонас Г. слушно зауважує: «Етика не вчить, як покращити своє харчування чи як краще захиститись від холоду, чи як перейти через річку і при цьому не потонути, хоч це, без сумніву, дуже важливо для того, щоб вижити в певних умовах. Етика відповідає на запитання, як добре прожити людське життя, яке протікає серед людських істот. Якщо хтось не знає, як вижити на природі, і втрачає життя, це, без сумніву, велика трагедія; але якщо хтось, не маючи поняття про етику, втрачає або перекручує, чи «вбиває» людське у своєму житті, це, чесно кажучи, теж не передбачає нічого доброго» [4, с. 99].

Нарешті, специфічне коло завдань постає перед етикою, а також і в прикладній сфері, тобто в галузі конкретних практичних застосувань розроблених нею висновків. Власне суто емпіричні й теоретичні завдання етики становлять не лише внутрішньонауковий інтерес, а безпосередньо пов'язані з їхнім значенням для людини та її духовного розвитку.

Безперечно, прикладне значення етики як науки істотно зумовлене її спрямованістю на аналіз і обґрунтування моральних норм та цінностей. Зрештою, це значення й зводиться не до чого іншого, як до запровадження в різноманітних формах та аспектах суспільного життя критично вивіреної сукупності подібних цінностей і норм – стандарту людської моральності. Нова етика повинна спонукати людину бути відповідальною за все те, що вона робить, оскільки безвідповідальність, яку починає проявляти кожна особа, призводить до хаосу, що свідчить про моральне зубожіння індивіда та суспільства, й про зміну світового порядку. Людина відповідальна повинна стати взірцем для наслідування, оскільки вона здатна звітувати перед людьми, перед світом, перед вищими силами за свої думки та вчинки. Перебуваючи в постійному стані відповідальності за себе, людина тим самим створює власне середовище існування, з урахуванням усіх бажань та заборон. Це світ, у якому вона живе, та світ, який стає дотичним до світу іншої людини у процесі комунікації та співжиття.

Приклади життя відповідальних осіб здатні змінювати тенденції сучасного світу, ламаючи вже закріплені стандарти жорстокості, невихованості, аморальності, безконтрольності. Щобільше, вони надихають на постійне самовдосконалення, «впровадження» нових стандартів, які виходять за власні межі для покращення світу навколо. Така людина усвідомлює цінність природи, а головне, звертає увагу на кожну людину, яка поруч. Особа відповідальна дуже серйозно, глибоко підходить до ознайомлення зі світом іншої живої особи, здатна проявляти емпатію. А все тому, що вона провадить своє

існування не лише з перспективи власних інтересів і власного життя, а й здатна поставити себе у становище будь-кого іншого.

Отож, як висновок, до певного моменту гуманізм був лише прикладом теоретичного обґрунтування, тепер ж він несе з собою, так би мовити, низку порад та настанов для вдалого застосування його в житті. Теорія, яка не застосовується на практиці, приречена залишитися лише теорією. Тому теперішній світ потребує реалізації нового гуманізму з його більш конкретним зверненням до людини. Світ сьогодення – це вакуум подій, який заповнює усе буття людини. Тут вона народжується, живе та помирає, саме тут пишеться її історія, і водночас, будучи автором, людина сама ж її і пише. Саме в такому випадку дуже важливо, щоб історія була об'єктивною та несла виховний характер.

Необхідно наголосити, що виявом гуманістичної спрямованості європейської культури можна вважати загальну тенденцію розвитку філософії, етики, естетики, мистецтвознавства, які духовно збагачували людину та, при цьому, стимулювали потребу в обміні набутих досвідом, знаннями, почуттями, активізували практично-духовну діяльність людини. Допомога один одному, здатність співчувати, духовна спільність є важливими й основними рушіями гуманізму. Тема людини є головною при розгляді гуманізму, а все тому, що він першопочатково опирався на ідею антропоцентризму, ставлячи людину в центр для всезагального обговорення як головного предмета й мети науки. Відповідно до гуманістичних теорій, людина є найвищою цінністю, якій властиві здатність до пізнання та творчої діяльності.

У наш час, неспокійний та змінний, гуманізм, людяність, милосердя стали особливо необхідними. З усіх сфер апелюють до цих понять, намагаючись реалізувати їх у житті. У статті розглянуто гуманізму в його широкому розумінні, а саме, як систему поглядів, яка історично змінюється і визнає цінність людини як особистості, її права на свободу, щастя, розвиток і прояв своїх здібностей, систему, яка вважає благо людини критерієм оцінки соціальних інститутів, а принципи рівності, справедливості, людяності – нормою стосунків між людьми. Людяність є моральною якістю, що виражає принцип гуманізму в повсякденних взаєминах людей, і як вимір людського буття проявляє себе на духовному, соціальному, політичному, релігійному, міжособистісному рівнях. Вона теж є основою і для інших якостей, таких як доброзичливість, повага до людей, співчуття і довіра до них, щирість, великодушність, самопожертва заради інтересів інших, а відтак, і відповідальність за свої думки та вчинки як перед собою, так і перед людьми.

Отож, щоб з'явився новий гуманізм, завданнями якого є інтегрувати й культивувати на рівні світогляду і стилю життя моральні, юридичні, громадянські, політичні, соціальні, національні й транснаціональні, філософські, естетичні, наукові, екологічні та інші людські цінності, визначальною завжди і у всьому має бути сама людина, її життя, її почуття та вчинки. Саме динаміка цих явищ й цікавить нас як у історичному розрізі, так і в умовах нашого суперечливого сьогодення, яке хронологічно окреслене періодом ХХ – поч. ХХІ ст. А у зв'язку із духовною кризою у суспільстві саме етика повинна виховати людину й суспільство моральними та гуманними, адже лише тоді можна буде говорити про мир, добробут, гармонію – про щастя у світі.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н. А. Путь гуманизма / Н. А. Бердяев // Библиотека Якова Кротова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/19460001.html (11.08.2013).
2. Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи. – К.: Український Центр духовної культури, 2001.
3. Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. – К.: Дух і Літера, 2011.
4. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас. – К.: «Лібра», 2001.
5. Кількість абортів в Україні знижується. Урядовий портал [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.kmu.gov.ua/control/publish/article?art_id=245036367 (26.07.2013).
6. Краснодембський З. На постмодерністичних роздоріжжях культури / З. Краснодембський. – К.: Основи, 2000.
7. Святе Письмо.
8. Українська молодь все частіше зводить рахунки з життям [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://tsn.ua/ukrayina/epidemiya-samogubstv-ukrayinska-molod-vse-chastishe-zvodit-rahunki-z-zhittiyam.html> (21.06.2013).
9. Фромм Э. Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М.: Республика, 1993.
10. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: «Республика», 1993. – С. 192–220.
11. Ярошенко Т. М. Регіональна типологія культури : навч. посібник / Т. М. Ярошенко. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007.
12. Ярошенко Т. М. Сучасність як предмет морфологічного та філософсько-етичного аналізу культури / Т. М. Ярошенко // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2011. – Випуск 44. – С. 64–73.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури філософського факультету ЛНУ ім. І. Франка **Т. М. Ярошенко**

УДК 111.852 : 94(477)

Володимир Личковах**ЕТНОРЕНЕСАНСНА ЕСТЕТИКА МИКОЛИ ХВИЛЬОВОГО:
КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ, СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ,
НАЦІОНАЛЬНІ ІДЕНТИФІКАЦІЇ В МИСТЕЦТВІ**

Розглядаються світоглядні та етнокультурні особливості естетичної думки М. Хвильового як фундатора «етноренесансної естетики» в Україні. Аналізується низка мистецьких ідентифікацій «нової української літератури», запропонованих теоретиком ВАПЛІТЕ під час літературних дискусій 1925–1928 рр., що в сукупності складають феномен «хвильовизму» в історії української естетики радянської доби.

Ключові слова: історія української естетики, етноренесансна естетика, мистецькі ідентифікації, Микола Хвильовий, «хвильовизм».

Volodymyr Lychkovakh**ETHNORENAISSANCE AESTHETICS BY MYKOLA KHVYLYOVYI:
CULTURAL-HISTORICAL, SOCIAL-POLITICAL,
NATIONAL IDENTIFICATIONS IN THE ART**

The article presents the world-outlook and ethnocultural characteristics of the Aesthetical thought of M. Khvylyovyi as the founder of the «ethnorenaisance aesthetics» in Ukraine. The author analyzes the number of the artistic identifications of the «New Ukrainian literature», that were proposed by the theorist of VAPLITE (The Free Academy of Proletarian Literature) during the literary discussions of 1925-1928. Collectively, these identifications form the phenomenon of «khvylovyzm» in Soviet-times Ukrainian aesthetics.

Key words: history of Ukrainian Aesthetics, ethnorenaisance aesthetics, artistic identifications, Mykola Khvylyovyi, «khvylovyzm».

Володимир Личковах**ЭТНОРЕНЕСАНСНАЯ ЭСТЕТИКА НИКОЛАЯ ХВЫЛЕВОГО:
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ,
НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ В ИСКУССТВЕ**

Рассматриваются мировоззренческие и этнокультурные особенности эстетической мысли Н. Хвильевого как основоположника «этноренессансной эстетики». Анализируется ряд художественных идентификаций «новой украинской литературы», предложенных теоретиком ВАПЛІТЕ во время литературных дискуссий 1925–1928 гг., которые в совокупности составляют феномен «хвильевизма» в истории украинской эстетики советского периода.

Ключевые слова: история украинской эстетики, этноренессансная эстетика, художественные идентификации, Николай Хвильевой, «хвильевизм».

Періоду офіційного декретування й утвердження ідеології та естетики соцреалізму передували бурхливі, теоретично насичені літературно-мистецькі дискусії й шукання 1920-х років. Крайнім позиціям «Пролеткульту» в Україні (1918–1924 рр.) і «провінційним» традиціям українського етнографічного реалізму митці, теоретики та ідеологи модерного мистецтва протиставили пошуки нових естетичних засад художньої творчості, які б відповідали революційній, культуротворчій та етнокультурній ситуації «більшовицької українізації». Мабуть, найбільшій увазі теоретичному обґрунтуванню цих пошуків приділив Микола Хвильовий (1893–1933), естетика якого і досі дискусійна.

Естетичні погляди і позиції М. Хвильового висвітлюються у працях П. Голубенка, М. Жулинського, Є. Маланюка, В. Панченка, В. Плюща, Я. Поліщука, Ю. Шереха, В. Шейка і В. Левіної. Попри різні інтерпретації й оцінки «хвильовизму», майже всі автори погоджуються в одному – революційно-романтичний «літ Ікара» (Ю. Шерех) був перерваний сталінським «сонцем» пекучого тоталітаризму, який розплавив нижній віск поезії національного духу, культурної душі інтелігентного українства.

Водночас революція у сфері національного духу, культури пов'язувалася ним із соціальною революцією, з переходом від просвітництва до марксизму, від дрібнобуржуазної свідомості до інтелігентності українізованого пролетаріату, що орієнтується на «психологічну Європу».

Як літератор і (сам про себе) «трохи політик», М. Хвильовий був комуністом-романтиком із національним ухилом. В естетиці письменника-революціонера це виявилось через інспірацію ідеологічно-мистецтвознавчої дискусії щодо майбутньої долі української літератури, її світоглядно-естетичних та організаційних установ.

Мета статті – довести, що хоч які б «ліві», «більшовицькі», «пролетарські» позиції не пропонував фундатор й ідеолог ВАПЛІТЕ (Вільної академії пролетарської літератури) у своїх чотирьох циклових памфлетах («Камо грядеши?», «Думки проти течії», «Апологети писаризму», «Україна чи Малоросія?»), всі вони свідчать, що М. Хвильовий був *теоретиком українського Ренесансу*, або *естетики етноренесансу*. Для нас М. Хвильовий – символ естетичних шукань на шляху від модернізму до нового, «пролетарського» мистецтва, адже народження «соціалістичного реалізму» так чи так позначено духом авангардизму (Б. Гройс).

Естетичні погляди М. Хвильового ґрунтуються на марксизмі, сприйнятому через праці Г. В. Плеханова про мистецтво. У полеміці з «плужанським» ідеологом С. Пилипенком критик його «масовізму» часто спирається на естетичні ідеї першого російського марксиста, беручи з нього навіть епіграф до розділу «Що ж таке мистецтво?» в «Апологетах писаризму» [2]. Критикуючи вульгарно-марксистське положення, що мистецтво – це насамперед ідеологія, український теоретик ВАПЛІТЕ стверджує: «Мистецтво мусить служити революційному класу, але не як «класу для класу», а як «класу для людства»» [2, с. 310]. Відтак естетичні ідеї модернізму М. Хвильового пов'язані з вищими гуманістичними цінностями, які виявляються через революційне оновлення суспільства й культури.

Мабуть, тому не випадково, що чи не головною естетичною категорією у публіцистичних і літературознавчих текстах українського марксистського неоромантика є *поняття «героїчне»*. М. Хвильовий часто пише про «героїчний час», «героїчну епоху», «героїчні будні», «героїчне терпіння» тощо. У цьому відчувається патетика героїчного реалізму, навіяного духом часу і передчуттям майбутнього соціалістичного реалізму, ініційованого горьківським «героїчним індивідуалізмом», не без впливу на раннього Горького ідей Ф. Ніцше, а на Хвильового – ще й Д. Донцова. Крім того, авторитет останнього як «найрозумнішого і найпоследовнішого з українських фашистів» [2, с. 297] (написано М. Хвильовим у 1926 р.) стало однією з причин того, що пізніше «хвильовизм» ототожнювався з націоналізмом і фашизмом [4, с. 93]. З іншого боку, патетична героїка романтичних ідеалів пролетарської літератури давала підстави для пропозицій назвати новий стиль радянського мистецтва «героїчним реалізмом» (А. Луначарський, О. Толстой).

«Пролетарський» пафос нової української літератури був переважно спрямований М. Хвильовим у дискусіях 1925–1928 рр. проти т. зв. «писаризму» – «рідного брата дрібної буржуазії», «бруньки від масовізму», «що його виховують писарі від мистецтва» [2, с. 355]. Про це сьогодні мало пишуть, але естетика головного ідеолога ВАПЛІТЕ є непримиренною щодо «куркулізму» в художній творчості, тобто «куркулячого цинізму», що породжує селянський масовізм. У сутичці двох соціальних сил в Україні періоду НЕПу М. Хвильовий вбачає сховані політичні процеси, що породжують «куркульні ідеологічні впливи» з боку «просвітительства» позадницького типу, з ідеології якого живиться куркуль в антитезі до психологічної Європи [2, с. 313].

«Хвильовизм», відтак, виступає не проти народництва як такого і не проти етнографічних традицій української літератури, а проти новітнього графоманства, «писаризму», що народжується в «дрібнобуржуазній країні, де пролетаріат до того ж не знає своєї мови, де куркуль завжди був господарем становища» [2, с. 324]. Саме малоросійський «куркулізм» є загрозою для «фаустівської» європейської душі, бо є «сатаною із століпінського отруба» [2], який одягається або в «червоний колір», або у «вишивану сорочку із задрипанським світоглядом» (як ідеологи «Плугу»). У результаті це і викликає феномен «малоросійщини», псевдоукраїнського пересічного «Енко» (у Є. Маланюка «енківщини» в полтавсько-подільській Аркадії), що й породжує «масовізм» з його естетикою «вишневих садків» і «карамельної беліберди» [1, с. 332].

На противагу такій псевдоукраїнізації, що означає виховання «розляпаної» хохлацької психіки з її «енком» і «європенком», М. Хвильовий закликає пересісти зі «шкапи масовізму» на «добрі рисаки» культурного ренесансу. Як прибічник нового пролетарського мистецтва, він пропонує створити на базі ВАПЛІТЕ громадський інститут марксистської естетики, виконати два головних культуротворчих завдання:

Дерусифікація робітництва (українізація пролетаріату).

Настанова на пролетарську інтелігенцію як передову частину робітництва з чітким ідеологічним (марксистським) оформленням. Іншими словами, *естетична модель нового мистецтва* ґрунтується у М. Хвильового на *інтеграції марксизму, модернізму та етнокультури*.

«*Дайош Пролетарім!*» означає в естетиці теоретика ВАПЛІТЕ українізацію робітничого класу, його прилучення до етнокультури, мови й ментальності «психологічної Європи». У цьому аспекті «дерусифікація робітництва» спрямовується не стільки проти російської культури, скільки проти «російського міщанства», бо він «сатана з тієї ж бочки, що й наш куркуль», звідки походять «недоумки», «хохли», «малоросейщина». Українізація – «єдиний вихід для пролетаріату заволодіти культурним рухом» [2, с. 343].

«Дайош інтелігенцію!» – це заклик до згуртування навколо Компартії кадрів молодшої української інтелігенції, до повернення їй «загубленої у віках фанатичної віри в прекрасне далеке майбутнє» [2, с. 346, 349]. Причому і тут йдеться про поєднання соціальних і національних ідеалів, коли Хвильовий-письменник втілює комуністичні ідеї «нашої – у віки – революції» у своїй омріяній «Загірній комуні». Отже, інтелігенція виступає у поета «робітничої рани» як суб'єкт культуротворчої діяльності нації, як носій «вітаїзму», якими в Європі були, на думку М. Хвильового, Лютер, Гамлет, Фауст, що заклали її «психологію». В Україні до представників такої інтелігенції речник «розстріляного Відродження» зараховує М. Зерова і всіх неокласиків, що зуміли зберегти дух «академізму» в поєднанні з принципом анархічної конкуренції і чітким ідейно-естетичним оформленням [2, с. 318].

І нарешті, «Дайош свій власний Розум!» означає орієнтацію новітньої української літератури не на російські традиції, пов'язані з пасивно-страждальним «християнським дуалізмом» і теософією, а на т. зв. «Азіатський ренесанс» в Україні, що поєднує ідеї європейського Відродження з бадьорим і радісним греко-римським мистецтвом. Культурний ренесанс в Україні – це кінець «просвітанства», «малоросійщини», «енківщини», «провінційності», поява модерної, мужньої, вольової культури, спрямованої у світле соціальне й національне майбуття.

У зв'язку з цим М. Хвильовий у памфлеті «Україна чи Малоросія?» і висуває концепцію *національного ренесансу в геокультурних і соціопсихологічних координатах* «Європа»–«Росія»–«Азія». Потрібно зауважити, що тут маються на увазі не стільки реальні історико-політичні обшири, скільки ідеальні топографічні одиниці. Під впливом ідей М. Данилевського і О. Шпенглера теоретик нової української літератури шукає її місце в духовно-історичних процесах, у психологічних та естетичних характеристиках самоідентифікації нації та національного духу культури, – української «культурної душі», що має «європейські» витоки й «азіатський» пафос пробудження від сонця на Сході.

Обгрунтовуючи гасло «Геть від Москви!», М. Хвильовий має на увазі не стільки політичний сепаратизм, скільки *естетичну автономію*. У памфлеті «Україна чи Малоросія?» йдеться про спротив «міщанським» традиціям літературної Росії з її «сменовеховським» міщанством, етнографічною балаканиною, літературщиною, декадансом, реакцією, що породжують графоманію 20-х років. У поле критики від «буйної відродженської натури» попадають Гладков, Пільняк, Еренбург, Шкловський, О. Толстой в навіть М. Горький. На думку М. Хвильового, пореволюційна і непманівська Москва стала «центром літературного міщанства», що спирається на «богоискательство», теософію, порнографію, розчарування. Та й велика російська література має в цілому «пасивно-песимістичний» характер (в т. ч. Л. Толстой), пов'язаний з образами «лишніх людей», «мечтателів», «нытиков», з пасивним християнським дуалізмом [3, с. 601]. На питання, чому ми не радимо українським письменникам орієнтуватися на московське мистецтво, теоретик ВАПЛІТЕ відповідає, що російська література, не переживши пафосу капіталістичного будівництва, не змогла утворити «позитивного світовідношення» [3, с. 602]. Тобто російська культурна душа є далекою від «психологічної Європи», а тому відтворює в літературі просвітанство і псевдокласицизм, у ліпшому разі – слов'янофільство і месіанізм. Відтак «розбити московський месіанізм – одкрити семафор для експресу радісної творчості» [3, с. 603].

Отже, українській літературі ідеологічно є ближчою стара західноєвропейська література (від Лесінга, Шиллера, Гете до Бальзака і Золя), культурна душа «психологічної Європи». Говорячи про «Європу» як певний тип культурного чинника в історичному процесі, М. Хвильовий має на увазі *дух активізму* домедістофелівського Фауста, що шукає революційні методи пізнання, мистецтва, творчості, несумісні з духовною смертю як у декадансі, так і просвітанському міщанстві. Це Європа Гете, Лесінга, Гегеля, а не Шпенглера! «Занепад Європи» генерує очікування «сонця» на Сході, смерть Фауста відродить «рапсодії і саги Рамаїни» [3, с. 613].

М. Хвильовий висуває парадоксальне положення, що «психологічну Європу» можна зв'язати зі Сходом. Свою концепцію «азіатського ренесансу» він розбудовує на засадах «теорії циклів» М. Данилевського, О. Шпенглера, але з урахуванням марксистського формаційного підходу, «у плані матеріалістичної каузальності». Використовуючи методологію історичного матеріалізму, український теоретик нової культури, аналізуючи основні історичні типи «культурної душі» суспільно-економічних формацій, доходить до ідеї «азіатського відродження», тісно пов'язаного з більшовизмом [3, с. 615]. Будучи представником національного ренесансу на шляху до соціалізму, М. Хвильовий вважає, що західноєвропейське населення не спроможне «підняти новий, пролетарський культурно-історичний тип світовідношення, бо знаходиться у стані «духовної імпотенції». Тому «Азія знову виходить на широку історичну дорогу» [3, с. 613]. До речі, і О. Шпенглер, описуючи занепад Європи через розпад «фаустівської душі» культури, передрікає появу нової культурної душі («русько-сибірської») на широких євразійських просторах. Але під «Азією» М. Хвильовий розуміє швидше психологічну категорію, той *соціальний пафос*, що пов'язується з романтикою вітаїзму в мистецтві та літературі.

«Оазою» азіатського ренесансу, на думку теоретика «активного романтизму», є **Україна**. Як євразійська країна, вона є «авангардом» нового культурно-історичного типу. Саме українські лицарі-козаки є предтечею «азіатських конкістадорів», які водночас є і «західниками», що породжує прекрасну поезію

революції в українській музиці слова. Відтак в українському мистецтві починається період «бурі і натиску», а українське культурне відродження перевіряє свої можливості на античній культурі й ренесансі, як то чинять вітчизняні «неокласики». Крім того, «ми вже все маємо – і буйні фарби Петрицького, і конструктивну чіткість Мелера, і прекрасні звуки Вериківського, і незрівнянну поезію Тичини, Рильського і надзвичайного Курбаса, і... і... і...» [3, с. 621].

Показово, що і культурний ренесанс тієї ж Росії пов'язується М. Хвильовим із «атмосферою весни» колись пригноблених народів імперії. Для спільного духовного розквіту необхідна відповідна «культурна атмосфера», яка може скластися «під блакитним небом південно-східної республіки комун» – в Україні. У літературно-мистецькій справі вже існує колективний ідеологічно-пролетарський центр – ВАПЛІТЕ – з його настановою на марксистську естетику. Так, у надрах «хвильовизму» визривала ідея організації радянських соціалістичних письменників, але, на відміну від уніфікаційних канонів соцреалізму, на засадах «анархічної конкуренції», зокрема «здорового суперництва» з російською літературою.

І все ж таки основний пафос естетики М. Хвильового спрямований проти феноменів «енка» та «європенка» в новій українській літературі й мистецтві. Виборюючи позиції національного відродження в умовах єдності українізації та європеїзації, ідеолог й теоретик ВАПЛІТЕ нещадно критикує соціокультурні явища «позадницького типу», зокрема епігонів «просвітництва», яке є антитезою до «психологічної Європи». Колись прогресивне народництво і просвітительство в добу модернізації етнокультури перероджуються в «політику дрібної буржуазії», переносючи «куркульську» психологію в селянський масовізм «Просвіти». З погляду соціокультурної й літературно-образної типології це викликає появу «Енка» («N-ко» у Є. Маланюка) з його псевдонаціональною і квазіукраїнською свідомістю й поведінкою, ментальністю та культурою. У своїй, може, підсвідомій сутності Енка – це зросійщений тип «хохла», «малоросіянина», «провінціала». Незважаючи на свої зовнішні етнографічні атрибути й народницькі уподобання, «енківщина» насправді має маскарадний, оперетковий, загалом, «ігровий» характер. Вона лише демонструє удаване «українство», будучи геть позбавленою автентичного національного духу, мужнього, сильного, романтично-вольового характеру козаків-«конкістадорів», які і є, перш за все, – справжні «західники» [3, с. 679]. Водночас нова українська, пролетарська, література, що ґрунтується на ідеях й ідеалах марксизму, відповідає якраз духові героїчного часу, адже марксизм, на думку М. Хвильового, ніколи не цурався «здорової романтики», хоча і спирається на реальну політику «без сентиментів», а не «народницький сахарин».

Так само і «європенко» – «сагана в бочці». Будучи народженням зросійщеної розляпаної психіки, «європенківщина» постає новомодним соціокультурним і мистецько-літературним явищем, яке теж має псевдо-цивілізаційний характер. Всупереч «фаустівській» культурній душі Європи з її ренесансним оптимізмом і романтичною революційністю, європенко-літератори України позрадницьки наслідують модерний європейський чи московський декаданс, невластиво для української козацької душі відтворюють занепадницький дух песимізму. «Європенківське» наслідування є мавпячим, вторинним, «секондхендним», бо орієнтується не на дантівсько-фаустівські традиції «дійсної» Європи, а на дерев'яно-картонну гігантоманію плужанського анальфabetизму [3, с. 516]. Причому феномен «європенка» характерний як для України, так і Росії. Існуючи і там, і там у формі «московських задрипанок», він виявляється через графоманію псевдочервоної публіцистики, коли «хатянство» еволюціонує в «радянство».

Відтак «енко» і «європенко» доповнюють один одного як два різнокольорових сатани з однієї бочки. В їхній естетиці жалюгідного епігонства М. Хвильовий побачив ідейне об'єднання «безсмертного куркуля» і міського міщанства, тобто масовізму і «липового оптимізму». Цим естетичним девіаціям теоретик ВАПЛІТЕ протиставляє проект синтезу європейського активізму і східного відродження, що тісно зв'язано з українським «більшовизмом» у мистецтві та літературі. Спираючись на ідеї соціалізму в естетиці (від Ф. Меринга до Г. Плеханова) він бачить майбутнє українського мистецтва і літератури у служінні революційному класу як «класу для людства».

Микола Хвильовий – фундатор етноренесансної естетики в Україні. З погляду її мистецьких ідентифікацій для художнього творення героїчної епохи, тут необхідна *романтика вітаїзму* – активно-творча одухотворено-відроджувальна форма мистецького світовідчуття [4, с. 112]. У своїй революційно-романтичній суті така характеристика нової художньої стилістики естетично пророкує появу нового методу і стилю соціалістичного реалізму, а в наші дні – відродження етнокультури, бурхливого розвитку української естетики етнонаціонального ренесансу на засадах відповідних ідентифікацій у мистецтві.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Жулинський М. Слово і доля: Микола Хвильовий / Микола Жулинський. – К., 2006. – С. 329–336.
2. Хвильовий М. Апологети писаризму (ДО проблеми культурної революції) // Микола Хвильовий. Синій листопад: Повісті. Оповідання. Новели. – К., 1993. – С. 297–356.
3. Хвильовий М. Україна чи Малоросія? / М. Хвильовий // Микола Хвильовий. Твори у 2-х т. – Том. 2. – К., 1990. – С. 576–621.
4. Шейко В. Філософія української національної ідеї та Микола Хвильовий: історико-культурологічний аспект / В. Шейко, В. Левіна. – К., 2010. – 204 с.

УДК 111.11:17.023.36

*Алла Залужна***ФЕНОМЕН ЕСТЕТИЧНОГО КРИЗЬ ПРИЗМУ ДИХОТОМІЇ «БАЙДУЖЕ-НЕБАЙДУЖЕ»
У ТВОРЧОСТІ А. КАНАРСЬКОГО**

У статті розкривається антропологічна домінанта естетичного світовідношення в контексті світоглядно-методологічної й культурологічної переорієнтації філософського й естетичного дискурсу «пізнього радянського марксизму». Висвітлено основні аспекти зміни гносеологічної парадигми в естетиці, що призвело до утвердження суб'єктивного виміру естетичного та його вкоріненості в життєвому світі людини.

Проаналізовано виявлені А. Канарським закономірності діалектичного руху чуттєво-естетичних актів, які конституують естетичне як чуттєве, безпосереднє та ціннісне на межі дихотомії «байдуже-небайдуже».

Ключові слова: естетичне, людина, світогляд, безпосереднє, чуттєве, байдуже, небайдуже.

*Alla Zaluzhna***THE PHENOMENON OF AESTHETIC IN THE LIGHT OF DICHOTOMY “INDIFFERENT-NOT
INDIFFERENT” IN THE WORKS OF A. KANARSKII**

The article deals with the anthropological dominant of aesthetic correlation in the context of world view and methodological and culturological reorientation of philosophical and aesthetical discourse of “late Soviet Marxism”. The main aspects of change of gnoseological paradigm in aesthetics which have caused strengthening of subjective dimension of aesthetic and its striking root in a life world of a person were observed. Within limits of Marxist world view the developments of high scientific and professional quality are appearing. They become a evidence of world view and humanistic renewal of Marxism and anthropological filling of aesthetic sphere of scientific knowledge.

The A. Kanarskii's attempt of construction of aesthetic theory through finding regularities of aesthetic process is important. The search of aesthetic being becomes possible by means of explication of essence and the peculiarity of aesthetic inclusive of living aesthetic practice of life as immediate, not indifferent and sensory man's attitude to the world in its entirety of strengthening of singleness of a person. By means of dichotomies “indifferent-not indifferent”, “immediate-indirect”, “sensory-not sensory” A. Kanarskii crystallizes out that special condition of a man which constitutes the phenomenon of aesthetic.

The philosopher deduces such a concept as “indifferent” as dialectical opposition to not indifferent, sensory and aesthetic. This characterizes the subjective state of a man and what is more it is the necessary condition for discovering of important and valuable. In this very context the aesthetic appears to be a necessary constant of a man's culture which shows the measure of not indifferent attitude to the world and to the sense of a man's existence.

The thought about striking root of a phenomenon of aesthetic in life processes of a person through the strengthening of a man's involvement in being and immediate perception and emotional experience as the most adequate consolidation of thought creation and not indifference gets a heuristic perception.

Keywords: aesthetic, a person, a world view, immediate, sensory, indifferent, not indifferent.

*Алла Залужная***ФЕНОМЕН ЭСТЕТИЧЕСКОГО СКВОЗЬ ПРИЗМУ ДИХОТОМИИ
«БЕЗРАЗЛИЧНОЕ-НЕБЕЗРАЗЛИЧНОЕ» В ТВОРЧЕСТВЕ А. КАНАРСКОГО**

В статье раскрывается антропологическая доминанта эстетического мироотношения в контексте мировоззренческо-методологической и культурологической переориентации философского и эстетического дискурса «позднего советского марксизма». Освещены основные аспекты изменения гносеологической парадигмы в эстетике, что привело к утверждению субъективного измерения эстетического и его укорененности в жизненном мире человека.

Проанализировано выявленные А. Канарским закономерности диалектического движения чувственно-эстетических актов, которые конституируют эстетическое как чувственное, непосредственное и ценностное на границе «безразличное-небезразличное».

Ключевые слова: эстетическое, человек, мировоззрение, непосредственное, чувственное, безразличное, небезразличное.

Сучасна рефлексивна думка, прагнучи досягнути феномен шістдесятництва у площині філософії, не на марне прагне винести на поверхню сучасного дискурсу парадокс, який полягає у тому, що, будучи

тривалий час центрованими навколо діяльнійшої версії людської буттєвості, представники Київської філософської школи зуміли виявити такі реалії, які вийшли далеко за її межі. Йдеться передусім про не лише зафіксовані ними, а й достатньо аргументовані з допомогою наявного філософського інструментарію суперечності між всезагальним та особистісним, предметно-перетворювальною діяльністю та етичною відповідальністю, всепоглинаючим активізмом та глибинним спілкуванням і споглядальністю. Це стимулювало нагальну потребу перегляду догматичних положень марксистсько-ленінської філософії та спробу протиставити гіперактивному світорозумінню альтернативні світоглядні орієнтири у всій багатоманітності особистісних виявів людського світовідношення з актуалізацією як морально-етичної, так і естетичної проблематики.

Доволі показовим є той факт, що, експлікуючи природу естетичного, мистецтва, художньої творчості й особливостей естетичного осягнення світу в ситуації абсолютизації діяльнійшої парадигми, В. Іванов [4], А. Канарський [2], В. Мазепа [8], А. Фортова [10], К. Шудря [11], Л. Левчук [6], В. Малахов [9], Р. Шульга [12] та ін. особливий акцент поставили на проблемі суб'єктивного виміру естетичного та його вкоріненості в життєвому світі людини, що набуває особливого резонансу в сучасній філософсько-естетичній думці. У цьому контексті абсолютно нові можливості для аналізу особливостей людиновимірних констант естетичного світовідношення, конституйованих у контексті світоглядно-методологічної переорієнтації філософського й естетичного знання, відкривають дослідження А. Канарського, який естетичне ставив у тісний зв'язок зі специфікою людської чуттєвості в її «безпосередності», «небайдужості», «невимушеності», «самоцільності», «значущості», «цінності».

А відтак, у запропонованій статті на основі аналізу філософсько-естетичних поглядів А. Канарського поставимо завдання розкрити феномен естетичного як необхідної константи людського буття, що виражає міру небайдужого ставлення людини до світу й конституюється крізь призму діалектичного процесу руху чуттєвості на межі дихотомії «байдуже-небайдуже».

Важливо зазначити, що теоретичні спроби обґрунтування суб'єктивного виміру естетичного у філософських пошуках А. Канарського здійснюються в монографіях «Діалектика естетичного процесу. Діалектика естетичного як теорія чуттєвого пізнання» (1979) та «Діалектика естетичного процесу: генеза чуттєвої культури» (1982). На перший погляд, зміна акцентів була майже непомітною, проте саме така не оприявнена, не виголошена публічно настанова і призвела до кардинальних світоглядних зрушень, у зв'язку з чим догма перестала виконувати ту функцію, що визначала її саме у цьому статусі. Саме відношення «людина-світ» поступово стає смисловим центром усіх мисленневих побудов, причому світ постулюється не як об'єктивна дійсність, а як сфера людського буття, світ культури. У цьому світлі маємо підкреслити і те, що головне питання філософії співвідношення матерії та свідомості замінюється вузловими категоріями «людина» і «світ», «світ наявного буття» та «світ буття за межами наявної дійсності» (В. Шинкарук, О. Яценко), «світ доцільний» та «реально існуючий», «уявний» та «наявний» (В. Іванов), «байдуже-небайдуже» (А. Канарський).

Науковий шлях А. Канарського розвивається «на вістрі протистояння «природників» і «суспільників» – двох груп провідних радянських вчених, які з різних позицій осмислювали проблему естетичного» [5, с. 344]. Спроба редукції феномену естетичного та художньої специфіки мистецтва до теоретично-пізнавальних схем філософії без встановлення чіткої межі між гносеологічним суб'єктом та естетичним суб'єктом в естетичних дослідженнях призводила до значних труднощів, що і проявилось в довготривалій дискусії між природничими та суспільними теоріями в естетиці наприкінці 50-х – на початку 60-х років і стосувалося природи естетичного. Прикметно, що А. Канарський звертає увагу на неможливість витлумачення специфіки естетичного без зв'язку з суб'єктивним чинником, а тому, як вважає філософ, в природничих теоріях «естетичне виявляється чимось зовнішньо чужим і безвідносним до людини» [1, с. 54]. Буття естетичного нівелюється в абстрагуванні від процесу взаємодії суб'єкта та об'єкта естетичної діяльності. Натомість, об'єктивні форми прекрасного, гармонійного, досконалого, пропорційного потребують людського естетичного наповнення, тим самим актуалізуючи недопустимість розірваності суб'єкта й об'єкта в діалектиці естетичного процесу.

Якщо в природничій теорії естетичні якості обґрунтовуються незалежно від людського та суспільного буття, то у «суспільників» естетичні властивості об'єктів зумовлюються соціальними чинниками й залежать від усього розмаїття суспільних відносин. У зв'язку з цим ці дві теорії, на думку українського естетика, незважаючи на суттєві відмінності, поєднують нейтральність естетичних якостей від волі і свідомості людини, ігнорують роль цілепокладаючої діяльності. Саме тому А. Канарський, обґрунтовуючи думку про те, що в суспільній теорії естетичного найбільшою мірою виразилися гносеологічні позиції естетичної теорії, оскільки питання буття естетичного відразу передбачало питання пізнання специфіки цього буття, застерігає про загрозу гносеологізму в естетичній науці. Адже за сферою абстрактного мислення нівелюється безпосередній суб'єкт мислення, «пізнає себе буття», а в зосередженості на співвідношенні мислення і буття заперечується особливість «відношення мислення до самого мислення» [1, с. 47]. Отож, мислення без конкретної людини не формує ніяких відношень і не здійснює пізнавальних актів, оскільки мислить сама людина, а відтак, «питання про те, як дається

мисленню або пізнанню будь-яке буття, є запитанням не просто одного мислення або пізнання, а мислячого, пізнаючого суб'єкта» [1, с. 63]. Тому спроба перегляду суспільниками природничої теорії так і не відкрила шляхів, з допомогою яких можна було поєднати естетичне з естетичним суб'єктом та розкрити об'єктивну реальність у бутті в зрізі її небайдужості та небезвідносності щодо самої людини, що надзвичайно ускладнювалося в умовах діаматівської деонтологізації та гносеологізації людини.

Отже, у філософсько-естетичному дискурсі А. Канарського простежуємо трансформацію гносеологічного відношення «матерія-свідомість», згідно з яким свідомість існує як пасивне відображення об'єктивної дійсності, світоглядне переосмислення відношення «людина-світ». Воно має місце тому, що «суть естетичного прихована не в самій дійсності, а в специфіці людського відношення до неї» [1, с. 27]. Відтак гносеологічне співвідношення суб'єкта та об'єкта пізнання є тільки складовою й похідною від більш фундаментального початкового співвідношення «людина-світ», що унеможливило зведення об'єктивної реальності тільки до матеріальності та виключення з неї людини.

Закладене новоевропейською традицією розуміння людини як суб'єкта пізнання та дії, що протиставляється буттю як об'єкту, стає суперечливою абстракцією. А. Канарський, орієнтуючись на працю П. Копніна «Ідея як форма мислення», концентрує увагу довкола твердження про абсолютне протиставлення матерії і свідомості в досить вузьких межах гносеології [3]. Це призводить до утвердження думки про те, що у сферах гуманітарного знання, зокрема естетиці, таке протиставлення є згубним та руйнівним, адже в контексті людської небайдужості людини до світу фіксується більш глибоке відношення зв'язку людини зі світом культури.

А. Канарський, послуговуючись доступним у площині тодішнього філософування інструментарієм, доводить нам нині беззаперечну позицію щодо того, що безпосередність є необхідною основою людського існування, основою причетності до світу й вагомою властивістю індивідуальної свідомості особистісного «Я». Власне естетичний сенс безпосереднього полягає у його здатності споглядання сутності в безпосередньо ціннісному вимірі. Прислухаймося до Канарського: «Бути безпосереднім, – каже він, – значить передусім бути самим собою у своєму суспільному, «невимушеному» стані» [1, с. 150]. У такому контексті безпосереднє постає як чуттєвий небайдужий процес, який фіксує явища у самій цілі, абстрагуючись від опосередкованості засобу. Це є вагомий спосіб конституювання ціннісного, значущого, небайдужого. Явище, яке дається безпосередньо, не потребує ніяких опосередкувань для виникнення чуттєво-почуттєвого та оціночного. Таким чином, поліфонічність чуттєвого стає способом становлення безпосереднього стану людини. А звідси – сформовані закономірності: «Все безпосереднє як закон дається чуттєвим чином» та навпаки: «Все чуттєве, як таке, завжди представлене безпосередньо» [1, с. 163]. Характер чуттєвого процесу визначається ступенем безпосередності цілі, але взятої не в абстрактному виразі, а шляхом виведення її з земної основи. Водночас естетичне відношення може конкретизуватися ціннісною шкалою вищих людських інтересів, тобто ступенем безпосередності, що фіксується з допомогою понять «прекрасне», «піднесене», «трагічне» та «ідеал». Підкреслимо, що ідеал повинен існувати не як потреба або цілі, а як момент вияву людського переживання, форми життя.

Так, А. Канарський намагається дистанціюватися за межі абстрактно-категорійного схематизму тогочасної естетичної рефлексії, відновлюючи втрачену за суспільно-колективними структурами реальність людської буттєвості. Філософа турбує можливість трансформації естетичного в абстракцію, тому він постійно апелює до життя та безпосереднього самоцільного переживання. У зв'язку з цим естетичне розглядається не як логічний елемент категорійної системи наук, а в сенсі теоретичного інструмента в його не методологічній, а оцінковій функції естетичного аналізу чуттєвих явищ. Тут А. Канарський фіксує термінологічну двозначність поняття естетичного, а саме:

- як логічну категорію естетичної системи знань (естетичне поняття);
- як безпосередньо чуттєве, оцінкове явище, яке виявляє себе в діалектиці естетичного процесу, задовольняючи особливу людську потребу (безпосередньо чуттєвий вираз певної оцінки явищ).

Естетичне у безпосередньо чуттєвому контексті долучає до себе прекрасне, піднесене і величне, оскільки потворне «не може бути естетичним (чуттєвим) відповідно до цілі чи сенсу людського утвердження...», а тому немає людської потреби в потворному, низькому і т. п., але є потреба в естетичному (прекрасному, піднесеному)» [1, с. 99]. Разом з тим естетичне як поняття може втілювати в собі прекрасне і потворне, піднесене й низьке. Природно, що автор порушує питання про неможливість ототожнення теоретично-пізнавального виміру естетичного в понятійно-категорійній якості з його безпосередньо чуттєвими проявами. Прагнучи наповнити поняття естетичного живим змістом, А. Канарський відштовхується від емпіричних фактів життя. Він намагається осмислити феномен естетичного через реально виражений чуттєвий стан людини, висвітлюючи його як щось живе, динамічне, як форму руху самого життя, його діалектику. А тому і зосереджує увагу на багатогранності чуттєвого стану людини, що є «достеменно безпосереднім», «самоцілним» та «небайдужим». Але досягнути цей стан – значить поєднати теорію з практикою життя, «взяти його живим, таким, яким він є насправді» [1, с. 13].

У наукових дослідженнях А. Канарського предметом дослідження стає естетичне як «цілісне», «небайдуже», «чуттєве» та «безпосереднє», що може бути осмислене тільки як діалектичний і суперечливий

процес переходу об'єктивності чуттєвого явища в суб'єктивний стан людини – своєрідне «дооформлене» буття естетичного до рівня його завершення в людському переживанні. У цьому сенсі естетичне фіксує рух справжнього почуття і є своєрідним об'єктивно-суб'єктивним процесом, «органічний момент своєрідного завершення такого буття як за суб'єктивним, так і за об'єктивним проявом» [1, с. 201]. Відтак вітчизняний філософ артикулює естетичний стан не просто чисто суб'єктивним виміром вказаного процесу, а єдиним способом, з допомогою якого естетичне може бути досягнене таким, яким воно постає у своєму практичному зв'язку з людиною. Не випадково у наукових дослідженнях А. Канарського відстежено діалектичний рух чуттєвості, через який, на його думку, можливе розкриття всього багатства естетичного в орієнтації на безпосередньо чуттєвий вимір людського буття. Як бачимо, тут діалектична проблематика є органічною складовою наукового дискурсу філософа і вона найкраще виявляє й викристалізовує ті порухи філософської думки, що призвели до глибинних зрушень на теренах радянської філософії.

Намагаючись подолати спрощене розуміння естетичного, А. Канарський звертає увагу на недооцінку естетиками діалектичного конструювання теорії чуттєвого пізнання. Щоб виявити та пізнати естетичне, він прагне побудувати діалектичну систему у сфері естетичної науки. Філософ переконує, що феномен естетичного неможливо пізнати за допомогою формальної логіки (розсудкової), а тільки через діалектичну, а саме на рівні пізнаної соціальної дії, в аспекті свободи людської самодіяльності. З допомогою діалектичного методу А. Канарський прагне створити теорію пізнання чуттєвих явищ, а логіка цього методу має стати узагальненням філософських положень естетичного з проявом та охопленням таких моментів, станів та ідеалів життя, що найбільшою мірою виражають зацікавленість та небайдужість людини до буття. Відштовхуючись від концептуальних розвідок П. Копніна та В. Шинкарука, А. Канарський застосовує принцип тотожності діалектики як теорії пізнання та логіки до сфери естетичного знання. Він зміщує фокус філософсько-естетичного дискурсу з проблем «естетичних якостей» та «суспільної теорії» на діалектику естетичного процесу як теорію пізнання чуттєвого, теорію розвитку та логіку його становлення, адже «діалектика естетичного процесу може бути представлена як логіка (історія) розвитку людської чуттєвої діяльності, а звідси – і як специфічна теорія його пізнання» [1, с. 85]. Саме так закладаються засади побудови цілісної і системної теорії естетичного процесу й осмислення чуттєво-естетичних актів з іманентно присутніми їм закономірностями, що утверджують естетичне як той особливий стан, який викристалізовується через дихотомії «байдуже-небайдуже», «безпосередньо-опосередковане», «чуттєве-нечуттєве». Важливо зазначити і те, що намагаючись вичленувати характеристики естетичного процесу, в яких вловлюється семантичний відтінок естетичного, а отже, небайдужого людині, А. Канарський розбудовує діалектику в естетиці за аналогією до гегелівської діалектики розвитку абсолютної ідеї. У такому зрізі мірилом чистого буття, що не має власного визначення, стає «байдуже» як нерозрізнене «ніщо», за яким приховується становлення. Філософ виводить поняття «байдуже», щоб виокремити важливе, цінне та небайдуже. Воно завжди невидимо присутнє в чуттєвому процесі, й така фіксація відсутності чуттєвої визначеності є необхідною для дослідження людського чуттєвого процесу, адже «актом заперечення відношення до чогось зовнішнього, реального людина вже висловлює позитивне небайдуже ставлення до чогось внутрішнього, ідеального, духовного» [1, с. 111]. Та й, власне, байдуже, яке не існує поза площиною самозаперечення, завжди містить у собі багатство конкретних визначень чуттєвого. Тобто «байдуже» – це така діалектична протилежність небайдужому, чуттєвому та естетичному, що характеризує суб'єктивний стан людини і є неодмінною умовою виявлення змісту полісемантичності чуттєвого з потребою заперечення байдужого. І якщо І. Кант граничними поняттями, що виявляли найбільшу міру зацікавленості чи незацікавленості, вважає задоволення і незадоволення й зводить вищий людський інтерес до апріорної здатності судження, то у А. Канарського такими межовими та суперечливими категоріями є «байдуже» та «небайдуже».

Принцип суперечності «байдуже – небайдуже» проходить стрижневою лінією через всю наукову працю А. Канарського, а тому доцільно згрупувати ті його антиномічні прояви та характеристики, на яких автор ставить особливий наголос:

| <i>Байдуже</i> | <i>Небайдуже</i> |
|------------------------------------|--------------------------------------|
| <i>небуття</i> | <i>буття</i> |
| <i>байдужість до себе та людей</i> | <i>небайдужість до себе та людей</i> |
| <i>безсенсовність</i> | <i>смісловиттєвість</i> |
| <i>бездушність</i> | <i>почуттєвість</i> |
| <i>нерозрізненість</i> | <i>розрізненість</i> |
| <i>заперечення людини</i> | <i>утвердження людини</i> |
| <i>опосередкованість</i> | <i>безпосередність</i> |

А. Канарський переконаний у тому, що наявні антиномічні характеристики байдужого і небайдужого дозволяють зрозуміти ті моменти життя, за яких у людській діяльності та буттєвості можна схопити чуттєвий безпосередній стан конституювання естетичного. Проте саме «небайдуже», яке акумулює в

собі смислові потенції відношення небайдужості людини до самої себе, цілей і сенсу свого існування, постає найбільш важливим моментом зв'язку людини зі світом та сферою внутрішнього «Я».

Все вищезазначене підтверджує, що саме для філософсько-естетичних поглядів А. Канарського властиве творче звернення до реальної живої людини з її безмірністю і розмаїтістю духовно-емоційного світу та ідея щодо необхідності розробки людиноцентрованої естетики з виразно окресленими можливостями її онтологізації. Як наслідок цього, в межах діалатівського філософування викристалізовується теоретично обґрунтована концепція можливості долучення людини до буття не тільки через пізнання, але й через естетичне переживання, до якого вітчизняний естетик звертається крізь призму філософської рефлексії безпосереднього, чуттєвого і небайдужого.

Таким чином, чуттєво-емоційне переживання людиною світу стає відправним моментом для експлікації феномену естетичного у теоретичній спадщині представників Київської філософської школи. У фокусі філософсько-естетичних міркувань з'являються поняття людської суб'єктивності та індивідуальності людського буття, відбувається значне переосмислення односторонньо раціоналістичних уявлень про людину та неможливість її трактування тільки в аспекті соціальних відносин та гносеологічного співвідношення «свідомість-матерія». А концептуалізація належності феномену естетичного винятково до людського способу буття і вкоріненості його у життєвих процесах спонукала до значного переосмислення гносеологічних засад філософсько-естетичного дискурсу, відкриваючи нові тематичні площини для наступних наукових досліджень.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса генезис чувственной культуры / А. С. Канарский. – К. : Вища шк., 1982. – 192 с.
2. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания / А. С. Канарский. – К. : Вища шк., 1979. – 215 с.
3. Копнин П. В. Идея как форма мышления / П. В. Копнин. – К. : Изд-во Киев. ун-та, 1963. – 108 с.
4. Иванов В. П. Практика і естетична свідомість / В. П. Иванов. – К. : Мистецтво, 1971. – 223 с.
5. Левчук Л. Т. В. П. Иванов: естетичний аспект теоретичної спадщини / Л.Т. Левчук // Філософсько-антропологічні студії, 2003. Пізній радянський марксизм та сьогодні : (до 70-річчя Вадима Іванова). – К., 2003. – С. 339–349.
6. Левчук Л. Т. Інтуїтивізм і питання художньої творчості / Л. Т. Левчук. – К. : Мистецтво, 1963. – 93 с.
7. Левчук Л. Т. Українська естетика: традиції та сучасний стан / Л. Т. Левчук. – К. : Маклаут, 2011. – 340 с.
8. Мазепа В. И. Субъективная и объективная обусловленность художественного отражения / В. И. Мазепа // Художественная деятельность. Проблема субъекта и объективной детерминации. – К. : Наук. думка, 1980. – С. 188–245.
9. Малахов В. А. Искусство и человеческое мироотношение / В. А. Малахов. – К. : Наук. думка, 1988. – 214 с.
10. Фортова А. О. диалектическом единстве нравственного и эстетического / А. О. Фортова. – К. : Вища шк., 1985. – 152 с.
11. Шудря Е. П. Проблема границ искусства (критика современных буржуазных концепций) / Е. П. Шудря // Художественная деятельность. Проблема субъекта и объективной детерминации. – К. : Наук. думка, 1980. – С. 246–261.
12. Шульга Р. П. Искусство в мире обыденного сознания / Р. П. Шульга. – К. : Наук. думка, 1993. – 157 с.

УДК 140.8: 37

*Любов Воробйова***СОЦІОКУЛЬТУРНА ОСНОВА ОСВІТНЬОЇ КОМУНІКАЦІЇ В ЕПОХУ НОВОГО ЧАСУ**

У статті на прикладі аналізу концепцій освіти, розвиток яких відбувався в епоху Нового часу, зроблена спроба виявити світоглядні засади освіти та розглянуто значущість впливу освіти на трансформацію світогляду.

Ключові слова: світогляд, концепції освіти, Нова епоха.

*Liubov Vorobiova***THE SOCIO-CULTURAL BASIS OF EDUCATIONAL COMMUNICATION
IN THE ERA OF MODERN TIMES**

Since its inception, education has always played a theoretical analysis of the function of human life and its future development. Now it has become essential in the formation of new civilizational dimensions of existence. Expanding the personal space of human life, especially as a result of mechanization of the living world, the development of communication, information, greening, etc., requires active generation of new ideological orientations human, an effective educational model for sustainable development of innovative strategies and technologies forming Homo educandus.

The purpose of this article is an attempt at an analysis of the concepts of education, the development of which took place in the era of modern times, to consider the significance of the impact of education on changing outlook of the individual.

The new era was characterized by the acceleration of all social processes: there was rapid growth in industry, developing mass production, which led to standardization, specialization, synchronization and centralization. New processes led to different goals and ways of educating people.

Keywords: philosophy, concepts of education, new era.

*Любовь Воробьёва***СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ОСНОВА ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ
В ЭПОХУ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

В статье на примере анализа концепций образования, развитие которых происходило в эпоху Нового времени, сделана попытка выявить мировоззренческие основы образования и рассмотрена значимость влияния образования на трансформацию мировоззрения.

Ключевые слова: мировоззрение, концепции образования, Новая эпоха.

Глобальний розвиток людства у останні століття, становлення цілісного все більш взаємозалежного спільного соціального світу ставлять основним імперативом для сучасного суспільства переміщення людини в епіцентр усіх соціальних подій, пошук шляхів і форм її активної участі в постановці та спробах вирішення суспільних завдань від місцевого до планетарного рівня і все більше актуалізують завдання таких змін освіти, коли вона відчутно визначатиме питання принципової керованості розвитком людства.

З часу свого виникнення освіта завжди відігравала функцію теоретичного аналізу життя людини та його подальшого розвитку. Нині вона набула найважливішого значення у становленні нових цивілізаційних вимірів буття. Розширення особистісного простору життя людини, особливо внаслідок технізації життєвого світу, розвитку засобів комунікації, інформатизації, екологізації тощо, потребує активної генерації нових світоглядних орієнтирів людини, створення ефективної освітньої моделі стійкого розвитку інноваційних стратегій і технологій формування «Homo educandus».

Метою нашої статті є спроба на прикладі аналізу концепцій освіти, розвиток яких відбувався в епоху Нового часу, розглянути значущість впливу освіти на зміни світогляду особистості.

Нова епоха характеризувалася прискоренням усіх суспільних процесів: відбувалося бурхливе зростання промислових підприємств, розвивалося масове виробництво, що спричинило стандартизацію, спеціалізацію, синхронізацію, централізацію. Нові процеси зумовили інші цілі й способи освіти людей.

Одним із перших, хто зрозумів необхідність реформування системи освіти, що відповідає актуальним потребам розвитку, додання їй динамічності, був Огюст Конт. Ідеї реформування освіти він виклав у своїй великій праці «Курс позитивної філософії». Змістом філософії О. Конта слугують два основних відкриття. По-перше, це закон трьох стадій історичного, інтелектуального розвитку (теологічна, метафізична й позитивна). О. Конт доводить, що тлумачення природних сутностей ми отримуємо в досвіді.

Інше його відкриття полягає в тому, що він подає класифікацію наук, яка виступає наріжним каменем його філософії. О. Конт визначає шість фундаментальних наук: математику, астрономію, фізику, хімію, фізіологію і соціологію. Основною наукою в пошуку істини була математика та інші науки, доки наукове пізнання не досягло вершини у вивченні людського роду. Ці відкриття більшою мірою визначили й обґрунтували коло педагогічних проблем, що висуваються ним.

Сенс розуміння О. Контом реформи освіти полягає у відмові від католицької системи навчання й виховання, що могла бути придатна лише в середні віки. Він критикує середньовічну систему й за те, що тоді виховання переважало над освітою, захоплювалися ж реальною мудрістю досить неосвічених лицарів.

Нова освіта (він її називає вищою народною освітою) повинна бути передусім загальною і загально-доступною. У праці «Дух позитивної філософії» французький мислитель пише, що «освіта має за своє пряме призначення загальне виховання, що необхідно змінює, всупереч будь-якій противній тенденції, його характер і напрям». І далі: «...загальне поширення основних набутоків позитивного знання призначено тепер... для задоволення потреби, уже досить різко вираженої в широких колах суспільства, що все більше й більше усвідомлює, що науки зовсім не створені винятково для вчених, а існують переважно й основним чином для нього самого» [1, с. 71].

О. Конт вважає, що необхідне насамперед поширення в масах реальних знань. Саме в такий спосіб суспільство зробить новій школі послугу, що стане рівноцінною тій, яку воно саме від неї отримає. На базі такої широкої, загальної, народної освіти стане можливою взаємодія і навіть встановлення союзу між пролетарями й філософами, без якого, переконаний О. Конт, позитивного суспільства не створити. При цьому необхідно піднімати освітній рівень пролетаріату до усвідомлення ним завдань і проблем позитивного суспільства.

Французький соціолог вважає, що у справі розвитку й поширення освіти особливу роль відіграє держава, причому йдеться про освіту винятково для пролетарів. Про освіту для інших класів і верств суспільства О. Конт не говорить.

Не менш цікаво є концепція Герберта Спенсера, для якого виховання є мистецтвом навчити людину жити повним життям. Згідно із його вченням, жити повним життям – це основна мета виховання. В індустріальну епоху з'явилося гасло «час – гроші», темп життя все прискорювався, й оскільки життя коротке, то й час набуття знань обмежений. Тому треба обрати те, що є найважливішим, найбільш затребуваним. І Г. Спенсер обирає п'ять основних видів діяльності, яким потрібно навчити людину: 1) діяльність, що приводить до самозбереження; 2) діяльність, що приводить до здобування засобів до життя; 3) діяльність, спрямована на виховання потомства; 4) діяльність, необхідна для виконання соціальних і громадянських обов'язків; 5) діяльність дозвілля, що спрямована на задоволення власних смаків.

Ідеальна освіта, за Г. Спенсером, – це підготовка за всіма цими п'ятьма видами. При цьому в нього п'ять видів діяльності беруться винятково в утилітарному, егоїстичному плані. Відповідно до цих утилітарних видів діяльності визначається й цінність того або іншого виховання і знання. Для Г. Спенсера всі знання, пов'язані із цими п'ятьма видами діяльності, є необхідними. Для першого виду діяльності потрібно знати фізіологію, гігієну, тобто знання про те, як підтримувати здоров'я. Для другого виду діяльності треба вивчити логіку, математику, механіку, фізику, хімію, біологію й соціологію. Третій вид передбачає засвоєння фізіології, фізичного виховання, психології, педагогіки й етики. Четвертий вид діяльності вимагає знання історії й соціології. П'ятий вид має потребу у знаннях з літератури, мистецтва тощо, але всі вони мають підпорядковуватися науковій освіті. У Г. Спенсера наука, й лише вона одна, є засобом для розумового розвитку, для моральної дисципліни (вона виробляє, як він вважає, самостійність, стійкість, правдивість у людині) і для релігійної культури, тому що, як зазначає мислитель, ніщо, крім науки, не переконує нас в обмеженості людського розуму перед тим, що йому недоступно. Тільки людина науки, підкреслює Г. Спенсер, здатна усвідомити, наскільки всесвітня сила вища за людський розум. Він відстоює природний метод навчання. Тут він іде у руслі Ж.-Ж. Руссо та Й. Г. Песталоцці. Він доводить, що навчання повинне узгоджуватись із природним процесом розумового розвитку людини, і вважає, що розумовий розвиток у кожній людині має відбуватися також, як він йшов у людстві (тобто онтогенез повторює філогенез). Інакше кажучи, розвиток індивіда повинен ніби у скороченому вигляді відтворювати розвиток людства. А це означає, що оскільки будь-яка наука розвинулася з відповідних практичних умінь, вийшла із практики, то й у розумовому розвитку будь-якої людини практичні знання й узагальнення мають передувати науці. Наука – це ніби знання, приведені в систему, а отже, для початку потрібно набуття конкретних знань. Здобувати знання найкраще, спонукаючи людину шляхом самостійних спостережень і узагальнень. Тому для вчителя важливо пробуджувати в учнях жвавий інтерес до самостійної діяльності.

Таким чином, Г. Спенсер вимагає наближення освіти до життя. Тобто необхідна здорова освіта, якісь корисні знання, які можна використати в житті. А наука, за Г. Спенсером, – це всеосяжне знання, що і є філософією. Він говорить про те, що справжнє виховання можуть дати лише філософи.

У руслі соціологічної науки вищезгадані питання освіти й виховання досліджував також Еміль Дюркгайм. Трагування соціологом проблем освіти впливало із розгляду ним суспільства як сфери

солідарності, згуртованості, згоди, одним із основних засобів досягнення яких він вважав виховання. У контексті всієї концепції Е. Дюркгайма вона трактується досить широко, розглядається як соціальний інститут і, по суті, містить у собі освіту. Проблематика виховання постає в нього ядром предметного поля соціології освіти, доповнюючись ідеями соціалізації молодого покоління, оскільки вона здійснюється, на думку французького вченого, саме через освіту.

Відповідно до своєї загальносоціологічної концепції, Е. Дюркгайм розглядає освіту й виховання в тісному зв'язку з потребами соціального розвитку, суспільного поділу праці й досягнення органічної солідарності в суспільстві.

Коли йдеться про освіту й виховання, у творчості соціолога тісно переплітаються дві стрижневі методологічні лінії – інституціоналізм і функціоналізм. У першому випадку освіта й виховання вивчаються як соціальні інститути, що цілком зрозуміло, виходячи із загального уявлення Е. Дюркгайма про соціологію як науку про «інститути, їх генезис і функціонування» [2, с. 405]. Що стосується функціоналізму, то він проявляється в нього при розгляді освіти й виховання з погляду виконання ними певних функцій у суспільстві. Основною серед них є спрямованість цих інститутів на досягнення соціальної солідарності, забезпечення в суспільстві згоди, згуртованості, порядку.

Виховання характеризується певним педагогічним ідеалом, що, своєю чергою, пояснюється соціальною структурою суспільства. Виховання, доходить висновку Е. Дюркгайм, «аж ніяк не має за єдину й основну мету індивіда та його інтереси, воно є насамперед засобом, за допомогою якого суспільство постійно відтворює умови свого власного існування» [2, с. 254].

Оскільки будь-яка людина, за Е. Дюркгаймом, виражає певну соціальну істоту, остільки мета виховання – сформувати її в кожному з нас. У цьому значенні виховання складається передусім у цілеспрямованій соціалізації молодого покоління. Отже, педагогові зовсім не достатньо мати як ресурс одну лише психологію, оскільки основну роль у визначенні цілей виховання відіграє соціологія. Крім того, не лише цілі, а й засоби, за допомогою яких вони можуть бути досягнуті, повинні мати той же соціальний характер, а тому – так само визначатися за допомогою соціології.

Із цією центральною ідеєю всієї концепції виховання Е. Дюркгайма перегукується, насамперед, тісно пов'язаний, заключний параграф його «Педагогіки й соціології». Якби не знати, що міркування, подані нижче, висловлені в 1902 р., їх цілком можна було б визнати за сьогоденні, причому на тому ж, а можливо, навіть на більш високому рівні актуальності. Е. Дюркгайм зауважує: «Глибокі трансформації, яких випробували або випробовують сучасні суспільства, вимагають відповідних трансформацій у сфері національного виховання. Але хоча ми добре розуміємо, що зміни необхідні, ми погано знаємо, якими вони мають бути. Якби не були переконання окремих індивідів або партій, суспільна думка продовжує перебувати у стані нерішучості й занепокоєння. Тому ми не можемо вирішувати педагогічну проблему так само безтурботно, як люди XVII ст. Йдеться наразі не про те, щоб пускати в хід уже за-своєні ідеї, а про те, щоб знайти ідеї, які б нас спрямовували» [2, с. 263].

Таким чином, Е. Дюркгайм вважає, що існує лише один спосіб виявити згадані ідеї: звернутися до суспільства як джерела виховання. На думку соціолога, це означає необхідність знати й задовольняти потреби суспільства. «Обертати наші погляди тільки всередину самих себе, – наголошував він, – це означає відвертати їх від тієї самої реальності, яку нам потрібно осягнути; це означає зробити для нас неможливим будь-що зрозуміти у русі, що захоплює за собою навколишній світ і нас разом із ним» [2, с. 264].

З урахуванням такої чітко зафіксованої позиції, що багатьом сьогодні здається досить суперечливою, Е. Дюркгайм вважає, що соціологія спроможна подати систему провідних ідей, «які здатні одухотворити нашу практику й бути її опорою, додати змісту нашій діяльності й ґрунтовно пов'язати нас із нею; а це складає необхідну умову для того, щоб ця діяльність була плідною» [2, с. 264]. Вірою в таку можливість Е. Дюркгайм завершує працю, присвячену зв'язку педагогіки й соціології, а по суті – аналізу проблем освіти й виховання з погляду соціологічного підходу до них.

Питань освіти й виховання торкається й учення К. Маркса і Фрідріха Енгельса. Зокрема, розробляючи комуністичну теорію, вони піддали перегляду ідеї утопічного соціалізму XIX ст. і запропонували нове вирішення питань про формування людської особистості та місце освіти у розвитку людини. Насамперед вони не були згодні з положенням про те, що в асоціаціях нового суспільства насилля як регулятор соціального розвитку поступиться місцем освіті та вихованню як засобу гармонізації суспільних відносин. У питанні про чинники формування людини і роль освіти в розвитку особистості, вони спиралися на власне положення про людину як діяльну, активну істоту, наділену природними життєвими силами, які існують у людині у вигляді задатків, здібностей та потягів. Однак, розглядаючи співвідношення природного (біологічного) та суспільного (соціального) у розвитку індивіда, К. Маркс і Ф. Енгельс відкинули положення про людину як продукт освіти, виховання, середовища та обставин. Вони виробили власне розуміння сутності людини, яка є сукупністю усіх суспільних відносин. Ідея про єдність революційного перетворення суспільства та освіти нової людини склала базисну основу ідей К. Маркса та Ф. Енгельса про виховання.

Відмовившись від визнання абсолютної цінності загальнолюдських завдань виховання, вони проголосили його класовий характер, розглядаючи як засіб укріплення класового панування, чим поставили перед пролетаріатом завдання вирвати виховання з-під впливу пануючого класу [3, с. 133]. Проте К. Маркс і Ф. Енгельс не відкинули гуманістичну ідею про гармонійно розвинену особистість, про різнобічний прояв здібностей індивіда як основну мету виховання. Як засіб реалізації цієї загальнолюдської мети, на відміну від своїх попередників, вони проголосили класову боротьбу як необхідний інструмент насилля для створення нового суспільства. Таким чином, класова боротьба і революційне насилля несли в собі не лише політичні, а й педагогічні функції, орієнтовані на створення нової генерації людей.

К. Маркс та Ф. Енгельс розуміли науку як виробничу силу, саме тому розумовому вихованню вони відводили провідну роль. Заклади освіти мали забезпечити засвоєння різнобічних, необхідних у житті наукових знань, адже пізнання законів природи, людини та людського суспільства повинно було стати засобом у боротьбі за перетворення наявного суспільного ладу.

Висловивши думку про політехнічну – або технологічну – освіту, К. Маркс і Ф. Енгельс мали на увазі необхідність ознайомлення підростаючого покоління з основними принципами всіх процесів виробництва, вироблення розуміння його наукових основ і оволодіння навичками поведінки з найпростішими знаряддями виробництва. Глибокі загальноосвітні знання, загальнотехнічна культура і практичні виробничі навички дозволять молодим людям добре орієнтуватися в усій системі виробництва й у випадку суспільної необхідності або особистого бажання переключатися на виконання різних видів індустріальної праці. Однак і в цьому випадку інструментом реалізації цієї загальнолюдської мети виступало, за К. Марксом і Ф. Енгельсом, насильницьке повалення заснованого на приватній власності на засоби виробництва суспільного ладу. Лише за цієї умови, вважали вони, виховання може відігравати необхідну роль у вільному розвитку здібностей кожної особистості.

У своєму підході до проблеми морального виховання К. Маркс і Ф. Енгельс також виходили з того, що мораль є не лише продуктом історичного розвитку, а й, як усі форми суспільної свідомості, має класовий характер, зумовлений певними суспільними відносинами.

Гуманістичному моральному ідеалові виховання особистості в дусі соціальної солідарності, єднання і взаємодопомоги різних соціальних груп суспільства К. Маркс і Ф. Енгельс протиставили вимогу морального виховання в дусі своїх уявлень про пролетарську класову мораль. Оскільки рух до комунізму – не тільки соціальний, а й моральний ідеал, то боротьба за його ствердження виступала як вирішальний критерій, яким потрібно вимірювати реальні справи й відносини людей. Моральна досконалість індивіда передбачала чітке розмежування його приватних інтересів і спільних, корінних інтересів робітничого класу, що визначають, на думку К. Маркса й Ф. Енгельса, його всесвітньо історичну роль.

Розвиток науки й техніки у XIX ст. привів до значного перевороту у філософії. У цей історичний період у філософії було сформовано новий погляд на людину як діяльну істоту, що покликана перетворити світ, та на природу як об'єкт, до якого докладаються людські зусилля; утвердилася наукова раціональність як регулятивна основа людської діяльності, що обґрунтувала ідеї суспільного договору, природних прав людини, суверенності особистості тощо. Ці світоглядні ідеї стали фундаментальними цінностями культури техногенної цивілізації, визначивши основні шляхи її розвитку.

Починаючи з виникнення неklasичних філософських вчень, у західній філософії, у процесі критики цих світоглядних ідей, отримують осмислення кризи техногенної культури та відповідного їй типу цивілізації. Та насамперед відбувалося переосмислення сутності, природи та призначення самої людини. Провідні мислителі людства досить швидко виявили радикальні зміни в західній культурі Нового часу й почали бити на сполох. Образ людини, створений у межах епістемологічної парадигми Нового часу, у жилах якої, за висловом В. Дільтея, «тече не справжня кров, а розріджений сік розуму у вигляді суто розумової діяльності» [4, с. 175], не був сприйнятий навіть близьким до позитивізму американським прагматизмом, зокрема Дж. Дьюї. Він стверджував, що діти не приходять до школи як чисті аркуші, на яких вчителі могли б написати уроки цивілізації. Цілями освітнього процесу виступали вміння вирішувати життєві завдання, оволодіння творчими навичками, збагачення досвіду, під яким розумілися знання як такі й знання про способи дії, а також виховання смаку до самонавчання й самовдосконалення [5, с. 279].

Для практичної реалізації цих завдань необхідно було по-новому осмислити роль та завдання освіти в житті людини та суспільства. На протигагу традиційній, «інтелектуально орієнтованій» епістемології, Дж. Дьюї кардинально змінює саму традиційну гносеологічну настанову класичної філософії, для якої пізнання мало самодостатню неминущу цінність. Галузь «досвіду», позначена ним як галузь пізнання, є граничною основою, на якій будуються його епістемологічні й соціально-етичні конструкції. Досвід, за Дьюї, «є все», він охоплює як почуттєвий, так і раціональний життєвий світ, і включає все, що людина робить, про що вона думає, як вона осмислює й відчуває реальність, що її оточує. У значній частині філософських систем досвід міг не збігатися з істиною, яка отримується в ході логічного конструювання реальності, оскільки вважався вторинним стосовно інтелектуальної діяльності. У філософії Дьюї

не теорія, а практичний досвід стає первинним. Досвід пов'язаний із виконанням дій, а не з пізнанням об'єктів. Мислення, особливо мислення наукове, стає всього лише інструментом для розв'язання почуттєвих та інтелектуальних проблем. Його поява запускає ланцюгову реакцію розумової активності, спрямовану на пошук ефективного усунення труднощів, що постають перед людством [5, с. 19–20].

Життєвим завданням людини, змістом її життя стає необхідність розкрити себе, бути собою, стати «справжнім керманічем буття» [6, с. 77]. Суб'єктність як внутрішній, не природний план її існування дає їй силу творчості – силу перетворення себе. Непасивне підпорядкування й не інстинктивна оборона характеризують людину – вона сама себе творчо оформлює, утворює власне життя й одночасно суб'єктивує, олюднює, створює під себе навколишній світ. Творчість, на думку Фрідріха Ніцше, є вираженням людської волі до влади, коли у процесі безперервного власного становлення людина водночас творить і себе, і світ також. Ідея становлення надлюдини отримує у Ф. Ніцше інтерпретацію у плані освіти – освіти людини й світу.

Дотримуючись суб'єктивної позиції І. Канта (який стверджував, що розум диктує закони природи), Ф. Ніцше визнає можливим стверджувати, що становлення освіти людини як «захоплення» і «воля до влади» здійснюються як влада над світом, його впорядкування як суб'єктивна схематизація [6, с. 77–79]. Справді, у своєму відношенні до світу людина не може виражати претензії на відкриття його істини, оскільки характер цього відношення не може не бути трансцендентальним, тому що світ завжди дається їй лише через призму свідомості. Відтак людина й у пізнанні, і в діяльності має справу лише з певною явленістю, за якою може приховуватись явленість другого й третього (і так нескінченно) порядку. Варто перенести акценти щодо цього: людина у взаємодії зі світом перетворює не світ. Вона сама, передусім, перетворюється, постійно стаючи іншою, а тому освіта є спосіб людського буття.

Таким чином освіта є одним із основних культурних інститутів, які впливають на спрямованість еволюції людини не лише на рівні окремих спільнот, але і в цілому як єдиного виду – таким чином сучасні глобалізаційні процеси постають як результат тривалих історичних процесів. Філософський підхід до аналізу цих процесів дозволяє виявити як основні тенденції, які склалися в минулому людства, так і ті перспективи, які окреслюються з огляду на сучасний стан справ в освіті, осмисленій як єдина система у глобальних масштабах.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Западно-европейская социология XIX века : [учеб. пособие] для вузов по направлению и специальности «Социология» (хрестоматия) / О. Конт, Д.С. Милль, Г. Спенсер ; [состав. В. П. Трошкина ; под общ. ред. В. И. Добренкова]. – М. : Междунар. ун-т бизнеса и упр., 1996. – 352 с.
2. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм ; [пер. с фр. ; изд. подгот. А. Б. Готман ; примеч. В. В. Сапова]. – М. : Наука, 1991. – 572 с.
3. История философии: Запад – Россия – Восток : [в 4 кн.] / [под ред. Н. Мотрошиловой и А. Руткевича]. – М. : Греко-латинский кабинет, 1996. – Кн. 2 : Философия XV–XIX вв. – 1996. – 448 с.
4. Ищенко Е. Познание Другого – эпистемологические проблемы и социокультурные аппликации / Е. Ищенко // Логос. – 2005. – № 4. – С. 172–188.
5. Westbrook R. B. John Dewey // Prospects: the quarterly review of comparative education (Paris, UNESCO: International Bureau of Education) / R. B. Westbrook. – 1993. – № 1/2. – Vol. XXIII. – P. 277–291.
6. Койнова Г. Н. Образование как творчество самосозидания (Ф. Ницше об образовании: своевременные размышления) / Г. Н. Койнова, О. Ю. Нестерова // Известия Томского политехнического университета. – 2007. – Т. 311. – № 7. – С. 77–79.

УДК 130.123; 130.33

Віра Мовчан**ДИАЛЕКТИКА ВСЕЗАГАЛЬНОГО І ОСОБЛИВОГО – СУТНІСНИЙ ВИМІР КУЛЬТУРИ**

Розглядається діалектика сталого і змінного в культурі як відображення закономірностей формування, розвитку і зміни ціннісних уявлень про світ та буття людини в ньому; простежується своєрідність національних образів культури в їх сутнісній визначеності – духовної основи людського буття. Взаємозв'язки культур тлумачаться як джерело духовного поступу людства.

Ключові слова: культура, духовність, взаємозв'язки, історія.

Vira Movchan**DIALECTICS OF UNIVERSAL AND PECULIAR-ESSENTIAL CULTURE DIMENTION**

The article deals with constant and changable dialectics in culture as reflection of regularities of formation, development and changes of human existence in it; researching peculiarities of national culture image in their essential determination of spiritual basis of human existence. Culture correlation is treated as a source of humanity spiritual progress.

Key words: culture, spirituality, correlation, history.

Вера Мовчан**ДИАЛЕКТИКА ВСЕОБЩЕГО
И ОСОБЕННОГО – СУЩНОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КУЛЬТУРЫ**

Рассматривается диалектика устойчивого и изменчивого в культуре как отражение закономерностей формирования, развития и смены ценностных представлений о мире и бытии человека в нем; прослежено своеобразие национальных образов культуры в их сущностной определенности – духовного основания человеческого бытия. Взаимосвязи культур рассматриваются как источник духовного восхождения человечества.

Ключевые слова: культура, духовность, взаимосвязи, история.

Актуальність постановки проблеми саме в такому аспекті зумовлена необхідністю простежити деякі закономірності розвитку культури людства в контексті ідеї цілісності людського буття як діалектичної єдності творчих здобутків конкретних народів у взаємодіях з природним світом та у межах спільноти, а також культурних зв'язків з іншими народами.

Ця проблема набула особливої актуальності, ставши предметом філософсько-культурологічного та історико-філософського аналізу з епохи Нового часу у зв'язку зі становленням націй, а відтак, потребою визначити своє місце і роль у духовному поступі людства. Ґрунтовне осмислення саме в названому аспекті вона здобула в працях найвідоміших її дослідників: І.-Г. Гердера, Гегеля, Й. Хейзінґи, О. Шпенґлера та ін. В Україні вона набуває актуальності з ХІХ ст. і стає предметом наукових розвідок у працях М. Костомарова, М. Драгоманова, І. Франка, М. Куліша. Нині вона є сферою інтересу таких відомих вчених, як А. Бичко, І. Бичко, В. Горський, М. Попович та ін.

Мета цієї статті – проаналізувати деякі аспекти культурних взаємодій спільнот як джерело взаємобогачення культур у процесі обміну духовними надбаннями; простежити роль запозиченого досвіду в розвитку культури народу, що асимілює його та визначити ефективність процесу зростання загального рівня культури завдяки запозиченому досвіду. При цьому виходити з розуміння культури як діалектичного зв'язку сталого й змінного у досвіді, що набуває творчого змісту завдяки несуперечливості культурних запозичень основоположним засадам уже наявного досвіду як такого, що засвідчив свою цінність. Ефективним процес буде за умови поглиблення знань та умінь змістом запозиченого, тобто якісно вищим його рівнем. У такому випадку відбувається сходження на більш високі щаблі духовного досвіду та практичних умінь. Зв'язки культур, якщо послатися на думку М. Бахтіна, можна уподібнити «абсолютній естетичній потребі людини в іншій, в тій її активності, що бачить, пам'ятає, збирає і об'єднує, а отже, лише вона може створити зовні завершену особу; цієї особи не буде, якщо інший її не створить: естетична пам'ять продуктивна, вона вперше народжує зовнішню людину в новому плані буття» [1, с. 34]. Досвід інших культур – своєрідне дзеркало, що дозволяє відстежити рівень власної і, критично осмисливши позитивне і негативне в ній, рухатись у напрямку поглиблення власного досвіду здобутками інших культур.

Культура як духовний феномен і як реальність людського буття – складне, багатовимірне явище, що являє собою єдність сталого і змінного в діяльності, в стосунках між людьми, у ставленні їх до навколишнього природного світу, у ставленні етносів і народів до власних культурних надбань та надбань інших народів і, зрештою, людства. Самовизначення народу як культурної ідентичності об'єктивно зумовлене усвідомленням своєрідності досвіду, об'єктивованого в стосунках зі світом, у формуючій діяльності, в рефлексії над її процесом та відмінностями в наслідках, від культур інших народів.

Предметом інтересу до досвіду інших культур може стати лише те, що містить у собі дещо своєрідне, відмінне від звичного, усталеного в ментальному досвіді. Зустріч з ним народжує відчуття необхідності запозичення, а отже, органічно лягає на ґрунт культури народу-«позичальника». Причому, якщо на рівні конкретної особи запозичення часто має випадковий характер, а тому здатне нести в собі від'ємні наслідки, взаємодії культур мають ту особливість, що у зміст досвіду органічно входить лише те, що не суперечить ідеї збереження життя та злагоді в спільноті. Запозичення мають і ту важливу особливість, що, навіть при певному рівні зацікавлення здобутками сусідів і впровадження їх у власний досвід, створюється змога в процесі апробації запозиченого корегувати досвід, часом залишаючи лише деякі його елементи. Правомірно твердити також, що названий процес завжди носить творчий характер, завдяки чому відбувається прискорення історичного поступу народів і культур як певного духовного цілого. Важливим є також те, що культури народів – сусідів дозволяють об'єктивно оцінити здобутки власної культури, відмінне в ній від інших чи, навпаки, рівень спорідненості з ними, а відтак, дають поштовх на творення нових змістових аспектів досвіду на ґрунті власної культури та творчого використання запозиченого.

Названий процес стійко зберігає свою актуальність, оскільки це проблема духовних і матеріальних підстав життєвості етносів, народів, націй. Причому в поступі історії, особливо з доби становлення національних культур, асиміляційні процеси прискорюються, набуваючи двоїстого виміру. З одного боку, прискорюється поступ цивілізації, а відтак, зростає рівень знань про світ та місце людини в ньому, знань, що дозволяють поглибити взаємодії з природним світом у планетарному масштабі, а з іншого – відбувається неминуча стандартизація культур у напрямку зростання егоїзму людства щодо інших видів планетарного життя. Втрачається виражена сутнісна риса культури – гуманістична її спрямованість, при якій змістом моральності відносин, що характерно було для попередніх етапів історії, досягалися інші види планетарного життя, утворюючи його цілісність. Людина прагнула жити в злагоді зі світом в усьому багатстві виявів його життєвості. Яскравим свідченням образу такого відношення залишалося схилення перед природою не лише в ранніх – первісних культурах. Утримання його характерне і для міфологічного періоду в історії культур, аж до часу протиставлення людини природі – доба становлення однобожних релігій. З одного боку, це вияв дорослої самосвідомості людства, що відмежовує себе як розумне начало життя від природного світу як такого, а з іншого – протиставлення людством двох начал власної природи: матеріально-тілесної і духовно-творчої. Названий процес має ту особливість, що розгортається через заперечення-заперечення: в історичному поступі людство рухалось у такий спосіб, що в міру зростання творчих здібностей воно пройшло етап заперечення тілесності, матеріальної життєвості власного єства в його самоцінності на користь духовних начал у собі. Доба середньовіччя, особливо в культурах християнського світу, характеризується вираженим прагненням утверджувати духовність людини, пригнічуючи матеріально-тілесне її єство. В подальшому русі відбувається процес підпорядкування інтелекту зростаючим потребам біологічної життєвості, внаслідок чого інтелект починає служити сфері матеріально-тілесній. У сучасну епоху названий процес набуває відверто прагматичного змісту, усереднюючи духовний досвід, спрямовуючи його переважно в матеріальну сферу.

Усе очевиднішим стає той факт, що потреба народів осмислити своє місце і роль у творчих здобутках людства, простежити витoki становлення та шляхи і засоби творення неповторності власного образу здебільшого спрямована не в сьогодення, а в історичне минуле, що лише підтверджує стандартизацію його образу (кожного народу) в умовах постіндустріальної цивілізації. Розробка проблеми своєрідності етнічних та національних культур особливо актуалізується в ту добу їх історії, коли і допоки має місце несуперечливість духовного й матеріального начал у досвіді, що і відкриває цілісність буття культури в неповторності її образу. Для європейської культури це доба Просвітництва. В сучасну епоху розробка аналізованої проблеми також здійснюється на ґрунті історії культур у період їх самовизначення на основі власних здобутків та творчої переробки культур сусідів, тобто в період становлення національної самосвідомості – явище характерне зокрема для культур європейського регіону.

Закономірності названого процесу і його історичні межі об'єктивно зумовлені саме свідомим характером культурних запозичень, що пов'язано зі зростанням зв'язків народів та зростанням рівня культур і їх змістового багатства. Названа багатоманітність створює величезний простір для обміну духовними здобутками. При цьому процес завжди має творчий характер, оскільки не є копіюванням запозиченого, а піддається ґрунтовному переосмисленню. В інші культури запозичене входить органічно за умови, що носить усвідомлений характер, тобто позитивний його зміст відкрився як безумовно цінний у культурі, що виробила і апробувала його. Цінне у такому обміні культурними надбаннями те, що розвиток людства набуває прискореного характеру при умові усвідомленого підходу до предмета запозичення,

що визначився як важливий, крім того, що він уже апробований культурою, яка сформувала його, а отже, видно позитивні і від'ємні його риси. Останнє важливо також тим, що в досвіді іншої культури запозичене здатне набувати нових перспективних рис, збагачуючись змістом культури, що асимілювала його. Процес має той ціннісний вимір, що прискорює загальний поступ культур у напрямку поглиблення та удосконалення. Варто зазначити, що культури, які через різні причини тривалий період часу відмежовані від інших, зрештою виснажуються і деградуєть.

Тут важливо наголосити, що етнічні культури живуть тривалі періоди історії як духовна цілісність завдяки виробленому ними в процесі самостворення досвіду діяльності, стосунків з навколишнім світом та всередині власної спільноти. Це та *духовна основа*, що стійко зберігається і дозволяє при всіх запозиченнях ідентифікувати себе як духовно-ментальне ціле. Риси неповторності як ознака духовної спорідненості етносу об'єктивовані в типі стосунків зі світом закріплені у світоглядних переконаннях, опрідметнені в матеріально-практичному та художньому формуванні. Вони вироблялися впродовж історії антропогенезу. Впродовж століть, орієнтуючись на своєрідність ландшафту, клімату, рослинного та тваринного світу, етноси змістом досвіду утверджували своєрідність власного образу як образу злагоди зі світом.

Не менш важливий і другий змістовий аспект досвіду: злагодженість стосунків членів спільноти як умова психічно комфортного відчуття захищеності від несподіванок життя, адже інші – свої, споріднені за розумінням цінності злагоди й ролі добра в стосунках. «Чужий» – це той, хто не опанував досвід «родинності» відносин людей, споріднених не лише за ознакою крові, а й за розумінням суті добра і здатності нести добро іншим. З іншого боку, життя в межах спільноти, так само, як і життя з іншими спільнотами («сусідами»), вимагає творення злагоди, що є умовою психічної комфортності, адже дозволяє не розпорошувати зусилля на її творення, а спрямувати їх на результативність взаємодій із зовнішнім світом. Ось чому в традиційних культурах виробляється своєрідні (відповідно до об'єктивних можливостей і з урахуванням потреб спільноти) форми взаємодій з навколишнім світом як у власних межах, так і з сусідами – іншими спільнотами. Вони дотримуються як безумовні, адже апробовані поколіннями. Вони – духовний скарб, духовно-практичне надбання, що дозволяє оптимально реалізувати життєві потреби (згідно з виробленими уявленнями про їх належний рівень), а відтак, здійснитися в практичному і духовному життєтворенні. При цьому запозичення досвіду є в тому обов'язку, що не суперечить усталеним уявленням про цінність наявного його змісту.

Диференціація досвіду в більш активних формах має місце в історичні часи, коли відбувається процес відділення від природи і навіть протиставлення їй – період становлення міської культури. Характерно, що з цього часу наявна виражена тенденція більш активних культурних запозичень, що розгортаються у двох формах: запозичення-асиміляція чужого досвіду у власний для творення нового змісту реальності: реальність життя не природою, а виокремленням від неї. Відтак, по-друге, відбувається культивування нового змісту суспільного досвіду: життя в просторі, де природа – лише засіб, а предмет відношення – інші культури та їх носії. Активні запозичення, аж до асиміляції культур, відбуваються саме в умовах зростання культурних зв'язків. Цінність їх, з одного боку, в тому, що відкривається сутнісна єдність людства, а культури позичальники чужого досвіду прискорюють свій розвиток. Однак, з іншого боку, духовна спорідненість набуває і негативних рис: має місце зростаюча одноманітність культур, деяка усередненість їх аж до нівелювання власного образу. Відповідно, культура усереднює людину, дозволяючи мімікрувати в середовищі. За названим явищем йде стагнація, що має місце в культурах цивілізаційного типу, в тому числі на сучасному етапі.

Не менш актуальна проблема об'єктивності оцінки рівня розвитку й неповторності національної культури. Розкриваючи складність віднайдення об'єктивного критерію національної цілісності культури, Г. Гачев зазначає: «Якщо в науці досліджуються національні особливості чогось одного – наприклад, слов'янського романтизму в літературі, – завжди відбувається вихід в позалітературу: залучаються звичаї старовини, психіки, картини природи: гори, ліси, степи... – звідси береться матеріал для «особливостей». Але такі часткові міркування дратують випадковістю тверджень. Розум шукає, домагається першоджерела. І воно – в національній цілісності, яку становлять: природа, етнос, мова, історія, побут тощо. Її слід розуміти як особливу систему взаємовідношення елементів. Елементи бувають різні, а якщо подібні з іншими народами, то все рівно постають в особливих сполученнях» [2, с. 14].

З огляду на зазначене, в історії становлення культур можна виділити принаймні два типи: перший – культури, що виростили на власному ґрунті, як, скажімо, культури Китаю, Індії, Єгипту. Другий тип – це культури, що, творчо акумулюючи певний зміст запозиченого досвіду, надаючи йому іншого життєвого виміру, формували неповторність власного образу. Скажімо, культура Давньої Греції, запозичивши поняття числа, систему числення та скульптурний канон від Давнього Єгипту, не копіювала досвід, а, творчо переробивши його відповідно до ціннісних уявлень про красу, створила образи досконалої людини, виробивши власний скульптурний канон. Статичність єгипетських скульптур – відображення внутрішньої статичності зображених, тоді як антична відображає не лише грацію, досконалу будову людського тіла, красу постави, але й духовну динаміку зображень. І донині скульптурні образи класичної

доби античної культури залишаються неперевершеними. Формування їх неповторності пов'язане з особливостями стосунків людини з природним світом та з іншими спільнотами, що зумовили становлення особистості як неповторного носія духовного досвіду. Характеризуючи античну скульптуру, О. Шпенглер підкреслює: «Якщо антична людина вдається до художнього виразу свого почуття форми, то вона прагне надати людському тілу в танці і боротьбі, в мармурі і бронзі саме ту поставу, при якій поверхня і контури набувають максимум міри і смислу» [7, с. 237].

Духовний характер процесу формування власного образу зумовлює і таку особливість відносин народів: при наявності суперництва культур саме останнє сприяє їх прискореному розвитку не лише в регіональному масштабі, але й у планетарному. Відтак, особливість культури як духовного та духовно-практичного відношення – розгортання як у географічному просторі, так і в якісній визначеності з огляду на зростання змістового багатства та естетичної досконалості. З іншого боку, утримання етносами та народами вихідних засад культурних здобутків – це утвердження *неповторності* саме *власного образу*, що дозволяє зберігати відносини, стиль життя, сформовані традиції як образ неповторності, що складає цінність його присутності в планетарній культурі. Багатство явлення етнічних, національних образів – джерело розвитку й удосконалення культури людства, так само, як етнічні характеристики генотипу – джерело збереження біологічного здоров'я населення планети. Діалектика сталого і змінного в культурах на усіх змістових рівнях цього поняття – основа розвитку культури у її вихідних, основоположних засадах. Причому, в діалектичному розвитку культур мають вагоме значення не лише запозичення чи обмін культурними здобутками різнотипних культур, як, скажімо, відбулося з європейською культурою, що почала свій активний розвиток завдяки запозиченням з розвинутих культур, зокрема культур Давньої Греції та Риму. Не менш важливим є запозичення досвіду у *близьких* чи споріднених культур, як, наприклад, східнослов'янські запозичення у західних слов'ян та балканських народів.

У межах *одної* культури на можливості збагачення досвіду впливає тип суспільних стосунків. З доби раціоналізму соціальна нерівність втрачає категоричні форми, як це мало місце, наприклад, у добу рабства, де раб сприймався лише як «розмовляюче знаряддя». Нова епоха характеризується прискореним духовним розвитком зокрема завдяки демократизації суспільних відносин. Звільнення від всезагальних моральних зобов'язань, характерної риси доби феодалізму, відкриває шлях до самоздійснення особистості, поставленої перед необхідністю визначитися в житті зі своїми уміннями, щоб вижити в умовах всезагального зростання змагальності воль. Формування нових суспільних верств, особливо інтелігенції, демократизує європейську, зокрема слов'янські культури, розгортаючи їх творчий потенціал і спрямовуючи його у нові виміри – гуманістично та демократично визначені. Відбувається також зростання рівня наукових знань, відкриттів у сфері наукового природознавства, художньої культури, філософського знання тощо. У поступі історії процес постійно поглиблюється, а рівень знань зростає та удосконалюється. При цьому обмін здобутками набуває всепроникного й системного характеру, що засвідчує зростаючий інтелектуальний потенціал народів і культур та потребу їх творчих взаємодій.

Щоправда, процес набуття знань і формуючих умінь носіями розвинутої європейської культури сприймається далеко не однозначно з огляду впливу культурних надбань на особистість, оскільки творчі здобутки окремих талантів і функціонування культури в спільнотах не адекватні. Й.-Г. Гердер щодо цього зазначає: «Мова народу, тим більше книжна мова, може бути розумною і розсудливою, однак не неодмінно розумний і розсудливий той, хто читає ці книги і говорить цією мовою. Питання – як читати, як розмовляти; але в будь-якому випадку той, хто розмовляє, читає, лише повторює вже сказане, він рухається за думками іншого, що все позначив і назвав» [3, с. 243]. Порівнюючи такого повторювача чужих думок з представниками наївних культур, філософ віддає перевагу останнім на тій підставі, що «дикун у своєму обмеженому житті думає своєрідно і виражає свої думки чіткіше, ясніше, істинніше, він вміє користуватися своїми органами чуттів, членами тіла, практичним розсудком, небагатьма знаряддями праці, вміє користуватися ними з великим мистецтвом, цілком віддаючись своїй справі» [3, с. 243]. Йдеться про відчуження людини європейського типу від повноти досвіду, а відтак, втрачену повноту та цілісність буття.

Однак погляд на тип активної особистості цивілізаційної доби з огляду цінності її духовних надбань у національну культуру та культуру людства далеко не однозначний. Наприклад, Б. Рассел, характеризуючи такий духовно-культурний феномен як європейський романтизм, дає йому двозначну оцінку. З одного боку, «романтичний світогляд збудує почуття, корені яких глибоко залягають у людській природі, у самому способі життя людини» [6, с. 568]. Саме як таке явище культури романтизм розкриває бунт індивідуалістичних інстинктів проти соціальних зв'язків. Однак, з іншого боку, індивідуалізм не набуває форм абсолютизації одиничного буття як самоцінного. Філософ підкреслює, що для Байрона – глави романтичної школи – був важливим принцип національності, палким прихильником якого був поет. «Вважалося, що народ, наче велика родина, походить від спільних предків і йому при-таманне своєрідне «почуття крові» [6, с. 369].

Щодо національних культур, то зростання рівня соціальної свободи в умовах демократизації суспільного життя в Новий час зумовлює активне доручення до процесів творення національної культури

різних суспільних верств. Виявляється при цьому, що кожна з них є носієм неповторного досвіду, а отже, утворює багатогранність культури і її гуманістичну спрямованість на розвиток і удосконалення загальної культури народу, нації, утворюючи при цьому несуперечливий зміст культури. Багатство її змістових рівнів створює неповторний лик кожної національної культури.

Звернемося до деяких аспектів своєрідності національного буття української культури та вихідних засад творення і розгортання її багатства. Як свідчать сучасні дослідники проблеми, визначення поняття «українське буття» потребує звернення до філософської онтології як методологічної основи будь-якого дослідження з онтологічної («буттєвої») проблематики [4, с. 6]. Багатшаровість змісту зумовлена, як було зазначено в іншому контексті, різницею рівнів досвіду. Наприклад, селянство в історії культури України, що пов'язано зі сприятливими географічними, кліматичними тощо чинниками, було впродовж історії найбільшою соціальною верствою. Воно виробило гармонію відносин із землею, з кліматом, тобто з географічним середовищем, та відносин всередині спільноти, спорідненої за способом життя і ціннісними уявленнями. Так, формується спільність ціннісних уподобань, спорідненість почуттів, що знаходять відображення в різних видах практичного та художнього формування (житлова забудова, практична предметність – ужиткова та декоративна; форми відображення настроїв, почуттів, сподівань у фольклорній творчості з усім її видовим багатством тощо). Названа спільність народжує духовну єдність, що створює відчуття психічної комфортності життя та потребу утримувати її як найцінніше надбання, що дає відчуття захищеності існування. Народна творчість постає органічним відображенням духовного буття народу як основної суспільної верстви, що забезпечує матеріальний добробут суспільства як певного цілого та добробут духовно-душевний, адже є *основою* становлення усіх інших типів досвіду в межах національної культури як цілого.

Інші суспільні верстви та прошарки утворюють духовне ціле, що ґрунтується саме на народній культурі як своїй основі, своєму духовному первні. Хоча за способом життя та типом духовного досвіду вони різняться від носіїв народної культури, відображають свій – інший за змістом тип досвіду, рефлексія над буттям має цілісний характер, постаючи єдністю культури як синтез спільного здобутку народної та культури освічених соціальних верств. Останні вкладають зміст знання та художньо-творчі уміння народу-виробника матеріальних багатств в культуру ширшого змісту, оскільки вона спирається на здобутки інших культур як у сфері художньо-мистецькій, так і в сфері наукового знання. Національний дух культури при цьому не губиться, не втрачає власного образу, а, навпаки, набуваючи змістового багатства та рис неповторності, збагачує національну культуру, наближаючи широкі суспільні верстви до досягнень професійної художності та наукових знань. Одночасно має місце збагачення культури сусідів тими рисами, які споріднені з їх уявленнями про зміст цінностей, але ще в культурі «позичальника» не визначилися щодо форм та способів свого буття як культурних феноменів. Тут інколи важливі деякі деталі, що стають поштовхом для актуалізації культурного змісту того чи іншого явища, події тощо.

Простежимо в цьому аспекті діалектику сходження українського суспільства до свідомого утвердження здобутків культури в умовах загрози її руйнації – часу іноземного поневолення, втрати державності, розчленування українських земель та наступу на духовні здобутки народу, зокрема мову і православу віру. Саме в цей період небезпеки втрати духовної ідентичності народу особливо активізується діяльність різних суспільних верств, спрямована на оборону віри та збереження духовних здобутків, стимулюючи становлення національної свідомості. Народжується широкий суспільний рух у формах боротьби проти фізичного та духовного поневолення: активізується діяльність козацтва в боротьбі за незалежність та розгортається широкий просвітницький рух, що сприяє розвитку суспільної думки, наукових знань та урізноманітненню видів культуротворчої діяльності. Це час формування *національної інтелігенції*, що очолила просвітницький рух, опозиційний щодо панівної нації. Спираючись на культурні здобутки західноєвропейських країн, зокрема ренесансної культури XVI–XVII ст., українська інтелігенція створює духовні центри, що розгортають активну культуротворчу діяльність. Найбільші з них – Острозька та Києво-Могилянська академії – формують широко освічену національну інтелігенцію, що опановує здобутки класичної культури, оволодіває багатьма мовами європейських народів та засвоює європейську культуру. Діяльність культурно-освітніх закладів сприяла широкому розвитку освіти, наукових знань, видавничої діяльності тощо. Можливість навчання українців за кордоном у провідних університетах Європи була не менш вагомим чинником розвитку національної культури. Ґрунтовно оволодівши знаннями, вони, повертаючись на Україну, укорінюють їх у зміст власної культури. Налагоджується книгодрук, зокрема православної канонічної літератури, що покликана утверджувати істини віри. Поширення знання щодо справжнього її змісту завдяки канонічній літературі сприяло обороні православ'я перед наступом католицизму. Сформована широка верства національної інтелігенції своїм творчим доробком свідчила зростаючу духовну зрілість українського народу.

Виявом високого рівня національної культури було і те, що, застосовуючи прийоми полеміки єзуїтів проти православ'я, православні полемісти, володіючи мовою опонентів та глибоко опанувавши предмет полеміки, часто одержували перемоги над своїми опонентами переконливістю аргументів, не вдаючись до інсинуацій та фальсифікацій. Запозичені з польських єзуїтських колегій полемічні прийо-

ми православних полемістів не носять агресивного характеру, а визначаються ґрунтовністю доведень, переконливістю фактів, слушністю тих чи інших ідей у православному культі, не ображаючи при цьому віри опонентів. Це свідчить високий рівень знань та культуру їх утвердження.

Крім того, з потреби оборони православ'я полеміка ведеться не лише з чужою вірою, але і з фальсифікацією православної віри з боку православної церкви, що на той час переживала глибоку кризу і розклад. Потреба в утвердженні істин православної віри визначила й таку особливість полемічної культури, як полеміка проти православної церкви, що на той час переживала глибоку кризу. Як слушно зазначають дослідники, «якби цієї критики не було, то навряд чи можна було б говорити про власний реформаційний рух на Україні і в Білорусії» [5, с. 249].

Відтак якісно змінюється загальна духовна атмосфера українського суспільного життя, сприяючи формуванню нової генерації свідомих оборонців віри і національної культури.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бахтин. Естетика словесного творчства / сост. С. Г. Бочаров ; текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина ; примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. – М. : Искусство, 1979. – 424 с. (Из истории сов. эстетики и теории искусства).
2. Гачев. Национальные образы мира. Космо – Психо-Логос / Гачев. – М. : «Прогресс». «Культура», 1995. – 480 с.
3. Гердер. Идеи к философии истории человечества / Гердер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
4. Грабовська І.М., Ємець Т.М., Мостяєв О.І. Філософія українського буття Монографія. – К.: Українська Видавнича Спілка, 2006. – 295 с.
5. Нічик В. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.) / В. М. Нічик, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій ; відпов. ред. В. С. Горський ; АН УРСР. Інститут філософії. – К. : Наукова думка, 1990. – 384 с.
6. Рассел Б. История западной философии / Рассел ; пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. – К. : Основи, 1995. – 759 с.
7. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки мифологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. С. Свасьяна. – М. : «Мысль», 1993. – Т. 1 : Гештальт и действительность. – 663 с.

УДК 130.2:[1:316.3]

Степан Янковський

**АКСИОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНУ СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО СВІТУ:
ВІД ІДЕНТИЧНОСТІ СПІЛЬНОТ ДО ІДЕНТИЧНОСТІ СПІЛЬНОСТІ
В ГЛОБАЛЬНОМУ СВІТІ**

Аналіз семантичної диференціації наукових дискурсів дозволяє розрізняти «мальтузіанську», «національну» спільноти і «глобальну» спільність в історичному процесі незалежно від чинників його економічної детермінації. Констатовано, що феноменальне бачення української спільноти відображає таку особливість її трансформації: «розпорощення» формаційного підходу в наукових дискурсах є релевантною об'єктивному баченню цивілізаційних процесів. Пропонована автором феноменологічна та екзистенціальна рецепція корелює із сприйняттям спільнот через відношення «свій/інший», а ідея феноменального бачення спільноті адекватна соціально-культурному різноманіттю сучасного світу.

Ключові слова: сучасність, глобальний світ, спільність, «кінець історії», формаційний підхід, когерентне бачення, феноменологія та екзистенціалізм.

Stepan Yankovskii

**THE AXIOLOGICAL ANALYSIS OF THE PHENOMENOLOGY OF SOCIO-CULTURAL WORLD:
FROM THE IDENTITY OF COMMUNITY TO THE IDENTITY OF COMMUNION
IN THE GLOBAL WORLD**

The global coverage of social relations requires a holistic approach to knowledge, action and mind. The phenomenon of globalization is a metaphor for user productivity. And the same time the socio-cultural values of the modern world have become a performativity spectacle.

The hypothesis of this research is the assumption of the collision between the ontological identities of the community and the communion. The phenomenal vision of the modern community is only compatible with the global diversity. It may be distinguished regardless of the economic determination of the historical process in terms of the axiological analysis of the social and cultural community. They are «Malthusian» or «national» and «global» communities. Phenomenological and existential vision reflects the socio-cultural diversity of the world.

The modern socio-cultural worlds are determined by the technological revolution. The world production, the media, the mass consumption, the networking are related to the contours of the social and cultural world. It is also the production and the consumption of information. The social order is established in information systems. So the exchange system distributes social capital in accordance with the trends of information in the information society. The ontological model of communication has dramatically changed in the traditional society. The current socio-cultural worlds are networks of communities which are determined by the intensity of communication, by range of IT resources as well as by the level of computerization of symbolic and physical exchange.

Keywords: Contemporarily, the global world, «the end of history», the systematic approach, coherent vision, phenomenology and existentialism

Степан Янковский

**АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО МИРА:
ОТ ИДЕНТИЧНОСТИ СООБЩЕСТВ К ИДЕНТИЧНОСТИ ОБЩНОСТИ
В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ**

Анализ семантической дифференциации научных дискурсов позволяет отличить в историческом процессе независимо от факторов его экономической детерминации «мальтузианское», «национальное» сообщество от «глобальной» общности. Констатировано, что феноменальное видение современного украинского сообщества отображает следующую особенность его трансформации: «распыление» формационного подхода в научных дискурсах суть релевантно объективному видению цивилизационных процессов. Предложенная автором феноменологическая и экзистенциальная рецепция коррелятивна восприятию общностей через отношение «своей/другой», а идея феноменального видения общности адекватна социально-культурному разнообразию современного мира.

Ключевые слова: современность, глобальный мир, общность, «конец истории», формационный подход, когерентное видение, феноменология и экзистенциализм.

Глобальне охоплення суспільних відносин, матеріальних, технічних можливостей виробництва та комунікацій сучасного світу потребує глобального образу думок, знань, дій. Як зазначила у своєму виступі Кристін Лагард важливим є розуміння «пройденого шляху», «шляху, який ми долаємо», «шляху, який ми маємо подолати» [2]. Метафора «шляху» відтворює феноменальне бачення людства як спільноти.

Характеристикою стану людства в сучасному світі є демографічні показники. Вони зазначають збільшення кількості населення планети та перерозподіл вікових меж [2]. На фоні зміни кількісних характеристик людства відбуваються міграційні процеси, які, своєю чергою, накладаються на проблеми урбанізації. Разом складається багатшарова композиція соціально-культурних зрушень, які не вписуються в класичну концепцію прогресивного поступу людства. Крім того, під тиском медіатизації явища соціального простору фабрикують неоміфологічні уявлення.

Неоміфологічні, оскільки їх основою є синкретизм епістемологічної основи, схопленої міфом свідомості. У контексті глобалізації комунікацій однією з форм такого синкретизму є демографічний синкретизм, у результаті якого показники народжуваності змішуються із якісними характеристиками, а останні, своєю чергою, розглядаються через наукові й паранаукові концепти. Так, акцентуація на численності етнічних груп зумовлює такі тези: етнічна приналежність розглядається в біометричному аспекті; ігнорується арність маркерів етнічної ідентичності, яка обчислюється перетинаннями етносів; замовчується питання крипто-ідентичності; абсолютизується мовний чинник культурної ідентичності.

Отже, соціальна ідентичність перетворюється на формальну характеристику біометричних даних, впорядкованість якої забезпечується конфесійною ідентичністю. Відтак утворюються міфологічні уявлення про особливу народжуваність мігрантів, загрозу ісламізації, етнічну злочинність тощо. Справді, в соціально-просторовому вимірі демографічні, міграційні процеси та урбанізація постають цілісним явищем. Проте варто взяти до уваги, що такий стан речей є наслідком епістемологічного, а не соціально-фізичного (і в такому сенсі мало би бути природного) перерозподілу соціального капіталу та його виробництва в сучасному світі.

Відповідно метою цього дослідження є впровадження авторського концепту феноменального бачення сучасного соціуму в Україні. Він відображає конкуренцію наукових дискурсів та розпорошення концептуального бачення модернізаційних перетворень, потрактовувань цивілізаційних процесів у рамках формальної, але не семантичної диференціації наукових дискурсів.

Ступінь розробленості проблеми. Так, у Національній доповіді 2009 року Національної академії наук України, підготовлена секцією суспільних і гуманітарних наук «Новий курс: реформи в Україні. 2010-2015» [3], слово «демографія» та споріднені з ним словоформи не використовуються. Для позначення демографічних процесів використовуються слова «люди», «населення», «вік», «молодь». Їх контекстуальне розуміння є сепаративним щодо того, що позначається словами «глобальний» та «сучасний».

Проте Національна доповідь 2012 року, підготовлена фахівцями інститутів демографії та соціальних досліджень, економіки та прогнозування, природокористування та сталого розвитку, соціології, політичних та етнонаціональних досліджень Національної академії наук України «Сталий людський розвиток: забезпечення справедливості», визначає демографічні процеси як одну з основ людського розвитку в Україні, що відповідають «глобальним трендам» і спрямовані на «досягнення вищих соціо-гуманітарних цілей держави» [4].

Так само є показовим, що Інститут філософії ім. Григорія Сковороди брав участь у підготовці Національної доповіді НАН України 2009 року, а в Національній доповіді 2012 року інституція НАН України відсутня. Проте імовірно, що як концептуальне бачення, так і досягнення усталеності людського розвитку мають значення лише в контексті філософських підходів до розуміння спільності та гуманістичного образу сучасності.

Гіпотезою цієї розвідки є припущення регулятивного значення поняття сучасності, в якому перспективи глобалізації визначаються зіткненням метафор, категорій, ідей, практик універсального бачення світу.

Глобальний світ у його феноменальному розумінні постає метафорично, як спрямування шляху людства, а в категоріальній визначеності сучасний світ є спільністю людства. Відтак, філософія має сформулювати ідею, яка дозволила би зіставити «шлях» і «міру» людського поступу.

Імовірно, що йдеться не тільки про спільність знань, сподівань, дій, а й про спільність регулятивних принципів. Приклад за аналогією, правила дорожнього руху однакові для всіх транспортних засобів, незалежно від призначення, тобто суспільний чи індивідуальний це транспорт. Так само сучасне розуміння людства не має засновуватися на припущенні мети існування людства. Тому варто стверджувати, що оскільки існує людство, остільки й існує мета його існування. Саме цю відповідність засвідчує піднесення і занепад теорії «кінця історії» Френсіса Фукуями. В теорії американського філософа та вченого пояснюється універсалізм ідеї ліберальної демократії, обстоюється її здатність інтегрувати форми політичних спільнот людства, прогнозується перетворення сучасного світу відповідно до ідеологічних домінант суспільства споживання.

Зазначимо, що як ідея ліберальної демократії, так і протилежна до неї ідея соціальної справедливості є відгалуженнями ідеї спасіння. Ідея спасіння характеризується перетинанням есхатологічних та месіанських мотивів. Однак як і перший, так і другий може бути хибним припущенням. Крім того, лібералізм є ідеологією, семантичне поле якої можливе лише в просторі політичної конкуренції. Демократія є конститутивною формою організації, тобто є сенс утверджувати, що серед різноманіття візій демократії існує ліберальне бачення демократії, що й позначається відповідним терміном «ліберальна демократія». Відтак необхідно розмежовувати конститутивні принципи організації спільнот та політичну, правову індоктринацію в конфесійних, наукових дискурсах та перформансах.

У глобальному світі не має умов для можливості цілеспрямованого творення людства на основі цивілізаторської місії світових політичних центрів – столиць великих держав. Столиця, яка в історії національних спільнот індустріальної цивілізації позиціонувалась як осередок національного культурного життя, поступово набуває статусу метафори. Наприклад, словотворення «культурна столиця», «столиця світової моди» позначають медіатизацію соціально-культурних заходів із їх перетворенням на економічні події, із сутністю визначеною логікою рентабельності.

Так само імовірно, що жодна модель політичного розвитку не отримує статусу глобальної. Глобальний світ інтегрує різноманіття людства, а не поєднує його в загальноісторичному поступі. Тому інтегративні ідеї на зразок ліберальної ідеології, яка мала опанувати світом внаслідок ідеологічного колапсу СРСР не можуть бути реалізованими, а намагання її втілити призведе до конфлікту універсалій, який репрезентовано в теорії цивілізаційних зіткнень, окреслених Самуелем Хантінгтоном.

Проте це не означає, що в глобальному світі відсутні регуляторні принципи, які можуть бути застосовані для оцінки ефективності політичних систем. У цьому плані відкриваються епістемологічні, евристичні можливості антропологічної та соціальної думки. Філософія має досягнути, так би мовити, структури, що породжують повсякденне в праці, творчості, освіті, піклуванні.

Отже, жодна політична детермінанта, ідеологія чи доктрина не можуть претендувати на опанування сучасним світом, хоча не варто забувати, що подібні намагання залишатимуться частиною того, що мовою метафор позначатиме розгубленість і втому від різноманіття. Вірогідно, що їх джерелом залишатимуться теорії прогресу та цивілізаційного розвитку, а також політичні проекти (які упродовж двадцятого століття реалізовувалися більшовиками, фашистами, нацистами), доктрини конвергенції соціальних систем, крім того, вчення цивілізаторської місії та особливих відносин, що живлять колонізаторську тугу, експансіонізм та романтизм націоналізмів.

Зазначення джерел політичної детермінації людства походить із їх епістемологічної спорідненості: кожне з них є проєктивним баченням світу й об'єктивним визначенням сприйняття спільності. Альтернативою такої множинності є феноменальне бачення спільності – огляд наслідків тези про альтернативність такого бачення і визначає мету викладу основного змісту цієї розвідки.

Наукові дискурси гуманістичних студій у двадцятому столітті були позначені концептами «еволюції», «прогресу», «цивілізації», «культури» тощо. Дискурс вітчизняних гуманістичних студій тривалий час засновувався на використанні офіційно-санкціонованої владою теорії соціально-економічної формації. Вона претендувала на пояснення закономірностей суспільно-історичного розвитку людства. В межах такої концепції обстоювалася ідея класової спільності, яка не охоплювала реальності наявної національної спільності. Остання передбачала надкласові елементи спільності: мову, науку, технології, відпочинок, піклування, культурний спадок, моральні принципи тощо. Крім того, бачення індустріальної спільноти, яке було засноване на ревізії праць Карла Маркса та інтерпретацій марксизму Фрідріха Енгельса, не відповідало соціально-культурним реаліям, а саме, наявність численного селянства, відсутність розвиненої інфраструктури та низький рівень освіченості, а також панування релігійних, конфесійних уявлень у повсякденному побуті, які були оздоблені різноманітними забобонами.

Формаційне бачення було не когерентним до реальності, втіленої в соціальному просторі. Уявлення класової спільності не тільки не описувало наявного стану речей, а й стало основою легітимації соціального тероризму з боку держави від кінця 1920-х років та залишалась такою до занепаду комуністично-більшовицького володарювання на кінець 1980-х та на початку 1990-х років. Епістемологічному викривленню сприяла відсутність автономної наукової традиції в межах СРСР та відсутність політичної конкуренції, що розмивало ідеологічні основи радянської спільності. Відтак констатуємо, що за добу панування офіційно санкціонованої думки, за відсутності дискусійного поля наукових дискурсів було втрачено, якщо скористатися термінологією Карла Поппера, «інтелектуальний каркас» розуміння спільності.

Зрозуміло, що особливості філософії та науки в Україні є лише регіональними та локальними, однак поширення концептів когерентного бачення спільності відображає одну із основних тенденцій сучасності. необхідно виокремити три типи спільнот «мальтузіанську спільноту», «національну спільноту», «глобальну спільність». Просторове визначення мальтузіанської спільноти передбачає розбіжність культурних і політичних кордонів [1]. Протилежність когерентності мальтузіанських спільнот становлять національні спільноти. Основні відмінності мальтузіанської та національної спільнот такі: протилежність когерентності мальтузіанських спільнот становлять національні спільноти, до основних відмінностей яких належать такі:

Спосіб життя творить моральну спільність на основі доброзвичайності і порочності. Наприклад, проституція в такому сенсі є наслідком урбанізованої спільності [6, р. 14]. Спосіб життя в національних спільнотах визначається соціально-класовим ставленням, тобто існує спосіб життя робітника, господаря, державного чиновника і у цьому плані в національній спільноті не існує природної ієрархії форм життя, а існує ієрархія рівнів споживання цінностей і благ.

Ставлення до життя становить основу відмінності «дикунства» та «цивілізованої» спільності. «Дикун» ототожнює себе із спільнотою, членом якої він є, у той час як «цивілізована» спільність засновується на принципах особистої гідності та хоробрості. Наприклад, дика хоробрість воєнків відрізняється від змагань на рівному цивілізованих воєнків [6, р. 24]. У національній спільноті спосіб життя визначається принципами конкурентної спроможності.

Член спільноти усвідомлює значення своєї праці для спільноти в цілому [6, р. 28–29]. У національних спільнотах праця індивідуалізована, механізована, автоматизована, вона має конкретно-предметне значення для процесу виробництва, а не для спільноти як такої.

Політичні інституції відображають перевагу цінностей, які поділяють члени спільноти незалежно від умов життя. Наприклад, англійському американському населенню вдалося встановити домінацію у порівнянні із іспаномовними та португаломовними спільнотами, оскільки вони скористались тими можливостями, які надають свобода та рівність [6, р. 53]. У національних спільнотах політичні інституції відображають баланс переваг більшості і національного багатства, обміну й господарювання тощо.

Відтак соціально-культурний світ у контекстуальному сенсі відображає модернізацію форм суспільства під впливом технологій та інформатизації, урбаністичний простір є осередком культури національних спільнот індустріальної цивілізації. Їх сутнісні риси такі:

Споживання ресурсів є основою соціальних зв'язків. Наприклад, родина як інститут відтворення спільноти відповідає гарантованому рівню споживання [6, р. 55].

Соціальні зв'язки регламентують рівень задоволення потреб кожного. Наприклад, норми споживання не залежать від індивідуальної праці, а від рівня благополуччя, якого досягла спільнота [6, р. 65–66].

Соціальні зв'язки втілюють інститути власності та сім'ї, праця є засобом задоволення потреб, якщо результати праці не задовольняють потреб працівника, то він не стане працювати. Так само праця не надає прав, а сім'я виконує охоронну функцію в праві. Саме в рамках сім'ї зберігаються ті цінності, які творять спільноту [6, р. 67–68].

Кожна спільнота має межу зростання та споживання, неконтрольоване зростання має негативні наслідки для соціальних зв'язків і знижує споживчий рівень [6, р. 76, 91, 133].

Комунікації відповідають масштабу спільноти, основу якого становить територія [6, р. 28, 83].

Технологічна революція призвела до феномену масового споживання матеріальних благ і культурних цінностей. Оскільки споживча культура оперує вартостями, то перед суспільством постало питання відображення вартості нематеріальних цінностей. Іншою складовою культури, що твориться в контексті інформаційно-технологічних впливів, є диференціація ресурсів, оскільки будь-яка модель споживання ґрунтується на використанні ресурсів. Йдеться не лише про природні ресурси, а й про той факт, що інформаційні технології дозволяють перетворити настрої і почуття на ресурс. Наприклад, прибутки ІТ-компаній заснуються у тому числі на відстеженні користувачького пошуку, основою якого є політика конфіденційності. Відтак у сучасному суспільстві людські ресурси стають основою його процвітання та благоустрою. Зрештою, розвиток комунікацій призводить до того, що масштаб спільноти відповідає комунікаційним шляхам, а не просторово-територіальній визначеності. У цьому й полягає відмінна риса глобальної спільноти когерентного бачення.

Феноменологічна й екзистенціальна філософія є реакцією на контекстуальні зміни соціального середовища, які почали проявлятися в період занепаду «золотої доби» лібералізму, який переріс у Першу світову війну. У філософії утвердилося нове бачення спільності, яке може розглядатися як новітня модель загальноєвропейського глобального мислення. Таке бачення дозволяє утвердити концепцію відповідності соціального знання та соціальних фактів, в якій розуміння людства відповідатиме не умоглядному ідеалу спільності, а реальним зрушенням у напрямку до безумовної свободи та рівності.

Відтак змінюються і концепти когерентності. Сучасний світ відповідає не еволюціоністській моделі національного розвитку спільнот, а сталому розвитку цивілізації. На впровадження феноменологічного та екзистенціального погляду впливає два чинники: антропологізація гуманістичних студій та деїдеологізації соціальних відносин. Ними позначається низка проблем, які охоплюють різні рівні соціальної дійсності, від питань наукової достовірності гуманістичних студій до аналітики повсякденного життя.

Ідея феноменального бачення глобальної спільності, представлена в контексті гуманістичної антропології, наслідуює самі першоджерела філософії, згадаємо дискусії елейців, Гераклітове вчення в ранній грецькій філософії. Антропологічний вимір сприйняття дійсності як такої вперше сприятливо оцінили софісти, а позитивне формування йому надав Протагор: «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν / кожної речі міра є людина, як в існуванні таких, що існують, так і неіснуючих в тому, що вони не існують» [5]. Однак позиція софістів постала в історії

мислення об'єктом нищівної критики. Започаткована елеатами – метафізична, а зрештою, Аристотелева телеологічна концепція існування набули домінуючого положення.

Домінація метафізично-телеологічної рецепції існування тривала до тієї доби, коли спочатку Барух Спіноза не утвердив незалежне від телеології розуміння матеріальної дійсності, а Іммануїл Кант не розділив поняття природної необхідності та ідеї свободи. Проте положення, що свобода є природою людини, певною мірою декларативне. Крім того, воно утверджує трансцендентальне бачення існування, тобто людина існує у світі безумовності, але не усвідомлює цього, оскільки ангажована соціумом. Відтак розмежування існування людини і буття спільноти постає одним із основних напрямів гуманістичної антропології.

Реалізація принципів гуманістичної антропології, яку впроваджують у філософії двадцятого століття, феноменології та екзистенціалізму охоплює різні рівні соціальної дійсності від питань наукової достовірності гуманістичних студій до аналітики повсякденного життя. Ідеї феноменології та екзистенціалізму висловлювали філософи, літератори, політичні та суспільні діячі. Важливу роль у зміні стратегії філософського мислення відіграли роботи Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, М. Фуко, Р. Барта, Ж. Бодріяра, Ж. Деріди, П. Бурдьє. Контекстуальним, але проте не менш показовим чинником такого перетворення є те, що самі ці зміни відбувались через подолання етнокультурної обмеженості філософії в німецькій та французькій традиціях мислення. Феномен універсального бачення, яке будувалось всупереч історично-культурним та конфесійним розбіжностям, що використовувалися політичними національними елітами для протистояння упродовж принаймі трьох війн від 1870 до 1940 року, дві з яких набули світового масштабу.

Феноменологія від початку ґрунтувалася на філософській критиці раціоналізму та психології. У межах такої критики сформувалася самостійна філософська течія – екзистенціалізм, який можна, навіть назвати останньою великою філософською течією, оскільки представники цього спрямування намагалися системно викласти завдання теоретичного та практичного мислення, наслідуючи філософію німецького ідеалізму та надаючи, серед іншого, перевагу діалектичній філософії Г. Ф. В. Гегеля.

Щодо екзистенціального розуміння спільності доцільно визначити кілька напрямків, кожний з яких мав протистояти ідеологічній та політичній ангажованості її інтерпретацій. Феноменологія спілкування («Mitsein») Мартіна Гайдеггера; феноменологія «Іншого» («Autre»), впроваджувана Жан-Поль Сартром; феноменологія «абсурду» («absurde»), автором якої потрібно вважати Альбера Камю.

Альтернативу ідеологічній та політичній ангажованості мали становити персоналістські рецепції іудаїзму (Мартін Бубер та Еммануель Левінас), іудейо-християнства (Лев Шестов), християнства (Мігель де Унамуно, Габріель Марсель, Франсуа Моріак).

Наприкінці 1960-х років сформувалася стратегія екзистенціальної філософії, яка мала б втілити принципи нового бачення людини й суспільства. Представлена нею стратегія мала завершити переосмислення усталених та узвичаєних шляхів класичної філософії. І в цій рецепції позначимо питання, що, як здається, відіграли ключову роль у розриві із фундаментальною онтологією класичної філософії. Постулати класицистського бачення: об'єктивізм наукової точки зору на суспільство, предметна визначеність і методологічні пріоритети, універсалізм соціальних закономірностей, раціоналізм соціальних зв'язків та структур – гарантували метафізичну ясність та епістемологічну точність концептуального каркасу онтологічного фундаменталізму. Очевидно, що розпорошення класицистського бачення було поступовим процесом.

Першим кроком стала відмова від претензій на універсалізм в історії та літературі, наступний позначило перетворення гуманістичних студій, нарешті набув виразності процес занепаду ідеологій індустріальної цивілізації. Кожний з цих кроків мав і протилежний бік. Відмова від претензій на універсалізм не означала негачії універсалізму в правовій сфері. Варто лише констатувати той факт, що правосвідомість позбавилася ідеологічного впливу з боку історії. Наприклад, права людини, гендерна рівність, подолання дискримінації почали розглядатися у своєму загальнолюдському значенні. Відмова від ідеології не позбавила необхідності пошуку альтернатив панівним порядкам суспільного розподілу.

Декларативний гуманізм почав змінюватися із пошуками нового сенсу соціальної справедливості. Одночасно зміна уявного простору перетворювала очікування на інструмент технологій соціального регулювання. І оскільки використання раціональних порядків примусу втрачало ефективність, то невідвратно постала потреба трансформації концептосфери дискурсивних практик. У новітній філософії утвердилося бачення людини як безумовного джерела свободи, яке живить і сьогодні оживлює медіа-дискурси та здатна мобілізувати членів соціальних спільнот.

Проблема ангажованості залишається вразливою темою соціальної регуляції, утім вона не вирішується в межах модерних ідеологічних дискурсів. Зрештою, класична форма політичної ангажованості позначає просторову визначеність. Соціальні групи індустріального суспільства мали референцію в геополітичному та культурному просторі. Ідентичність пролетарія мала чітку просторову орієнтацію: місця проживання, праці, відпочинку, спілкування тощо.

І сьогодні просторові визначення широко застосовуються коментаторами, аналітиками, репортерами як то, наприклад, «(український) політикум», «позиціонування», «конфігурація» тощо. Чи передають вони об'єктивний зміст наявного стану речей, коли простір і час втрачають об'єктивність сенсу. Можливо, що просторові визначення є лише елементами маніпулятивних технологій, які перетворюють

журналіста на експерта в питаннях політичного життя, а запрошених експертів, політологів виступати в ролі гуру суспільної і політичної еліти.

У межах семантичної диференціації наукових дискурсів варто визначити такі основні підходи до бачення спільності: формаційний (започаткований індоктринацією марксистських візій до політичної організації соціального простору і обмеження інтелектуальних дискусій офіційно санкціонованою думкою, як-то в умовах більшовицько-комуністичного володарювання в СРСР), когерентне бачення спільності, яке дозволяє розрізнити в історичному процесі незалежно від чинників його економічної детермінації «мальтузіанську», «національну», «глобальну» спільності, феноменологічне та екзистенційне бачення спільності, яке відображає особливість рецепції спільності у філософії відношення «свій/інший».

У світі, який щодо сучасного варто вважати традиційним, соціальне сприймалося як засноване як на походженні, так і на перерозподілі суспільство. Відтак, суспільство поставало природною формою існування людства. У глобальному вимірі це означало, що суспільне визначається історією та політикою, щодо яких соціально-культурні чинники виступали залишковими значеннями перерозподілу соціального капіталу. Феномени глобального виробництва, масових ЗМІ та масового споживання, які із творенням Мережі доповнилися глобальними комунікаціями, змінили чинники впливу на суспільство.

По-перше, соціальний капітал включає інформаційну складову. Відтак, це означає, що соціальні ресурси мають бути розподілені в інформаційних шляхах. І такі соціальні системи описуються не стільки в просторових, скільки в темпоральних категоріях. Отже, сучасний соціально-культурний світ постає величиною, яка складається не стільки із історії та політики, а із інформації, основу якої становлять комунікативні структури та інфраструктура виробництва інформації.

По-друге, система соціального зв'язку в традиційному суспільстві засновувалася на переконанні природності уявного. Це зрозуміло, оскільки для традиційних суспільств важливе значення мали акцидентальні ознаки, походження, місце народження, мова, стать тощо. Саме вони становили основу онтологічних та генеалогічних порядків традиційного суспільства. Соціальний порядок, що утворюється темпоральними сполуками, не є суспільством у традиційному розумінні, а постає спільною приналежністю шляхом розповсюдження інформації. Відтак у такій спільноті соціальний капітал розподіляється інформаційними шляхами. Звісно, що процес інформатизації не набрав ще тих обертів, принаймні в більшій частині світу, і сталі форми просторового перерозподілу соціального капіталу доповнюють інформаційними.

По-третє, онтологічна модель комунікації традиційного суспільства змінюється екстенсивно, на зміну офіційно санкціонованим документам особистості приходять біометричні дані. Перспективною є конвергенція біометричних даних особистості із принципами геолокалізації, які впроваджуються публічним корпораціями. Відтак відношення «свій/чужий» охоплює не тільки унормовану в онтології множини акцидентцій, а засновується на множині референцій із чіткими фізичними параметрами відповідно до геолокальних даних та мережевого зв'язку.

Таким чином, сучасні соціально-культурні світи є мережею спільнот, які визначені інтенсивністю спілкування, асортиментом інформаційних шляхів, рівнем інформатизації систем обміну, і символічного, і фізичного. Онтологія соціально-культурного світу має бути процесуальною, утім перспективи її філософського бачення мають бути окреслені в інших дослідженнях зазначеної проблематики.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм : пер. с англ. / Е. Гелнер ; передм. Г. Касьянов. – К. : Таксон, 2003. – 300 с. – (Ex professo).
2. Лагард К. Будущая мировая экономика и Фонд будущего [Электронный ресурс] / К. Лагард // Текст, подготовленный для выступления госпожи Кристин Лагард, Директора-распорядителя Международного валютного фонда, Вашингтон, федеральный округ Колумбия, пятница 11 октября 2013 года. – Режим доступа : <http://www.imf.org/external/russian/np/speeches/2013/101113r.pdf>.
3. Новый курс: реформи в Україні. 2010–2015: Національна доповідь / за заг. ред. В. М. Гейця [та ін.]. – К. : НВЦ НБУВ, 2010. – 232 с.
4. Сталий людський розвиток: забезпечення справедливості: Національна доповідь / кер. авт. кол. Е. М. Лібанова ; Ін-т демографії та соціальних досліджень ім. М. В. Птухи. – Умань : Вид.-поліграф. центр «Візаві», 2012. – 412 с.
5. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. 74 Protagoras. B. Fragmente. Προταγόρου ἀληθεῖα ἢ καταβάλλοντες. 1. SEXT. Adv. Math. VII, 60 [Elektronische ressource] / H. Diels. – Zugriffsmodus : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/protagoras/diels.htm>.
6. Malthus T.-R. Essai sur le princioe de population: Préface et traduction par le docteur Pierre Theil [Online] / T.-R. Malthus. – Paris : Édition Gothier, 1963. – 236 p. – (Collection : Bibliothèque Méditations [Dans le cadre en version numérique de la collection: «Les classiques des sciences sociales»]). – Mode d'accéé: http://classiques.uqac.ca/classiques/maltus_thomas_robert/essais_population/principe_de_population.pdf.

УДК 130.2:304.3

Максим Карповець**АНТРОПОЛОГІЯ МІСТА:
ДО ПИТАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ГОРОДЯНИНА**

У статті аналізується культурна ідентичність городянина як предмет антропології міста. Ідентичність городянина осмислюється у перспективі тілесності, пам'яті, історії міста та публічності. Особливий акцент здійснюється на амбівалентний характер ідентичності, що синтезує в собі своє та чуже, анонімне та відкрите, унікальне та вторинне. Звідси висновок, що культурна ідентичність городянина є основним конденсатором символічного капіталу світу міста, що виражається насамперед у традиції.

Ключові слова: антропологія, ідентичність, міська культура, тілесність, традиція.

Maksym Karpovets**THE ANTHROPOLOGY OF THE CITY: THE ISSUE OF URBAN IDENTITY**

This article analyzes the cultural identity of citizen as a subject of urban anthropology. The urban identity is interpreted in terms of corporeality, memory and history of the city and publicity. The ambivalent nature of identity is also one of the main themes in current article. It is interpreted as a conflict of own and alien, anonymous and public, unique and secondary parts inside the cultural space of identity.

The anthropology of city offers a number of important horizons for interpretation of identity, particularly in the context of corporeality. Indeed, the human body is fully expresses the main mode of identity – the mode of being in the city. The practices of human body express the complex nature of general urban identity. It means not only to know yourself as a citizen in the certain routes and strategies, but also to have a possibility of constructing your body, to rediscover it as a new phenomenological reality in the urban environment.

One more important thing is the cultural connection to history and memory. The defining feature of identity is the way of creating its own (hi)story of the city. This fact is important in order to coexist with all complexity nature of urban tradition. The combination of microstories make the pulse of everyday life, where the memory/archive of the city is also fixed.

The basic modus of citizen as a subject of cultural senses is a search of saving the identity in the big city, especially from strangers. Characteristically, the citizen also includes the alien component and therefore unwittingly acts as a double agent (strangers to ourselves, as Julia Kristeva correctly marked). The urban identity is also the preservation of symbolic capital of the city, including certain values, customs, rules, legends etc. Moreover, it is a permanent existence of inventing durable ways of its transmission to the next generations. It's concluded that urban identity as a basic cultural generator of symbolic capital, which is expressed primarily in the tradition.

Keywords: anthropology, identity, urban culture, corporeality, tradition.

Максим Карповець**АНТРОПОЛОГИЯ ГОРОДА: К ВОПРОСУ
О КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ГОРОЖАНИНА**

В статье анализируется культурная идентичность горожанина как предмет антропологии города. Идентичность горожанина осмысливается в перспективе телесности, памяти, истории города и публичности. Особое внимание уделяется амбивалентной сущности идентичности, синтезирующей в себе свое и чужое, анонимное и публичное, уникальное и вторичное. Отсюда вывод, что культурная идентичность горожанина является основным конденсатором символического капитала мира города, что выражается прежде всего в традиции.

Ключевые слова: антропология, идентичность, городская культура, телесность, традиция.

У сучасній культурологічній та урбаністичній теорії набирають нової хвилі питання міської ідентичності. Така закономірність пояснюється двома суттєвими причинами, що взаємопов'язані одна із одною. Перша – суто теоретична. Вона полягає у застарілості, невідповідності традиційним теоріям (навіть радикально налаштованам постмодерністським, зокрема неомарксизм та фемінізм) у контексті сучасних урбаністичних процесів: змінюється просторовий ландшафт, характер буденних практик, політика міста тощо. Використання ідей Люїса Мамфорда чи Джейн Джекобс, попри їх безумовну важливість для урбаністики, тільки викривлює та деформує культурну реальність.

Друга причина – надзвичайно прагматична, адже стосується конкретних соціокультурних трансформацій, дуже швидких у своїй динаміці та різноманітних у структурній ієрархії. Питання ідентичності

охоплює стрімкі міграційні процеси, щільну соціальну взаємодію між людьми, розмиття етнічних, гендерних меж. Відповідно, культурологія сьогодні постає надзвичайно актуальною у намірі «схопити» постсучасну ситуацію буття великого міста, діагностувати загальні тенденції його розвитку, а основне – визначити зміст людських викликів у мегаполісі. Антропологія міста є своєрідним теоретико-методологічним компромісом між екзистенційними запитами людського буття та соціокультурними вимогами міського середовища. У цих межах питання культурної ідентичності городянина є чи не основним – найбільш актуальним та найменш розробленим.

Початок урбаністичних досліджень, де вперше постало питання міської ідентичності, можна віднайти у текстах відомого соціолога та філософа Георга Зіммеля. Йому належить спроба розглянути міський тип життя у межах тогочасного Берліна та універсалізувати свої спостереження у контексті загальної міської проблематики. Досліднику належить відоме поняття «безчуттєвої байдужості», що є необхідною умовою буття будь-якого городянина. Серед інших важливих модерних теорій важко оминати Вальтера Беняміна, який ввів у культурологічний та урбаністичний дискурс фланерування як особливий тип міського життя.

Із ростом міст, зокрема американських, міська проблематика все більше ускладнюється. До питань ідентичності городянина звертаються лос-анджелеська та нью-йоркська школи, синтезуючи у свої теоріях марксизм, фемінізм, постструктуралізм, постколоніалізм. Сьогодні культурна ідентичність городянина є значущим предметом не тільки в межах антропології міста / урбаністичної антропології (суттєвої різниці між цими студіями нема, окрім більш соціальної складової у другому випадку), але й філософії міста, де відбувається спроба осмислити метафізичні виміри людського буття в мегаполісі.

Під культурною ідентичністю ми маємо на увазі стратегію співвіднесення індивіда із певними культурними смислами та кодами, що й зумовлюють характер його буття. Стратегія залежить як від конкретних індивідуальних проєкцій у світ, так і власне специфіки кожного окремого міста. Цю діалектику чудово виразив французький антрополог Марк Оже у невеличкому нарисі «Від міста уявного до містафікції»: «Інакше кажучи, у місті ми завжди маємо справу як з індивідуальною самотністю (погрозою, приреченою лишитись невирішеною), так і з суспільством – ідеалом, що залишається нездатним до конкретизації» [5]. Марк Оже розвиває цю тему у дусі концепту *уявного*, що особливо актуально для ідентичності, адже важливим антропологічним акцентом тут є *самозбирання* своєї сутності, певне розгортання у горизонті міських структур, ідеалізованих у власних світоглядних парадигмах.

Спробуємо з'ясувати основні антропологічні закономірності, що визначають структуру культурної ідентифікації городянина. Основні питання, які нас цікавлять, зводяться до таких:

- Які антропологічні проблеми актуалізуються у контексті культурної ідентичності городянина?
- Із якими культурними смислами ідентифікує себе городянин?
- Від яких інших ідентичностей відмежовує себе городянин у власній стратегії ідентифікації у місті?

Передусім, саме поняття «городянин» містить у собі таке важливе значення, як «городити», тобто відмежувати себе від інших, своє місце-буття від небуття, оскільки місце є продуктом відношень – частиною суб'єктивної проєкції, частиною інтерналізації зовнішньої реальності, за влучним визначенням міського антрополога Баррі Кьортіса [10, р. 55]. Відгородження «свого» від «чужого» пов'язане із відокремленням простору від не-простору, генеологію якого можна розпочати від архаїчних часів. Якщо ж конкретизувати це питання у цивілізаційному полі, то першим явним культурним світом, де чітко розмежовувалось культурне/впорядковане від варваського/хаотичного, була антична Греція. У деяких випадках сам «простір» означає «відмежовувати». Подамо розгорнуту дефініцію простору зі словника індоєвропейських термінів Еміля Бенвеніста: «Древньоіндійське *rājas* «простір» при *tjāti*, «простеляє». Із індоєвропейського *tēg* – «проводити лінію», «різати», «окреслювати»; подібне латинському «*regiones*» «небесні лінії», що проводились під час ворожінь римськими авгурами, але й означення певного простору та місцевості» [2]. Все це вказує на принципову ознаку городянина у намірі відокремитись від інших світів, людей чи значень, що наближує нас безпосередньо до поняття ідентичності.

Перше, що спадає на думку у міркуванні про сутність городянина, це його безпосередня приналежність до історії міста, тобто залучення до культурної пам'яті. У сучасній гуманітаристиці особливою гостроти набули антропологічні питання пам'яті – від стереотипних форм відтворення актуальних місць до нестереотипних шляхів їх деконструкції. Вже згадуваний Марк Оже не може розглядати пам'ять та історію без їх взаємозалежності: «Почнемо з того, що в місті пам'ять та історія вкорінені один в одне: кожен городянин встановлює свої особливі відносини з пам'ятками, носіями глибинних і колективних історичних свідчень. Зв'язок цей особливо очевидний городянину, буденний маршрут якого перетинається із маршрутами туристів, що оглядали міські пам'ятки; це нагадує йому, що середовище, де розгортається його щоденне існування, може стати для інших предметом цікавості та захоплення» [5]. У цьому сенсі доречно мислити у площині історії як довільної інтерпретації, яку щоразу відтворюють городяни. Туристи ж торкаються історії як умовної траєкторії подій, явищ, що не потребує особливої рефлексії. Часто туристам розповідають «нетипові історії» в історії, але всі вони між собою по-

дібні, коли городянин навколо однієї події завжди тримається власної версії, ігноруючи можливими раціональними законами доцільності та об'єктивності.

Необхідність утворити свою історію міста – визначальна риса сучасної культурної ідентичності міста. Маємо типову для постмодерну заміну: замість *history* городянин приймає *story* як атрибут своєї ідентичності. Парадоксально, адже традиційне розуміння городянина як того, хто народився у місті (або той, який відтворює тяглість поколінь у місті), не є наріжним чинником ідентифікації. У сучасному соціологічному дослідженні, присвяченому ідентичності москвичів, показано, що більша частина корінних жителів не ідентифікують себе як власне москвичів [3]. Натомість ключовим маркером ідентифікації є свідомий переїзд до Москви, поступове проживання та обживання її середовища. Практично це справді «завойована ідентичність», а не дана від народження.

В антропології міста значущий не тільки фрагментований, децентрований повсякденний ландшафт, але й всеохопна, часто парадоксальна природа середовища: повсякденним для городянина є те, що об'єктивно не є повсякденним. Людина, що живе біля Лувру, сприймає його як фон для ранкових пробіжок, а турист чи фланер відкриває цю пам'ятку для себе як особливу подію в житті. Звідси виникає особливий стан міської нудьги, не без зверхності та надмірності до інших. Вона виникає від переобтяженого культурного спадку міста та від історичної традиції, в яку поринуте місто. Тут можна навести два достатньо яскравих приклади із художньої літератури та кінематографу. У першому випадку міська нудьга радикалізована до екзистенційного стану нудоти, яку блискуче описав Жан-Поль Сартр у своєму однойменному романі: «А на вулиці повно якихось підозрілих тягучих звуків. Невже за останні тижні щось перемінилось? Але де саме? Знаю лише, що це абстрактна переміна і вона ні на чому не ґрунтується. А може, перемінився я сам? Коли не я, тоді ця кімната, це місто, вся природа, – треба вибирати» [6, с. 7]. Вибір героя класичного роману ХХ ст. супроводжується вештанням по місту, вільним фланеруванням квартарами, бібліотеками та кафе. Місто взагалі пропонує безліч засобів для позбуття нудоти, про що свідчить другий приклад – фільм Паоло Соррентіно «Велика краса». У ньому герої намагаються втекти від нудьги численними вечірками, перетворюючи своє життя у феєречний карнавал. На фоні сучасного Риму герої вже є не стільки носіями високої культури та її смислів, а швидше тими, хто втомився від них, так само як і Антуан Рокантен у «Нудоті».

Відстороненність городянина як необхідної умови збереження «психологічного клімату» вперше зафіксував Георг Зіммель. Влучно про це зазначає Олена Трубіна: «Людина сформована міським середовищем так, що вона визначає себе не тільки через клас, етнічність, стать чи професію, але й через особливу *схильність* (яку складає байдужість до міського оточення)» [8, с. 50]. Передумовою такої особливої ідентичної характеристики саме городянина¹ є, за думкою Олени Трубіної, чужинець, оскільки «дистанція, стриманість та анонімність – якості, якими володіє чужак – водночас складають атрибути й міського існування» [8, с. 57]. Саме це утворює складну амбівалентну ситуацію, у якій городянини завжди є «самі собі чужими», адже водночас абстрагуються від міста (чужі) та безпосередньо залучені у його життя (свої). Юлія Крістева також переконана, що іноземці – завжди лишайються темним обличчям нашої ідентичності [4].

З іншого боку, абсолютизувати схильність городянина до байдужості не потрібно. Достатньо навести розлогий приклад із класичної праці Джейн Джекобс «Життя і смерть великих американських міст», де вона наводить приклад особливої солідарності між городянинами у намірі забезпечити порядок на вулицях, особливо тих, що знаходяться у центрі. Класик урбаністичної теорії переконана, що «варварство і реальна, а не уявна, відсутність безпеки, які зумовлюють побоювання, не є винятково проблемою околиць. Насправді ця проблема загострюється у добре влаштованих «тихих житлових районах»» [12, р. 40]. Відповідальність тут проявляється у діях самих городян – у їх солідарності та згуртованості. Можливо, така позиція є дещо утопічною, але вона не відміняє того факту, що у ситуації «високого градусу» небезпеки городяни у всі часи гуртувалися навколо спільних цілей, нехтуючи своєю анонімністю чи звичною зіммелівською апатією до навколишнього світу.

Солідарність городянина особливо пов'язана із публічними місцями, що є наслідком давніх античних зібрань (агора) в античному полісі. Городянин має свої улюблені місця, у які завжди поведе друзів, що приїхали погостювати на декілька днів; городянин знає, де дешевше можна придбати одяг чи їжу (типовий приклад для європейських мегаполісів – закуповувати продукти за межами міста у гіпермаркетах); городянин уникає тих публічних місць, де є велике скупчення чужинців та туристів (кияни рідко бувають без нагальної потреби на майдані Незалежності, москвичі на Червоній площі). Без публічного простору неможливе формування міської ідентичності, бо нема спільного місця циркулювання культурних смислів та їх відтворення. Навіть якщо людина не веде особливу активність у цих місцях, однаково приналежність себе до їх середовища конструює у ній шари ідентичності.

Як бачимо, подвійна природа світогляду городянина, що визначається особливим ставленням до

¹ Ідентичність селянина позбавлена анонімності та «схильності», адже у такій невеличкій спільноті лишатися осторонь означає практично випасти із культурного поля, перетворитися на маргінала та відлюдника, тобто приректи себе на соціальну смерть.

міської пам'яті та міського середовища, є онтологічним фактом його ідентичності. Городянин не може собі дозволити феноменологічно відкривати, пропускати у свою свідомість факти чи події міста, адже таким чином вирветься із його пульсу та тілесності (проблема ідентичності міста в антропології не менш важлива, аніж проблема ідентичності його жителів). Якщо використати семіотичну метафорику, то городянин пише текст міста, а не читає його. Записуючи свій текст, перефразовуючи Ролана Барта, скриптор говорить на мові грудного немовляти [1, с. 463], тобто городянин достатньо наївний та безпристрасний у своїй риториці. Звідси – рутина міста із монотонним ритмом вулиць, площ та кварталів. Щоденне окреслення простору й часу міста позбавлене особливої творчості, підкорене соціальним законам, без яких будь-який мегаполіс перетворився б у хаос. Однак у постмодерній ситуації неодноразово відбуваються спроби подолати одноманітність повсякденності міста, реорганізуючи її завдяки перформансам та мистецьким акціям. Однак навіть такий творчий підхід не здатен зламати складний ритм життя городян.

Культурна ідентичність городянина у семіотичному контексті зводиться до простої формули: «я є носій письма свого міста». Про стиль та методику письма достатньо описав Мішель де Серто. Завдяки своїм тілам (хода, розміщення в транспорті) пишеться власне міський текст, а бурхливе життя у підніжжя хмарочосів Мішель де Серто називає не інакше як «всесвітом, що постійно вибухає» [9, р. 91]. Різні практики реальних людей і різноманітність людських історій, що ці практики утворюють, підриває основи одноманітності та ясності панорамного традиційного розуміння міста. Закономірно, що у такому разі городянин ідентифікує себе із порядком. Не випадково ще за часів античних полісів так важливі для городян були діонійства, під час яких «знімалась» соціальна напруга, спричинена дотриманням законів та правил суспільного буття. Пізніше це трансформувалося в карнавали (сутність яких блискуче розкрив Михайло Бахтін), свята та дозвілля, переважно на вихідних. Крім того, характер свята у місті – чи не найбільш популярна тема серед антропологів та соціологів.

У своїх теоретичних пошуках Мішель де Серто використовує термін «просторові історії», щоб підкреслити взаємозалежність текстових розповідей і просторових практик. У міру того, як люди прокладають собі шлях із однієї точки міста до іншої, вони створюють особисті маршрути, що наповнені смыслом. Як зазначає дослідник, особисті маршрути «таємно структурують визначальні умови соціального життя» [9, р. 96]. Рухаючись у межах фізичного та соціального простору, кожен із нас несе із собою спогади, передчуття й різні асоціації. Далі дослідник додає, що «безіменний перехожий – ідеальний городянин, який проживає повсякденність і водночас створює незліченні дискурсивні ходи» [9, р. 92]. Важливіше й те, що особисті анонімні маршрути структурують ідентичність городянина, окреслюючи все чіткіше горизонти його світу. Якщо місто є світом людського буття, то внутрішня тканина складається також із численних ідентичнісних світів – від дитячого до жіночого, безробітного та робочого, бездомного та аристократичного. Так, маркування світу міста дитиною якісно вімінне від дорослого. Врешті відкриття феноменів цього світу відбуваються по-різному із особливою подієвою напругою та унікальністю. Навіть прагматичне структурно-функціональне використання щоденних місць у кожного різне, оскільки є точки на мапі міста, де чоловіки ніколи не бували, так само, як і жінки. В антропології міста все це утворює особливі сюжети для розвідок, потребуючи залучення різних матеріалів.

Анонімність буття городянина породжує специфічні повсякденні практики, що інколи перетворюють у зовсім виняткові. Залишатись у всьому невидимим є своєрідним захистом від тиску міського життя, спробою його певним чином дистанціювати. Серед таких практик можна виокремити фланерування у таксі, споглядання із вітрин дорогих магазинів, кафе, балконів. Прикладом анонімного споглядання ритму вулиць є одна із ключових картин Гюстава Кайботта «Юнак біля вікна» (такій самій темі присвячена «Людина на балконі»). Кайботт – майстер урбаністичних сцен – повною мірою ілюструє відстороненність персонажа, який стоїть до глядача спиною. Натомість йому відкривається одна із вулиць Парижа, на якій хоч і не багато людей, але це не заважає чоловіку серйозно вдивлятися у перспективу міста. Таких практик у місті є надзвичайно багато, адже вони завжди стосуються центрального, майже архаїчного змісту ідентичності – наміру відмежувати своє буття від іншого.

В антропології міста ключовою умовою розуміння сутності людського буття є його тілесне проявлення. Культурна ідентичність городянина – це й ідентичність його тіла, тобто яким чином *моє тіло* є у місті. Інше формулювання – що *відбувається із моїм тілом* у місті. Марк Оже зазначає, що «шок від зустрічі із великим містом, із міським життям не завжди зображується як зіткнення ідеологій та звичок» [5], хоча насправді так і є. Йдеться насамперед про зустріч із стилем життям городян поза твоїм містом, їх манерою спілкуватися, пити каву чи проводити вільний час після роботи. Такі буденні речі визначають сутність буттєвих коливачів міста не менше, аніж більш масштабні події. Щобільше, саме видимі та невидимі тілесні модифікації у місті й визначають ідентичність, формуючи її численними ритуалами та звичками.

Тіло городянина до того ж репрезентує культурну належність до світу міста, знання про його структуру й цінності. У бінарній опозиції свій/чужий городянин займає позицію свого, тобто повноцінного суб'єкта колективу. Із одного боку, городянин не потребує додаткової символічної артикуляції – він

самодостатній у своїй тілесності й органічно вписаний у міський ландшафт, а тому відкрито або завуальовано виражає антипатію до інших людей, місць, традицій. З іншого боку, городянина важко не помітити. Георг Зіммель вказує не тільки про неприязнь до інших тіл (відповідно, туриста і фланера), а й також про неприязнь до інших городян свого ж міста, тобто негативна настанова городянина до «не-свого» настільки емоційно глибока, що в результаті обертається проти нього, а тому внутрішні стосунки жителів великих міст один до одного формально характеризується замкнутістю, відособленістю. Дотик до тіла, який має визначально онтологічне значення для Моріса Мерло-Понті, може обернутись трагедією міжособистісного спілкування, неприязню і повною негачією. Тому така особлива неприязнь є у засобах публічного пересування, а випадкові зіткнення переростають у емоційний вибух.

Сприйняття і ставлення до світу міста городянином ґрунтується на раціональних і логічних стратегіях, а тому його тіло впевнене в рухах і цілях. Як писав Георг Зіммель, «типовий мешканець великого міста, що має, звичайно, тисячі модифікацій, створює собі самозахист проти загрозливих його існуванню течій і суперечностей зовнішнього середовища: він реагує на них не почуттям, а переважно розумом, якому розвинена свідомість надала гегемонію у духовному житті» [13]. Виважена раціональність пояснює феномен поспіху й ціленаправленості дій городян, позбавляючи простір ірраціональності та випадковості. Зрештою, будь-які вливання хаосу городянин прагне вирішити миттєво, звертаючись або до власного досвіду, або до ресурсів міста. Однак городянин, який двоєко ставить до світу і навколишніх, платить за занурення у різноманіття життя високу ціну: він не бачить людей в їх унікальності, він орієнтується серед них, підрозділяючи всіх сторонніх на типи. Зрештою, ритм міста позбавляє людину чуттєвості та емоційності, наділяючи її захистом від швидкоплинності подій. Тому, як продовжує Георг Зіммель, «мабуть, немає іншого такого явища духовного життя, що було б так безумовно властиве великому місту, як байдужість» [13]. Відповідно, байдужість як атрибут ідентичності городянина не є вираженням їх абсолютної незацікавленості у світі, а є формою самозахисту від швидкого ритму міста.

Відокремленість городянина від інших ідентичностей є не тільки генетичним спадком від «чужого», але й від «свого». Несвідомий вектор культурної ідентичності городянина – не тільки збереження власної самості, але й перманентне утримування у полі зору своїх. Ряд своїх можна вибудовувати по-різному: своїх людей, вулиць, крамниць або навіть метафор. Характер цієї антропологічної ситуації вказує на низку проблемних осередків у культурній моделі реальності городянина, основна із яких – збереження *символічного капіталу*. Під останнім йдеться про комплекс культурних цінностей та навичок, що у межах традиції відтворюють досвід буття ідентичної спільноти. Закономірно, що інша ідентичність – особливо у процесі міграції – постає конкурентною², навіть тією, що претендує на руйнування традиційних матриць городянина (тут залучаємо попередні міркування про пам'ять як центрального локусу об'єднання навколо ідентичності). Це виняткова ситуація для міста, де рівень конкуренції дуже високий. Цьому присвячено чимало сюжетів у літературі, кінематографі, філософії, соціології. Наприклад, Олександр Согомонов вбачає проявлення конкурентності навіть у сучасному типі міста: «Міста вступають у безпрецедентну для світової історії конкуренцію один з одним за людські, інформаційні та грошові потоки... Конкурують, звісно, близькі сусіди, але перш за все – глобальні та світові міста, дистанція між якими вже немає принципового значення» [7]. Водночас саме конкуренція є необхідним фундаментом для динаміки будь-якого міста, а особливо посткапіталістичного. Це вказує на діалектичну природу стосунків городянин-місто, де людина завжди прагне збереження власного простору, а місто намагається його розширити за рахунок «понаїхавших».

Таким чином, антропологія міста намагається осмислити проблему культурної ідентичності городянина із різних методологічних кутів, залучаючи як високий рівень філософського теоритизування, так і прагматику повсякденності. Серед основних категорій у питання міської ідентичності можна виокремити:

- питання про антропологічне (само)визначення міської ідентичності як виняткового типу людського буття у винятковому феномені культури – місті;
- стратегії ідентифікації городянина із місцями пам'яті, історією / історіями та іншими людьми, переважно чужинцями, а також маркування свого життя у публічних місцях;
- унікальні атрибутивні характеристики городянина, зокрема анонімність, відстороненність (апатія) та актуалізація солідарності в екстремальних для міської спільноти обставинах.
- специфіка збереження та відтворення символічного капіталу, що формує динаміку й традицію культурної реальності міста.

Помітно, що вказані формальні особливості проблеми культурної ідентичності городянина лише утворюють методологічне поле для вирішення конкретних питань, а не є заготовленими відповідями. Однак цього цілком достатньо, щоб стверджувати про оновлений варіант культурної ідентичності та всіх тих сюжетів, що й утворюють складну поліфонію світу міста.

² У культурологічній перспективі коренем конкуренції у міській реальності є потужна ігрова основа. Загалом, ігровий компонент у житті великого міста є черговою суттєвою темою в антропології чи філософії міста, аналіз якого може пояснити такі феномени, як біржа, торговий центр, масові гуляння, благодійні концерти тощо.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс; Универс, 1989. – 616 с.
2. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист ; [пер. с фр. Ю. С. Степанова]. – М. : Прогресс, Универс, 1995. – 454 с.
3. Вахштайн В. Идентичность москвичей [Электронный ресурс] / В. Вахштайн. – Режим доступа : <http://postnauka.ru/faq/9646>. – Название с экрана.
4. Кристева Ю. Самі собі чужі / Ю. Кристева. – К. : Основи, 2004. – 262 с.
5. Оже М. От города воображаемого к городу-фигции [Электронный ресурс] / Оже М. – Режим доступа : <http://www.guelman.ru/xz/362/xx24/x2402.htm>. – Название с экрана.
6. Сартр Ж. П. Нудота. Мур. Слова / Ж. П. Сартр. – К. : Основи, 1993. – 464 с.
7. Согомонов А. Современный город: стратегия идентичности [Электронный ресурс] / А. Согомонов. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2010/2/so21.html>. – Название с экрана.
8. Трубина Е. Город в теории: опыты осмысления пространства / Е. Трубина. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. – 520 с.
9. Certeau M. De. The Practice of Everyday Life / M. de Certeau. – Berkeley: University of California Press, 1984. – 229 p.
10. Curtis B. That Place Where: Some Thoughts on Memory and the City / B. Curtis // The Unknown City [Eds. I. Borden, J. Kerr, A. Pivaro]. – Cambridge, L. : The MIT Press, 2002. – P. 54–68.
11. Dziekański P. Informacja jako zasób organizacji w społeczeństwie informacyjnym (zarys problematyki) / P. Dziekański // Polityka bezpieczeństwa w warunkach integracji europejskiej, Bezpieczeństwo, globalizacja – zarys problematyki ; [Red. M. Labuzik, P. Dziekański, A. Olak] – Ostrowiec Świętokrzyski: Wyd. WSBIP Ostrowiec Świętokrzyski, 2013. – S. 149–168.
12. Jacobs J. The Uses of Sidewalks: Safety / J. Jacobs // The Death and Life of Great American Cities. – N.Y. : Random House, 1961. – P. 37–71.
13. Simmel G. The Metropolis and Mental Life [Електронний ресурс] / G. Simmel. – Режим доступа до джерела: http://www.blackwellpublishing.com/content/BPL_Images/Content_store/Sample_chapter/0631225137/Bridge.pdf. – Назва з екрана.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії НаУОА
Д. М. Шевчук

УДК 284.2+1(091)

*Антон Шаповал***ІСТОРИЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ
АНТИТРИНІТАРИЇВ НА ТЕРИТОРІЇ РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ**

У статті розглянуто особливості соціально-філософського вчення антитринітаріїв, історичний процес розвитку богословського вчення соцініан та його поширення на території Речі Посполитої. Особливу увагу в статті приділено ставленню В.-К. Острозького до антитринітарного руху.

Ключові слова: антитринітаризм, соцініани, В.-К. Острозький, аріани, Фауст Социн.

*Anton Shapoval***THE HISTORY OF SOCIAL AND PHILOSOPHICAL TEACHING
OF THE NONTRINITARIANISM IN THE POLISH-LITHUANIAN COMMONWEALTH**

This article considers feature of the social and philosophical teachings of the Arians. Historical development of the theological doctrine of the Arians and its spread within The Polish-Lithuanian Commonwealth. Particular attention is paid to the relation of V.-K. Ostrozhsy to the movement Arians. Nontrinitarianism – ecclesiastical movement which, for various reasons, didn't acknowledge and denied the dogma of the Holy Trinity about of three single entity incarnation of God. Formation and development of Ukrainian nontrinitarianism done under the influence of both Western Reformation and local heretical rationalist movement. They left a significant mark in various national philosophical and religious ideas of the time history of the national religion and science. Significantly had enriched culture, education, literature polemical particular.

Keywords: nontrinitarianism, sotsiniany, V.-K. Ostrozky, Arians, Faust Sotsyn.

*Антон Шаповал***ИСТОРИЯ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ АНТИТРИНИТАРИЕВ
НА ТЕРРИТОРИИ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ**

В статье рассмотрено особенность социально-философского учения ариан, исторический процесс развития богословского учения ариан и их распространение на территории Речи Посполитой. Отдельное внимание в статье уделено отношению В.-К. Острожского к движению ариан.

Ключевые слова: антитринитариизм, социнцианы, В.-К. Острожский, ариане, Фауст Социн.

В епоху Середньовіччя поняття «Трійці» стало дискусійним між католиками і православними. Новою хвилею посилення цих дискусій була Реформація. З появою та розвитком Реформації поживалося критичне мислення, щодо встановлених догматів, почали виникати нові філософські, етичні, соціальні та політичні моделі, форми релігійного та світського життя. За рахунок синтезу протестантських догм та вільнодумства, в новому світі з'являється та набирає широкої популярності один із антиклерикальних рухів – антитринітаризм.

Антитринітаризм – релігійний християнський рух, який з тих чи інших причин заперечував чи не визнавав догмату Святої Трійці про єдину сутність трьох іпостасей Бога.

Антитринітаризм в Україні є актуальним для вивчення, оскільки сприяв приєднанню української шляхти та міщан до польської культури, його можна розглядати як своєрідну колонізацію. Але, якщо різні реформаційні вчення могли приймати шляхтичі, які повністю порвали з православними традиціями, то антитринітаризм виступав як прийнятна форма протестантизму для тих, хто був тісно пов'язаний з православ'ям. Це характеризується деякими вченнями антитринітаризму.

В українській релігієзнавчій науці звернення до антитринітаризму мало вибіркового характеру. Цей рух не став об'єктом глибокого наукового дослідження. У працях Є. Бурдіна, А. Колодного, В. Лубського, М. Любовича, О. Соболевського, Ю. Яворського проаналізовано реформаційні пам'ятки і літературу українського походження. Також вагоме значення мають наукові розвідки історичного розвитку антитринітаризму А. Белова, А. Гараджі, В. Крестьянінова, П. Яроцького, В. Єленського. Важливим етапом в осмисленні феномену антитринітаризму та його конфесійних відгалужень стали наукові розробки А. Гуревича, П. Кралука, П. Яроцького. Здійснити комплексний релігієзнавчий аналіз антитринітаризму у своєму дисертаційному дослідженні намагався О. Соколовський [6, с. 4]. Але антитринітаризм в Україні залишається до сьогодні маловивченим і потребує більш ґрунтовного аналізу та дослідження.

По-перше, він не перетворився на конфесію з канонізованими догмами та культами. Наприкінці XVI ст. серед представників цього руху утвердилася думка про те, що не важливо, які догмати і ритуали у християн, головне, щоб вони дотримувались євангельської моралі. Тому серед прихильників анти-тринітаризму були люди, яким симпатизували погляди згаданого вчення, але вони не зраджували православним традиціям чи католицьким. До яскравих прикладів належав князь Костянтин Острозький.

По-друге, анти-тринітаризм увібрав у себе елементи української та білоруської культур, оскільки жителі східних земель Речі Посполитої брали активну участь в анти-тринітарному русі, розробляли його ідеологію. Вони перекладали біблійні твори та друкували книги староукраїнською мовою. Анти-тринітаризм поширювався та мав потужну підтримку на Волині й Київщині, які були малополонізовані.

Першим ідеологом анти-тринітаризму був іспанський теолог, лікар та науковець – Мігель Сервет. Він заперечував догмат про Трійцю, доводив перевагу Нового Заповіту над Старим. Виклав ідеї у своїх основних працях «Про помилки троїчності» (1531) та «Відновлення християнства» (1553).

Також серед представників європейського анти-тринітаризму потрібно виділити іспанського художника Хуана де Вальдеса, італійських гуманістів Себастьяна Кастелліона, засновників соцініанства Лелія Соціна і його племінника Фауста, Бернарда Окіно, Павла Альціата, Валентина Гентілія, Франциска Станкара.

У Європі проти анти-тринітаріїв починаються репресії та переслідування. Багато ідеологів емігрують у Річ Посполиту. Тут вони починають свою пропаганду, наverting у свій рух багатьох місцевих протестантів. Франциск Лісманіні після зустрічі з Социном розпочав поширювати твори анти-тринітаріїв у Польщі. Згодом до Польщі емігрував Франциск Станкар. Він зробив величезний внесок в організацію громад анти-тринітаріїв в Речі Посполитій та Україні зокрема. До цього руху приєднуються кальвіністські проповідники. Залишивши у 1561 р. домівку лише на один рік, кальвініст Станіслав Сарницький, майбутній суперінтендант дистрикту Руського, після повернення змушений був констатувати, що у зборі застав тільки двох проповідників, не «заражених» аріанськими поглядами [1, с. 259].

Лідери кальвінізму намагалися зупинити внутрішній розкол. Упродовж 50-х років XVI ст. склалися синоди, на яких відбувалися диспути обох сторін, але розкол все збільшувався. На Піотрівському синоді у 1565 році підтвердився розкол, і кальвіністи оголосили відкрити війну анти-тринітаріям, по суті, підтримуючи католицьку церкву. На православній території Речі Посполитої анти-тринітарії знаходять підтримку місцевих єретично-раціоналістичних течій.

Становлення і розвиток українського анти-тринітаризму відбувався під впливом як західних реформаційних, так і місцевих єретично-раціоналістичних рухів. У цей час анти-тринітаризм в Україні проходить два етапи. Перший – середина 60 – 70-ті роки – яскраво виражений зв'язок з єретичною традицією. Анти-тринітарська ідеологія мала радикально-критичну спрямованість і не мала під собою сильну догматику. В ній залишився соціальний мотив. За рахунок цього аріани, на відміну від класичного протестантизму, були привабливими для середньої та нижчої верств населення.

На початку становлення аріан в Україні відбувається диспут у релігійних, філософських, соціальних та політичних ідеях, а також відбувається організація становлення руху. Найвагоміший внесок вносили прихильники соціально-радикальних течій та деякі вчення анабаптистів.

Один із яскравих представників аріанства в Україні та Речі Посполитій – Петро Гонезій написав твір «Про сина Божого, людину Христа». Петро Вергерій, прочитавши її, назвав її «жахливою», де «вчення аріан виступає в оновленому вигляді» [3, с. 219–220].

Також Гонезій піддавав жорсткій критиці догмат про Трійцю. Виступаючи на Сецимінському синоді, він проголошує: «Я вважаю, що триєдність, єдиносутність, поєднання сутності і таке інше... є вигадкою людського розуму, і тому вони повинні бути... відкинутими, щоб повернутися тільки до Святого Письма, котре становить найнадійнішу основу віри» [3, с. 335]. Подібні заклики формували основу соціально-філософського вчення всіх анти-тринітаріїв, формуючи філософське вчення навколо заперечення догмату про «Трійцю». Заперечуючи триєдність Бога, вони відокремлювали три сутності, про які чітко було написано в Біблії. Тим самим вони формували новий погляд на метафізичне підґрунтя християнської віри. Відштовхуючись від заклику Лютера «Sola fide» («Тільки вірою») ми можемо пізнати Божественну сутність, а раціональні та логічні конструкції, якими оперували католики й православні, нічого не доводять і не пояснюють у розумінні сутності Божественної природи. На синоді у Бересті Петро Гонезій заперечував обряд хрещення немовлят. Це, на його думку, не відповідало ранньохристиянським звичаям, не впливало з Біблії, суперечило здоровому глузду.

Петро Гонезій виступає також проти влади і церкви. Завдяки цьому здобуває багатьох прихильників. Анти-тринітаризм починає набирати антикріпосницького характеру в соціально-політичних ідеях та у своїх вченнях наближається до анабаптизму. Під впливом цієї ідеї Павло Гжегож, представник литовських братів, на одному зі своїх виступів заявив до шляхтичів: «Ви не маєте права їсти хліб, здобутий потом ваших підданих, а самі повинні працювати. Ви не повинні також жити у маєтках, подарованих вашим пращурам за пролиття крові. Продавайте ваші маєтки і майно, а отримані гроші роздавайте бідним» [5, с. 70–71]. Соціальні погляди анти-тринітаріїв були досить радикальними. Вони прагнули до абсолютного оновлення людської сутності, повернення до образу життя перших християн. Цей проект

заснав краху, оскільки сама сутність християнства вже вкоренилася в економічну та соціальну природу європейського суспільства. Хоча такі погляди мали своїх послідовників на практиці. Деякі шляхтичі втілювали у життя ці ідеї, наприклад, волинянин Андрій Чаплич звільнив своїх селян від окремих повинностей. Воєвода подільський Ян Сененський заснував містечко Раків, де створив релігійну комуну.

Але такі утопічно-радикальні гасла більше захоплювали селян, ремісників та міську бідноту. Через це з'являлися угруповання, які по-різному трактували догмати. Шляхта, здебільшого, дотримувалася поміркованості у поглядах. Вони доводили, що обіймання високих посад, дотримання закону, володіння власністю і т.п. не суперечать Євангелію. Внаслідок протистоянь відбуваються синоди, після яких виходили полемічні видання щодо політичних та соціальних проблем.

На другому етапі свого становлення антиринітаризм еволюціонує в соцініанство. Позиції поміркованого крила зміцнюються. До нього приєднується все більше еліти та інтелігенції. Завдяки їхнім зусиллям у соціально-політичних питаннях ідеологія антиринітаріїв втрачає радикалізм. Головним у діяльності аріан було поглиблення вчення про Трійцю. Його розробка проводилася поступово: спочатку у формі «тритеїзму», потім – «дитеїзму» і, врешті, – «унітаризму». Тритеїсти розбивали Трійцю на три окремі Особи, а монотеїстичний характер християнства зберігали, стверджуючи, що Бог-Отець – вищий від інших Осіб Трійці. Дитеїсти обмежували кількість Божественних Осіб до двох – Бога-Отця і Бога-Сина. Син походив від Отця, але не мав усіх атрибутів Господа. Дух Святий, хоч і вважали за Особу, але Йому відмовляли у Божественності. На думку унітаріїв, єдиним Богом можна вважати тільки Отця. Христос залишався людиною, піднесеною до Божественної гідності тільки після смерті й воскресіння Богом-Отцем [4, с. 84].

Антиринітарії відстоювали класичний принцип протестантів «одне Письмо». Його оцінювали як головний критерій в оцінюванні істинності релігійних суджень і найдієвішу зброю у розгромі католицького вчення. Тут просвітлюються початки раціоналізму в аналізі біблійних текстів, проте антиринітаризм залишався на засадах абсолютного сприйняття Святого Письма буквально.

У перехідний період між антиринітаризмом та соцініанством рух охопив майже всі східні землі Речі Посполитої, стаючи грізним суперником кальвінізму. За даними В. Урбана, наприкінці XVI ст., у польсько-литовській державі діяла 171 антиринітарна громада, що об'єднувала приблизно 20–30 тис. віруючих. Характерною рисою антиринітарного руху XVI ст. є те, що він становив таку руйнацію католицизму, яка стала результатом Ренесансу [7, с. 128–129].

Вище вже згадувалося, що шляхта приймала та підтримувала антиринітаріїв. Також вона користувалась і їхніми послугами. Досить яскравим прикладом є князь Василь-Костянтин Острозький. Навіть у листі до Іпатія Потія В.-К. Острозький хвалив аріан, пишучи, що у них є друкарні, школи і велика кількість проповідників. Князь доручав їм написати антикатолицькі твори. На його замовлення аріанин Мотовило написав трактат, проти книги Петра Скарги «Про єдність Церкви Божої під єдиним пастирем». Твір Мотовила до нас не дійшов. Дещо можна довідатись з листів В.-К. Острозького, які приписують князю А. Курбському [2, с. 22].

Невідомо також, які контраргументи були наведені Скарзі, проте Мотовило проголосив Папу антихристом [2, с. 24].

Твір Мотовила не був опублікований, проте був відомим його сучасникам, адже поширювався в рукописах. Не виключено, що окремі частини твору Мотовила використовувались українськими полемістами. Ідея папи-антихриста була поширена і в творах С. Зизанія, І. Вишенського та ін.

Князь К. В. Острозький також замовляв твори протестанту Мартину Броневському, який написав полемічний твір «Апокрисис», що, своєю чергою, створили в друкарні антиринітарія Олексія Родецького. Також варто згадати протестанта Андрія Римшу. Для широкої політичної діяльності князь К.-В. Острозький видав дочку Катерину за кальвініста Кшиштофа Радзивіла «Перуна», а Єлизавету – за лідера литовських антиринітаріїв – Яна Кішку. Князя Острозького часто вважали таємним адептом антиринітаріїв.

Волинський шляхтич Кодіян Чаплич поширював свої єретичні ідеї в приватному листуванні, на шляхетських сеймиках, бенкетах та богословських диспутах. Також був покровителем феодосіян та їхнього ідеолога Косого. В історії України можна знайти багато шляхетських родин, які переходили з православ'я чи класичного протестантизму в різні антиринітарні течії та покровительствували над ними, наприклад, представники родин Гойських, Чапличів-Шпановських, Сенют. Виходячи з діяльності шляхетських родів у XV–XVI ст., можна дійти висновку, що це був сприятливий час для розвитку і поширення єретичних та вільнодумних рухів та їх впливів на всі сторони суспільного, політичного, економічного та культурного життя.

Ставлення до антиринітаріїв серед православних не було однозначним. З одного боку, в їхній особі вони вбачали «єретиків». Г. Смотрицький у віршованому зверненні до В.-К. Острозького, вміщеному в Біблії, закликав князя громити єретичні полки, тобто прихильників реформаційних вчень [2, с. 26]. З іншого боку, православні охоче використовували інтелектуальний та культурний потенціал протестантів, як ми можемо бачити вище.

Отже, аналізування діяльності антитринітаріїв та їх соціально-філософського вчення на території Речі Посполитої є неоднозначним завданням, оскільки тексти антитринітаріїв не збереглися, щоб надати їм належну оцінку. Інтерпретація фрагментів із листування, які свідчать про важливу роль протестантських рухів та діячів на території України, може призвести до хибних тлумачень їх філософських поглядів. Єдиним, що можна визнати: антитринітарії були потужним антиклерикальним рухом, пізніше, із сильною ідеологією. Вони залишили вагомий слід у різних вітчизняних філософсько-релігійних ідеях того часу та історії вітчизняної релігієзнавчої науки, значно збагатили культуру, освіту та полемічну літературу зокрема.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Будрин Е. А. Антитринитариини шестнадцатого века / Е. А. Будрин. – Казань : Типография Императорского Университета, 1886. – Выпуск 2 : Фауст Социн. – 323 с.
2. Крالیук П. М. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст. [Текст] : [монографія] / П. М. Крالیук. – Острог : Вид-во Національного ун-ту «Острозька академія», 2007. – 206 с.
3. Любавич Николай. История реформации в Польше: Кальвинисты и антитринитариини / Н. Любавич. – Варшава, 1883. – 347 с.
4. Нічик В. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.) [Текст] / В. М. Нічик, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій; АН УРСР, Ін-т філос. – К. : Наукова думка, 1990. – 382 с.
5. Подокшин С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. (Вторая половина XVI начало XVII в.) / С. А. Подокшин. – Минск : Наука и техника, 1970. – 224 с.
6. Соколовський О. Л. Антитринітаризм і соцініанство в Україні: еволюція віровчення [Текст] : автореф. дис.... канд. філос. наук : 09.00.11 / Соколовський Олег Леонідович; Житомир. держ. ун-т ім. І. Франка. – Житомир, 2011. – 15 с.
7. Urban W. Losy braci polskich od założenia Rakowa do wygnania z Polski. Odrodzenie i reformacja w Polsce. – Warszawa, 1956. – 488 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, проректор з науково-методичної роботи Національного університету «Острозька академія» **П. М. Крالیук**

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Амеліна Світлана Борисівна – магістр культурології, аспірантка кафедри теорії та історії культури філософського факультету ЛНУ ім. І. Франка.

Артеменко Андрій Павлович – кандидат філософських наук, доцент філософії та соціології Національного фармацевтичного університету.

Артеменко Ярослава – кандидат філософських наук, доцент філософії та соціології Національного фармацевтичного університету.

Більченко Євгенія Віталіївна – професор кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, доктор культурології, доцент.

Блоха Ярослав Євгенійович – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка.

Брацун Інна Леонідівна – аспірантка кафедри філософії Черкаського державного технологічного університету.

Будько Марина Василівна – кандидат філологічних наук, доцент, доцент кафедри філософії Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького.

Воробйова Любов Сергіївна – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та політології Національного університету державної податкової служби України.

Годзь Наталія Борисівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут».

Ганаба Світлана Олександрівна – кандидат філософських наук, м. Кам'янець-Подільський.

Гусір Ірина Іванівна – аспірантка кафедри теорії та історії культури філософського факультету ЛНУ ім. І. Франка.

Залужна Алла Євгенівна – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

Зінченко Віктор Вікторович – доктор філософських наук, головний науковий співробітник Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України.

Додонова Віра Іванівна – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Донецького національного університету.

Додонов Роман Олександрович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та політології Донецького юридичного інституту МВС України.

Доній Наталія Євгеніївна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри соціальної роботи Чернігівського державного інституту економіки та управління, докторантка кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Дуденок Валентина Іванівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та всесвітньої історії Бердянського державного педагогічного університету.

Калуга Володимир Федорович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри історії і політології Національного університету біоресурсів і природокористування України.

Карповець Максим Вячеславович – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології та філософії НаУОА.

Качур Катерина Леонідівна – асистент кафедри філософської антропології Національного педагогічного університету імені Михайла Петровича Драгоманова, аспірантка.

Ковтун Наталія Михайлівна – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Кулик Олександр Вікторович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара.

Литвин Яна Михайлівна – аспірантка кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Личковах Володимир Анатолійович – доктор філософських наук, заслужений працівник народної освіти в Україні, професор кафедри філософії та гуманітарних дисциплін Чернігівського національного технологічного університету.

Мовчан Віра Серафимівна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка.

Пивоварська Ксенія Сергіївна – аспірант кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка

Скалацька Олена Віталіївна – кандидат філософських наук, старший викладач Одеського інституту фінансів Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі.

Скальська Дарія Миколаївна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу.

Скальська Марта Любомирівна – старший викладач кафедри суспільних наук, кандидат філософських наук Інституту екранних мистецтв Київського національного університету театру, кіно і телебачення імені І. К. Карпенка-Карого.

Тимо Оксана Степанівна – аспірантка 2-го року навчання кафедри теорії та історії культури філософського факультету ЛНУ ім. І. Франка.

Усікова Людмила Сергіївна – аспірантка кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка.

Чижова Наталя Олександрівна – аспірантка кафедри гуманітарних та соціально-економічних дисциплін Кримського гуманітарного факультету НПУ ім. М. П. Драгоманова.

Шевченко Ганна Миколаївна – кандидат філософських наук, завідувач лабораторії соціальних технологій кафедри соціальної роботи Чернігівського державного інституту економіки і управління

Шевчук Дмитро Михайлович – кандидат філософських наук, доцент, докторант відділу змісту, філософії та прогнозування вищої освіти Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України.

Шевчук Катерина Сергіївна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Янковський Степан – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Шаповал Антон Вікторович – аспірант кафедри релігієзнавства і теології Національного університету «Острозька академія».

ЗМІСТ

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Оксана Тимо ІДЕЯ БЕЗКІНЕЧНОГО ЯК БАЖАННЯ У ФІЛОСОФІЇ Е. ЛЕВІНАСА | 3 |
| Наталія Ковтун КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО ОСМИСЛЕННЯ СПІВВІДНОШЕННЯ РАЦІОНАЛЬНОГО І ВОЛЬОВОГО КОМПОНЕНТІВ СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ | 8 |
| Ксенія Пивоварська ПОСТМОДЕРНІЗМ, КОМУНІЗМ ТА ВІРТУАЛЬНІСТЬ: ЧЕРЕЗ ДЕСЯТИЛІТТЯ ПІСЛЯ М. ЕПШТЕЙНА | 14 |
| Віктор Зінченко КРИТИЧНА СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ І ПЕРСПЕКТИВИ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ СИСТЕМ СУСПІЛЬСТВА | 18 |
| Інна Брацун ОСВІТА ЯК СУСПІЛЬНА ТЕХНОЛОГІЯ | 27 |
| Євгенія Більченко ПРОЕКТ МОДЕРНУ В ХХ–ХХІ СТОЛІТТІ: УНІВЕРСАЛІЇ, ДЕКОНСТРУКЦІЯ ТА РЕКОНСТРУКЦІЯ | 32 |
| Володимир Калуга ВЛАСТИВОСТІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІВ САМОТНОСТІ, ПЕЧАЛІ ТА НУДЬГИ, ЇХ МІСЦЕ І РОЛЬ У ЖИТТІ ЛЮДИНИ | 41 |
| Олена Скалацька ДУАЛІЗМ МОДИ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОБУДОВ Г. ЗІММЕЛЯ | 47 |
| Наталія Годзь ПРИНЦИП ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНОСТІ, ІСТОРИЧНИЙ МЕТОД ТА ПРОБЛЕМА ЧАСУ З ПОЗИЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ СУЧАСНОЇ ЕКОЛОГІЇ | 52 |
| Яна Литвин ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ КИЇВСЬКОЮ СВИТОГЛЯДНО-АНТРОПОЛОГІЧНОЮ ШКОЛОЮ У 70–80-Х РОКАХ ХХ СТ. | 57 |
| Світлана Ганаба МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНОГО ПІДХОДУ В ОРГАНІЗАЦІЇ ЗМІСТУ НАВЧАННЯ | 62 |
| Ярослав Блоха АНАЛІЗ В. Г. КОРОЛЕНКОМ ГОЛОВНИХ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ ЕПОХ ВІДРОДЖЕННЯ ТА ПРОСВІТНИЦТВА (НА ОСНОВІ ПОГЛЯДІВ М. МОНТЕНЯ ТА ВОЛЬТЕРА) | 68 |
| Наталія Доній СВИТОВІДЧУТТЯ НОВОГО ЧАСУ ЯК ПІДҐРУНТЯ РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕВІТАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ | 73 |
| Ганна Шевченко АДАПТАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ В УМОВАХ СУЧАСНОСТІ ЗАСОБАМИ ІГРОВИХ ПРАКТИК | 79 |
| Андрій Артеменко, Ярослава Артеменко ОНТОЛОГІЯ ТОПОСУ | 84 |
| Світлана Амеліна СУБ'ЄКТ-ОБ'ЄКТНИЙ КАРТЕЗІАНСЬКИЙ ПОДІЛ ЯК ЗАСАДНИЧИЙ КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ ПРИНЦИП НОВОЄВРОПЕЙСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ | 88 |
| Валентина Дуденок СУЧАСНЕ ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАННЯ ЯК ПРОЯВ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ | 94 |
| Наталія Чижова ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІЙ АНАЛІЗ ВПЛИВУ ПОСТМОДЕРНОЇ ФІЛОСОФІЇ НА ОСВІТУ В ІНФОРМАЦІЙНУ ЕПОХУ | 99 |
| Марина Будько СПІЛЬНОСТІ ІЗ «ЧУЖИМ» ЧЕРЕЗ РОЗУМІННЯ: ДЕСКРИПЦІЇ ФЕНОМЕНУ ГОСТИННОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ | 104 |
| Катерина Качур АКСІОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СІМ'Ї У СВИТОГЛЯДІ СУЧАСНОЇ ОСОБИСТОСТІ | 109 |
| Дмитро Шевчук СТАНОВИЩЕ УНІВЕРСИТЕТУ: ВІД ДІАГНОСТИКИ КРИЗИ ДО ПЕРСПЕКТИВИ КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ | 114 |
| Vira Dodonova, Roman Dodonov POSTNONCLASIC HORIZONS OF SOCIAL RATIONALITY | 120 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Дарія Скальська, Марта Скальська ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНІ АСПЕКТИ ВИНИКНЕННЯ ТЕОРІЇ ГЕШТАЛЬТІВ | 125 |
| Катерина Шевчук КОНЦЕПЦІЯ ЕСТЕТИЧНОГО ПЕРЕЖИВАННЯ В ЕСТЕТИЦІ РОМАНА ІНГАРДЕНА | 131 |
| Людмила Усікова ВПЛИВ ІДЕЙ ТА ДУХОВНОЇ ПРАКТИКИ ІСИХАЗМУ НА СТАНОВЛЕННЯ ЕСТЕТИЧНОЇ ДУМКИ КИЇВСЬКОЇ РУСИ | 135 |
| Ірина Гусір ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНЕ РОЗУМІННЯ ГУМАНІЗМУ В СУЧАСНІЙ ЕТИЦІ | 141 |
| Володимир Личковах ЕТНОРЕНЕСАНСНА ЕСТЕТИКА МИКОЛИ ХВИЛЬОВОГО: КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ, СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ, НАЦІОНАЛЬНІ ІДЕНТИФІКАЦІЇ В МИСТЕЦТВІ | 147 |
| Алла Залужна ФЕНОМЕН ЕСТЕТИЧНОГО КРИЗЬ ПРИЗМУ ДИХОТОМІЇ «БАЙДУЖЕ-НЕБАЙДУЖЕ» У ТВОРЧОСТІ А. КАНАРСЬКОГО | 151 |
| Любов Воробйова СОЦІОКУЛЬТУРНА ОСНОВА ОСВІТНЬОЇ КОМУНІКАЦІЇ В ЕПОХУ НОВОГО ЧАСУ | 156 |
| Віра Мовчан ДІАЛЕКТИКА ВСЕЗАГАЛЬНОГО Й ОСОБЛИВОГО – СУТНІСНИЙ ВИМІР КУЛЬТУРИ | 161 |
| Степан Янковський АКСІОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНУ СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО СВІТУ: ВІД ІДЕНТИЧНОСТІ СПІЛЬНОТ ДО ІДЕНТИЧНОСТІ СПІЛЬНОСТІ В ГЛОБАЛЬНОМУ СВІТІ | 167 |
| Максим Карповець АНТРОПОЛОГІЯ МІСТА: ДО ПИТАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ГОРОДЯНИНА | 173 |
| Антон Шаповал ІСТОРІЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ АНТИТРИНІТАРІЇВ НА ТЕРИТОРІЇ РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ | 179 |
| ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ | 183 |

Наукове видання

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ «ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»
Серія «Філософія»**

ВИПУСК 15

Збірник наукових праць

Головний редактор *І. Д. Пасічник*
Відповідальний за випуск *М. О. Зайцев*
Технічний редактор *Р. В. Свинарчук*
Комп'ютерна верстка *Н. О. Крушинської*
Художнє оформлення обкладинки *К. О. Олексійчук*
Коректор *С. А. Федорчук*

Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 21,85. Тираж 100 пр. Зам. № 20-14
Папір офсетний. Друк цифровий. Гарнітура «TimesNewRoman»

Оригінал-макет виготовлено у видавництві
Національного університету «Острозька академія»,
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.

Видавець СПД Свинарчук Р. В.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи РВ № 27 від 29 липня 2004 року.
Тел. (+38067) 771 28 70, e-mail: 35800@ukr.net.