



ISSN 2312-7112

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

Серія «Філософія»

Випуск 18

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2015

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 наказом МОН України № 1279 від 06.11.2014 р.)*

*До друку ухвалила вчена рада
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 3 від 29 жовтня 2015 р.)*

Редакційна колегія:

Кралюк П. М., доктор філософських наук, професор, проректор з навчальної та наукової роботи Національного університету «Острозька академія» (*відповідальний редактор*);

Пенкаля Тереза (Pełkala 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, професор, зав. кафедри культурології і філософії Національного університету «Острозька академія» (зам. відповідального редактора);

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 і філософії Національного університету «Острозька академія»;

Наконечна О. П., доктор філософських наук, професор кафедри і філософії Національного університету водного господарства та природокористування;

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

Шевчук Д. М., доктор філософських наук, доцент, декан гуманітарного факультету Національного університету «Острозька академія».

Н 34

Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія» / ред. колегія : І. Д. Пасічник, М. О. Зайцев та ін. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2015. – Вип. 18. – 136 с.

ISBN 966-7631-79-6

ISSN 2312-7112

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
ISSN 2312-7112

© Автори статей
© Видавництво Національного університету
«Острозька академія», 2015

УДК 17«652»

Олексій Сігов**ФЕНОМЕН СВДЧЕННЯ В АНТИЧНОМУ ПОЛІСІ:
ПЕРЕДУМОВИ ПОДІЄВОЇ КОНЦЕПЦІЇ ПРАВДИ**

*У статті досліджено передумови філософського тлумачення грецького слова *μαρτυρία*. З'являючись як юридичне поняття, свідчення концептуалізується як особлива форма надання інформації на суді. Крім того, свідчення є важливим критерієм автентифікації свідка в якості громадянина полісу. Філософський аналіз стає можливим, оскільки юридична конотація не вичерпує усієї повноти такої проблематики цього явища. На першому плані іманентний зв'язок, наявний між змістом висловлення і суб'єктом, якому воно належить. Свідок перестає бути зовнішньою фігурою, стаючи натомість конститутивним елементом правди, її співучасником.*

Ключові слова: свідчення, правда, правдоподібність, осудність, подієвість, Сократ.

Oleksiy Sigov**THE PHENOMENON OF TESTIMONY IN THE ANCIENT POLIS:
THE PREMISES OF AN EVENTUAL CONCEPT OF TRUTH**

*The article deals with the premises of a philosophical interpretation of testimony based on the Greek word *μαρτυρία*. Born as a juridical concept, testimony was conceptualized as a special form of providing information to the court based on the criteria of truth, credibility and imputability. On the other hand, testimony was an important criterion for authenticating a witness as a citizen of a polis: not only did he have to meet specific social criteria (he had to be a free male citizen of age), but he was also called to maintain and affirm the order of the polis life. Therefore, the juridical procedure insisted on the understanding of testimony as a form of selectivity because it required the criteria that characterized his social status. Meanwhile personal characteristics of an individual were factored out.*

A possibility for a philosophical analysis appears when we declare that the juridical connotation of testimony does not grasp the complexity of this phenomenon. The figure of Socrates helps to substantiate this statement. The event of his encounter with an interlocutor transforms the common understanding of testimony: it ceases to be a kind of a passive, disinterested position and becomes a form of participation in the event of searching the truth. In the foreground comes a deep intrinsic connection between the meaning of the expression and the subject to whom it belongs. Thus, a witness here is not an external figure, not just a source of information, but above all a constitutive element of the phenomenon of truth, he is deeply involved into the truth.

Keywords: testimony, truth, credibility, imputability, eventuality, Socrates.

Алексей Сигов**ФЕНОМЕН СВИДЕТЕЛЬСТВА В АНТИЧНОМ ПОЛИСЕ:
ПРЕДПОСЫЛКИ СОБЫТИЙНОЙ КОНЦЕПЦИИ ПРАВДЫ**

*В статье исследуются предпосылки философского истолкования греческого слова *μαρτυρία*. Появляющееся как юридическое понятие, свидетельство концептуализируется как особая форма предоставления информации на суде. Кроме того, свидетельство является важным критерием аутентификации свидетеля в качестве гражданина полиса. Философский анализ становится возможным, поскольку юридическая коннотация свидетельства не исчерпывает всей полноты проблематики этого явления. На первый план выходит имманентная связь, существующая между сутью высказывания и субъектом, которому оно принадлежит. Свидетель перестаёт быть внешней фигурой, становясь конститутивным элементом правды, её соучастником.*

Ключевые слова: свидетельство, правда, правдоподобие, вменяемость, событийность, Сократ.

Сучасна західна філософська думка звикла апелювати до свідчення як до поняття, що повною мірою легітимувало себе в межах філософського дискурсу. Проблема свідчення займає важливе місце в інтелектуальних розвідках таких мислителів як Дж. Агамбен, П. Рикер, Ж. Деррида, К. Романо тощо. На прикладі цих, а також ряду інших філософів можна стверджувати, що найбільш плідною виявилася етична рефлексія щодо свідчення. Проте завжди залишається спокуса звести тлумачення такого феномену до юридичних категорій. Хіба не зі сфери права постало це поняття? Відповідь на це питання потребує уважного розгляду античної концепції свідчення.

Грецьке слово *μαρτυρία* справді з'являється в контексті судової практики. *Μαρτυρία* (себто свідчення) було ключовою формою надання правдивої інформації на суді. У межах юридичного дискурсу по-

казання свідків мали принципове значення через їхню фундаментальну спорідненість з об'єктивним знанням. Свідчення мало високу епістемологічну цінність, якої, наприклад, було позбавлено опінії. Що значило для мешканця античного полісу бути носієм подібного знання? Ба більше: не просто бути носієм, а суб'єктом, здатним представити знання на розсуд громади, тобто бути гідним довіри. Така здібність мала чітко виражений політичний характер: свідком міг стати лише повноправний громадянин полісу, тобто людина, що бере безпосередню участь у його політичному житті. Свідок – це вільний, повнолітній громадянин чоловічої статі. Таким чином, залучення людини в якості свідка ставало практичною констатацією його громадської дієздатності і, більш того, ствердженням його громадської ідентичності. Відтак показання свідка мали неабияке значення не лише для легітимації судового рішення, а й для легітимації статусу того, хто свідчить.

Подібне обмеження кола потенційних свідків не означало, що жінки, неповнолітні чи раби не могли бути залученими в якості носіїв інформації, проте під сумнів ставилася їхня здатність нести відповідальність за сказане. Статус свідка передбачав наявність особливої репутації, пов'язаної з фактором осудності суб'єкта: прерогатива бути свідком корелює із визнанням здатності нести відповідальність. До певної міри подібна вибірковість щодо поля потенційних свідків може здаватися парадоксальною, адже їй притаманне фактичне ігнорування особистості свідка. Справді, основні вимоги стосувалися політичної (соціальної) характеристики суб'єкта, а не його моральних чи то особистісних рис. Із того моменту, коли було визначено коло політичних умов, наголос робився не на фігурі свідка, а на тому знанні, яким він володіє.

Смислове навантаження, що його феномен свідчення набуває в рамках юридичного досвіду, від самого початку вбирає в себе ризик неправдивого слова. Розповсюджена практика залучення свідків жодним чином не означала ігнорування загрози лжесвідчення, яке не лише конкретизувалося у відповідному концепті (*ψευδομαρτυριῶν*), а й передбачало спеціально визначену форму покарання. Більш того, сама ситуація, за якої зберігалася можливість навести хибні показання, обумовлювала собою горизонт і смислову напругу пошуку правди. Випадки надання хибних показань траплялися, проте їх ніколи не було розглянуто як формоутворюючі, вони завжди лишалися відходом від норми. А норма передбачала, що правдиве слово свідка є в порядку речей, що ним визначено критерії судження. Подібна апеляція до порядку означала простий факт: лжесвідчення – це не лише порушення правової процедури і тим більше не аморальна поведінка, а відмова від порядку життя поліса. Іншими словами, людина, що наважувалася на брехню, відмовлялася від власної полісної ідентичності і від власної громадської репутації. У тексті «Справедливість і несправедливість», що приписують Аристотелю, можна знайти такі слова: «Більш за все ганьблять поліс проступки, скоєні на великих зібраннях чи засіданнях – подібно до того, як порядок на них надає великої честі. Оскільки саме за таких умов ми виступаємо в своєму істинному виді перед співгромадянами і всіма іншими. З цього випливає, що окрім особистої шкоди, спричиненої жертві подібного злочину, задано шкоди полісу» [5, с. 21]. Так, промова свідка на суді, явлена ним правда, з одного боку конститує порядок життя полісу, а з іншого конститує його самого в якості громадянина. Відтак уже на цьому рівні розкривається інтуїція, що має вирішальне значення для будь-якої спроби філософського осмислення феномену свідчення: зв'язок акту свідчення (а також його змісту) із тим, хто його звершує, має іманентний характер. Цей зв'язок має не лише структурне, а й важливе епістемологічне та онтологічне значення.

У тому, що стосується авторитетності явленого свідчення, Аристотеля цікавить не лише просторовий фактор (публічність, численність зібрання), а й часовий. Саме в цьому зв'язку в «Риториці» він виділяє два роди свідків: «Вони бувають двоякого роду: давні та нові, причому другі ще й діляться на тих, що самі ризикують у випадку надання хибних показань, і тих, що не знають такого ризику. Під давніми свідками я розумію поетів та інших славних людей, судження яких загально відомі» [2, с. 65]. Розширене апелювання в часі, коли залучення в свідки не обмежується пошуком у теперішньому, розкриває два суттєві моменти. По-перше, підкреслено необхідність об'єктивного, компетентного і разом із тим неупередженого погляду, коли ризик зараження спокусою брехні буде зведений до мінімуму. По-друге, обґрунтування авторитетності статусу свідка шляхом звернення до «давніх», підкреслює важливу роль фактору традиції. Зокрема, подібної думки дотримується К. Романо: «Практика свідчення не має сенсу поза певною культурою і певною життєвою спільнотою. Для того, аби свідчення було прийняте, потрібними є не лише інституції, а й спільний спосіб життя, розділена *paidēia*» [7, с. 26]. У цьому сенсі можна говорити як про певну техніку свідчення, так і про його особливий етос.

Кожний новий свідок своїм публічним вчинком покликаний підтримувати та розвивати логіку наявного світогляду. По суті, наявним є обопільний вплив: суспільство визначає мову та форму свідчення, а слово свідка стає однією з ниток, що утворює полотно суспільного життя. «Нові свідки – за-

значає Аристотель – це ті люди, які, будучи загальновідомими особами, виразили свою опінію [...] До нових свідків належать люди, що йдуть на ризик у разі викриття брехні. Такі люди є свідками лише при вирішенні питання, чи дійсно мала місце певна подія, проте вони не можуть бути свідками задля визначення якостей факту, наприклад при вирішенні питання про справедливість чи несправедливість, корисність чи марність якогось вчинку. За подібних обставин свідки, що не є причетними до справи, заслуговують на найбільшу довіру; найвірнішими свідками є давні свідки, оскільки їх не можна підкупити» [2, с. 65]. Такий підхід допомагає прояснити ще одне важливе положення: свідок не має права на оціночне судження. Це підтверджує принципову аперсональність його позиції: свідок – це свого роду інституція, чий повноваження обмежено виголошенням певного факту. Будучи «загальновідомою особою», він не викликає інтерес як приватний суб'єкт. Разом із тим, не зводячись до опінії, судження чи переконання, природа жесту свідка передбачає особливий характер сприйняття знання, адже знання тут не може бути виключно формальним. Подібна особливість витікає з розрізнення слова-свідчення та інформації. Інформація може бути підставою для свідчення, але сама по собі не є достатнім аргументом на суді: вона має витримати випробування подією, має набути подієвого характеру. В Аристотеля ми читаємо про три способи отримання інформації: це зізнання, отримане за допомогою катування, свідчення та клятва. Кожен із цих способів пов'язаний із певною дією. І якщо у випадку із катування дію спричинено ззовні по відношенню до носія інформації, то той, хто дає клятву, стає суб'єктом перформативного висловлення. Те саме стосується і свідка.

У ситуації, коли суд не може звернутися до показань свідків, Аристотель говорить про необхідність спиратися на критерій правдоподібності як на те, що доводить імовірність події. По суті Аристотель, навіть побіжно торкаючись питання про правдоподібність свідчення, звертає увагу на ще одну особливу властивість цього феномена: правдоподібність є не менш важливою рисою свідчення аніж правдивість, оскільки звертає увагу на контекст його сприйняття. Прийняття свідчення в якості адекватного аргументу для судження великою мірою залежить від того, наскільки подія є відкритою для сприйняття і розуміння в рамках розповсюдженого, усталеного досвіду. Свідчення має витримати тест на міру його ймовірності, інакше воно ризикує залишитися несприйнятим і відтак не стає підставою для судження. Критерій правдоподібності є тим більш значущим, оскільки свідчення має перформативну природу. Саме цим можна пояснити готовність Аристотеля віднести до категорії свідчень такий феномен як прислів'я, адже прислів'я є концентрацією людського досвіду. Вони пройшли випробування часом і випробування на правдоподібність – відтак, є родом знання, що відповідає імовірності.

Апелювання до прислів'я є важливим і з іншого погляду: воно демонструє, що життєвий простір свідчення не обмежується залом суду. Справді, будучи особливою формою актуалізації події, свідчення має ширше практичне значення. Можна стверджувати, що прагнення свідчення вийти поза рамки юридичного вжитку пов'язане із осмислення ролі свідка, себто із концентрацією уваги на суб'єкті. Класичним прикладом, що допомагає розкрити подібне зміщення акцентів із предмета на суб'єкт, є фігура Сократа.

Відомо, що П. Адо, вслід за С. К'еркегором, запропонував розглядати Сократа як особистість, що є «першим представником західного типу мислення» [1, с. 105]. Подібна оптика багато в чому сприяє філософській проблематизації фігури свідка, більш того – дозволяє розглядати Сократа в якості першого свідка у філософському значенні слова. Проте суттєвим є одне застереження: наділяючи Сократа подібною характеристикою слід пам'ятати, що ми це робимо виключно з урахуванням подальшого становлення проблематики суб'єктивності. Для самого Сократа фігура свідка не мала певної персоналістичної позицію в притаманному нам розумінні. Тема свідчення починає звучати по-новому не лише у зв'язку із судом над Сократом, вона отримує нове смислове наповнення в самому методі його філософування. Через діалог він постійно розкриває глибоку природу правди, а саме її подієвість. Істина не належить йому, проте він готовий своєю особистістю засвідчити можливість її пошуку. Саме в цьому сенсі на авансцену виходить суб'єкт, Сократ закликає помістити питання про власне існування в центр як особистого, так і публічного життя. З новим типом запитання приходить зміна перспективи, і, відповідно, необхідним стає новий метод пошуку, що дозволив би по-новому проблематизувати людину. Діалогічна форма, обраний ним метод маєтики – це своєрідне розвинення того головного свідчення, яке дає Сократ: «Про себе я знав, що я просто нічого не знаю» [4, с. 24]. Ключовий момент полягає в тому, що подібне висловлення має певну цінність і важливе значення лише у випадку, якщо ми зосереджуємо увагу на фігурі, котра його робить, себто на самому Сократі. Своєю особою він свідчить про глибину і серйозність висловлення, фігура свідка дозволяє розглядати висловлення як правдоподібне, а не просто як софістський виверт.

Що є особливого в Сократі, яким є той невловимий елемент, який дозволяє говорити про істотно новий підхід до філософування? С. К'єркегор називає цей елемент іронією: «Все субстєнційне життя, вся «грецькість» перестала бути законною для Сократа, вся існуюча дійсність була для нього не дійсною, і не в окремих проявах, а в цілому, як така; він полишив існуюче самому собі і тим самим примусив його загинути; сам він ставав все легше і все більш негативно вільним; все це й було позицією Сократа – безкінечним абсолютним запереченням, іронією. Але Сократ заперечував не саму дійсність, а існуючу в певний час дійсність, дійсність субстанційності, якою вона була в Греції; натомість його іронія вимагала дійсності суб'єктивності, ідеальності. Сократ був обумовлений всім перебігом історії» [3, с. 183-84]. Іронія для Сократа стає невід'ємним атрибутом на шляху пошуку істини. Розпочинаючи діалог, він самопринижено є не як мудрець, що пропонує істину, а як людина, що перебуває на самому початку шляху і що закликає співбесідника стати співучасником пошуку. Не випадково у платонівському діалозі «Горгій» Сократ звертається до свого співбесідника Пола з такими словами: «Хоча я і на самоті, а з тобою не погоджуюсь, тому що твої аргументи мене не переконують; виставивши проти мене натовп лжесвідків, ти намагаєшся виштовхнути мене з моїх володінь – з істини. Я ж, допоки не надам одного-єдиного свідка, що підтвердить мої слова, – тебе самого, вважаю, що не досяг у нашій розмові ніякого успіху. Проте я вважаю, що і ти нічого не досягнеш, якщо не приймеш свідчення від мене одного; а всіх інших свідків можна спокійно відпустити» [5, с. 507-508]. Таким чином, Сократ, будучи сам у ролі свідка, невпинно запрошує співбесідника у співучасники, подивитися на істину тим самим поглядом, що й він сам. Справа полягає у здатності погляду, подекуди сама мова допомагає, називаючи свідка «очевидцем» або «самовидцем».

Важно зазначити, що подібне свідчення корінним чином відрізняється від звичного грекам свідчення на суді. Саме тому ми помічаємо, що Сократ, не маючи жодного свідка (себто, за логікою ситуації, його позиція є непереконливою та вразливою), звинувачуючи всіх інших у лжесвідченні проти істини, ставить фігуру співбесідника в центр своєї позиції: саме в ньому, ні в кому іншому, він прагне знайти свідка своєї правоти. Конкретний суб'єкт покликаний стати співучасником істини: це вже не неупереджене судження, а максимальна включеність суб'єкта в те повідомлення, яке він виносить на суд громадськості. Правда, що її задекларовано в такий спосіб, набуває форми судження.

Іронія разом із цим є не просто однією з форм, які Сократ готовий накинути на себе, а формою *par excellence*. По-перше, вона дозволяє зберегти дистанцію між загальноприйнятим порядком речей і власною позицією, з якої лунає його запитання. По-друге, іронія характеризує глибину подібного запитання: вона не є маскою; навпаки, вона максимально серйозна, адже в її основі лежить визнання власної некомпетентності перед лицем істини. Таким чином, промови Сократа лунають не з позиції володаря істини, а з позиції свідка – філософа, який перебуває в постійному пошуку істини і який свідомо принижує себе заради самої можливості подібного пошуку: він не володіє абсолютом, проте прагне жити в світлі того досвіду абсолюту, який йому даний.

Метод Сократа дозволяє виділити ще одну характерну рису свідчення: за своєю натурою воно є інтерсуб'єктивним і прагне явленості. Свідчення потребує не лише того, хто його дає, а й того, хто приймає, важливою є його розділеність. Коли Сократ закликає Пола слідувати за ним, він тим самим прагне передати своє свідчення співбесіднику. «Протягом всієї дискусії – зазначає в цьому зв'язку П. Адо, – він [співбесідник] проєкспериментував те, чим є діяльність розуму, і навіть більше – він був самим Сократом, тобто тим, хто запитує, відповідає, сумнівається в правильності своєї відповіді, не погоджується з нею, одним словом – свідомістю» [1, с. 100]. Свідчення актуалізує знання і пропонує прийняти його як розділений досвід. Свідчення – це завжди історія цього свідчення. Тому такими важливими є жест промовця і готовність до співучасті того, хто приймає цей жест. Наполягаючи на глибоко особистісному характері пошуку істини і на необхідності зосередженого зусилля на цьому шляху, Сократ кидає виклик полісу і позиціонує себе в якості свідка правди. Його вірність свідченню досягає своєї кульмінації в платонівській «Апології Сократа».

Примітно, що аргументація монологу Сократа повною мірою відповідає прийнятій в Афінах юридичній процедурі. Аби засвідчити свою невинність, він звертається до доказів двох порядків, про які вже йшлося: правдивість і правдоподібність. На початку промови він заявляє: «У свідки моєї мудрості, якщо є в мене якась мудрість, я візьму бога того, що в Дельфах. Херэфонта ви, звісно, знаєте. Він з юнацьких літ був моїм другом і другом багатьох з вас... Одного разу, коли він прибув у Дельфи, насмілився запитати оракул і – як я сказав, не галасуйте, афіняни! – запитав тоді прямо, чи є хтось мудріший за мене. Піфія відповіла, що немає мудрішого за мене» [4, с. 23]. Вказуючи на слова оракула в якості свідчення, Сократ апелює до загальноновизнаного порядку авторитета, тим самим стверджує максимальну міру правди: його життєвий шлях був визначений богами, і слова віщуна це засвідчують. Окрім того Сократ стверджує: «Я можу виставити правдивого, як гадаю, свідка того, що я кажу

правду, – моє убозтво» [4, с. 32]. У цьому разі він враховує інший важливий критерій – правдоподібність. Доказом того, що все життя він присвятив «служінню богу» (пошуку істини) є його убозтво, себто відмова від будь-якої уявної вигоди. Захисна промова Сократа, якою нам її пропонує Платон, є фундаментальним аргументом на користь філософського світосприйняття, оскільки відстоює не просто позицію однієї людини, а право філософа на пошук істини, відстоює правду філософа. І в цьому зв'язку можна стверджувати, що покликання кожної людини, що наважилася на філософування, – бути свідком правди. Не випадково Сократ стверджує готовність зберігати вірність своїй позиції незалежно від рішення суду – в цьому теж проявляється глибокий смисл свідчення. Вірність правді, істинність обраного ним шляху залежить від його готовності засвідчувати непохитність власної позиції аж до смерті. Та вища правда, носієм якої він є, напругу залежить від нього, реалізується в його особистості.

Інше важливе твердження Сократа полягає в тому, що правда за своєю природою перевищує сферу правосуддя і, відповідно, правосуддя може до неї звертатися, проте не може її породжувати чи бути її гарантом. Правосуддя має судити, продукувати судження, ґрунтуючись на певному тлумаченні справедливості. Проте тлумачення не означає конституювання. Слідуючи за думкою філософа, можна дійти висновку, що правові категорії не вичерпують різноманіття людських відносин і внутрішньої динаміки прийняття рішень. У цьому сенсі слід говорити про справедливість до її зустрічі із мовою та нормою права. «Той, хто справді бореться за справедливість і хоче бодай на короткий час лишитися живим, – промовляє Сократ, – мусить обов'язково zostатися приватною особою і не брати участі в громадському житті» [4, с. 32-33]. Так, і на процесі Сократа справедливість залежить не від постанови суду, а від його готовності відстоювати власні переконання. Саме в цьому сенсі можна стверджувати, що прийняття Сократом смерті є справедливим. Готовність віддати своє життя є вищою формою свідчення.

Отже, ми бачимо, що природа свідчення виходить за рамки правосуддя і відтак потребує інших підвалин для аналізу, іншого набору аргументів. Подальша еволюція слова *μάρτυς* запевняє нас у вірності такої потреби. Не випадково грецькою слова «свідок» і «мученик» передаються одним словом: сама семантика мови поступово розширює горизонт пошуку. Варто зазначити, що подібна фіксація смислів, запозичення *μάρτυς* для позначення феномену мучеництва, відбувається пізніше, а саме в момент формування ранньохристиянської свідомості. Проте, очевидно, що наділяючи в наш час Сократа роллю свідка, складно абстрагуватися від елементу мучеництва. Якщо поставитися з усією серйозністю до такої традиції тлумачення, то можна дійти висновку про фундаментальність того співзвуччя, що існує між внутрішньою рішучістю слідувати за правдою і зовнішнім проявом такого слідування, яким стає історична подія.

Література:

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. Пер. с франц. при участии В. А. Воробьева / П. Адо. – М. : «Степной ветер», 2005. – 448 с.
2. Аристотель. Риторика // Античные риторики. Под ред. А.А. Тахо-Годи / Аристотель. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1978. – С. 15-164.
3. Керкегор С. Законность иронии с точки зрения мировой истории // Логос №4, 1993/ С. Керкегор. – М. : Гнозис, 1994. – С. 176-198.
4. Платон. Апология Сократа / Платон. – К. : Діалоги, 1995. – С. 20-41
5. Платон. Горгий // Собрание сочинений в четырех томах. Т.1. / Платон. – М. : Мысль, 1990. – С. 477-574.
6. Aristote. Section XXIX. La justice et l'injustice // Problemes. Tome III. / Aristote. – P. : Les belles lettres, 1994. – 308 p.
7. Romano C. A l'écoute du témoignage // Réception et usage des témoignages. Sous la dir. De F. Ch. Gaudard et M. Suarez. / C. Romano. – Toulouse: Editions universitaires du Sud, 2007. – p. 21-36.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
В. А. Малахов

УДК 1:316.3+1:141.319.8

Володимир Чернієнко**ФІЛОСОФІЯ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ**

Розглядається проблема осмислення метафізичних засад ідентичності людини. Здійснено філософську рефлексію взаємозв'язку теорії та практики ідентичності зі світоглядними орієнтаціями соціальних суб'єктів. Показано колізію теорії та практики політики ідентичності в контексті способів виробництва. Уточнено фактор концептуальності філософської соціальної категоризації. Стверджується філософська емансипація особистості від реїфікуючої дії дискурсу наявної ідентичності.

Ключові слова: метафізика, філософія, концепт, ідентичність.

Vladimir Cherniienko**PHILOSOPHY AND IDENTITY**

The problem of understanding the metaphysical foundations of human identity is considered. In dogmatic metaphysics we deal with social projection of the dominant system of social relations (for example: relations of personal dependence – visual «product or property thinking» (mythology, religion) – as a dominant in communal society; relations of impersonal thing dependence – abstract «money or property thinking» (pre-philosophy) – as a dominant in class society) in the world as a whole followed by inversion from the world to society, when among others the public order is grounded and justified, with which the author of such metaphysics is inclined (unconsciously) to identify himself, identify where he feels comfortable/uncomfortable, in which he positive/negative evaluates himself. This attitude toward identity is a feature of economic (antagonistic) culture where people have «money thinking», i.e. thinking by means of qualifications, value or dignity, referring to (imagining) its different amounts in different people and nations. Function of criticism is realized at higher degree in philosophical, critical metaphysics as naturalistic doctrine about supersensible (rational) world and its relation to the sensual (empirical) – two worlds that confront each other like two great things are conceived, and it is requested what kind is its interrelation (exactly in philosophy the attention is paid to the ideological problem of theoretical constructs, where accepted ways of comprehension of «things» themselves are «things»). From the positions of critical metaphysics «identity» is not just a concept that theoretically distinguishes social spaces and totalizes its own elements, but also the construct of reification of relations. It is important to understand for prospects of the movement of self-identity, self-determination that identity is the result, the fact that happened, defending and protecting oneself; identification is adaptation, process of permanent selection, acceptance of rules, traditions and attitudes. The sense of self-identity is in the identity transformation out of «givenness» into «problem» and in empowering actors with moral and legal responsibility for the consequences of their self-determination.

Key words: metaphysics, philosophy, concept, identity.

Владимир Черниенко**ФИЛОСОФИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ**

Рассматривается проблема осмысления метафизических оснований идентичности человека. Осуществлена философская рефлексия взаимосвязи теории и практики идентичности с мировоззренческими ориентациями социальных субъектов. Показана коллизия теории и практики политики идентичности в контексте способов производства. Уточнен фактор концептуальности философской социальной категоризации. Утверждается философская эмансипация личности от реифицирующего действия дискурса наличной идентичности.

Ключевые слова: метафизика, философия, концепт, идентичность.

*Неважливо, про що говорять – йдеться завжди про гроші
(Із законів Мерфі)*

Постановка проблеми. До відомого часу тема ідентичності не була предметом теоретичної свідомості, зміна і вибір проходив стихійно: економічні моменти були приховані «за» свідомістю. Із затвердженням капіталізму та ліквідацією станової суспільної структури, і побудовою суто економічно розчленованого суспільства, суспільна боротьба проявляється в ідеологічній боротьбі за свідомість, тобто в боротьбі за ідентичність, а саме, за укриття або викриття антагоністичного характеру суспільства. Ця боротьба, боротьба у способі виробництва, є нервом сучасної трансформації соціального,

символічного простору: кому вважатися і бути титульною спільністю, а кому нетитульною, тобто кому панувати в способі виробництва, а кому підкорюватися.

За фабрикацією ідентичностей у політичній практиці стоїть їх гіпостазування в політичній теорії, яка, в свою чергу, шукає засади в філософії, оскільки остання працює з абстрактними тотальностями або ідентичностями. За цим не ховається містичний зв'язок. Філософія (передусім, публічна філософія) з давнини сама базується на політиці, моралі та праві (лише трохи більше ста років як деякі філософські системи намагаються базуватися і на науці також). Тому філософія і сьогодні так само *партійна*, як і дві з половиною тисячі років тому. Філософи лише уявляють, що розробляють самостійну область. Насправді ж, філософія, як й інші форми суспільної свідомості, є ідеальним відображенням економічної боротьби людей, перш за все, за матеріальні ресурси, але не безпосереднє, як це відбувається в політиці, моралі та праві, а опосередковане, тобто відображення від політики, моралі та права. Тому то й можливий зворотній зв'язок, тобто вплив філософії, наприклад, на політику ідентичності. Щоразу зі зміною політичної ситуації обираються ті концепти, які інтерпретаторам ідентичності вважаються переважними для їх проєктів. Політичні, правові, моральні та естетичні ідеали теоретика проблем ідентичності виражаються імплікацією: якщо теоретик із *радістю* пише теорію ідентичності, то він не може не закінчити тим, із чого почав. Теоретики ідентичності неявно слідує епіграфу до «Logik der Forschung» (1935) К. Поппера: «Теорії – це мережі: ловить той, хто розставляє». Справді, у цій сфері знання ідея завжди себе осоромлювала як тільки відокремлювалась від інтересу. Гетерогенність теоретичного осмислення ідентичності (форм соціальності) проникла не з теорій у дійсність, а навпаки, з дійсності у теорії. Безперервна боротьба методологом есенціалізму та конструктивізму в справі осмислення засад ідентичності проблематизує цю сферу знання.

Ступінь розробленості проблеми. У сучасній науковій літературі накопичився значний матеріал, сформувався низка концепцій ідентичності людини, визначені та оформлені різноманітні підходи до визначення її сутності, формування і функціонування. Така дослідницька проблема привертає значну увагу вітчизняних та зарубіжних учених, що працюють у різноманітних галузях соціогуманітарного знання. Враховуючи це, стає можливим виділення робіт сучасних західних філософів (наприклад, М. Фуко, Р. Барта, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоза, Ж. Бодрієра, Ж. Дерріда), якщо їх діяльність розуміти як радикальну критику «метафізики буття-як-присутності» або критику «картезіанського суб'єкта», нібито самодостатнього в аспекті безперервності та цілісності свого «*cogito, ergo sum*». Тут доречно сказати, що «ідентичність» по суті стає постійною серйозною філософською і науковою проблемою тільки в ХХ столітті, тобто тоді, коли виникає сумнів у тому, що називають «єдністю самості». І метафора «смерть суб'єкта» повинна розумітися тільки як критика суб'єкта класичного мислення. Філософи (наприклад, В. Хьосле, Р. Брубекер, П. Бурдьє, Е. Гідденс, Ю. Габермас, Н. Еліас, Ф. Анкерсміт, Е. Балібар, І. Валлерстайн, З. Бауман, У. Бек, П. Бергер, Т. Лукман, М. Кастельс, В. О. Ядов, Т. С. Воропай, З. А. Жаде, Н. В. Паніна, М. В. Заковоротна, В. І. Палагута) починають концептуалізувати варіанти самовизначення суб'єкта в різних соціальних контекстах. Незважаючи на ґрунтовність теоретичного опрацювання проблем ідентичності залишається невирішеним питання про зв'язок форми нашої соціальності, як і форми суспільства, у якому ми живемо, з особливостями постановки і вирішення задачі «індивідуалізації» ідентичності, тобто самоідентифікації, самовизначення людини. Такий стан справ у цій сфері знання робить наше дослідження актуальним.

Метою статті є осмислення ролі філософії у справі емансипації особистості від реїфікуючої дії дискурсу наявної ідентичності.

Виклад основного матеріалу статті. Онтологічні, метафізичні засади є для людини ключовими. Метафізичні висловлювання – це насамперед висловлювання про умови людського буття. В історичному контексті була цілковито виправданою критична кампанія проти онтологічної плутанини, що була проведена вже позитивізмом. Ця критика чітко сформулювала ряд епістемологічних проблем, що відбили у кінцевому рахунку особливості сучасного етапу розвитку людства. Інтелектуали, які філософствують, поставили під сумнів метафізичний принцип мімесису, що виразилося в них темою примата концепту «відмінність» над концептом «ідентичність». Згодом прийшло усвідомлення, що «слова і речі» взаємонавантажени, що розуміння світу пов'язане з *партійною* (соціокультурною) позицією спостерігача. Тому стає доречним співвіднесення ідентичності зі способом розуміння світу, тобто метафізикою (метафізикою як тотальності ідентифікуючих висловлювань).

Очевидно, що не будь-яка теоретична побудова буде *метафізичною теорією* і що серед останніх є хороші та погані. Так, погана, догматична, схоластична метафізика, «як би метафізика» – міф і релігія: міф і релігія чуттєві, наочні, безпосередньо-життєві й відчутні, однак і їм властива деяка метафізична, тобто надчуттєва, *відчуженість* від буденної безпосередності (незвичайність, новизна, небувалість, щось більш високе й глибоке в ієрархії буття, наприклад, священна «епоха сновидінь» і

«загробний світ») – має недоліки і у своїй структурі, і в плані її референції, і в абстрактності. Але міф і релігія не є критичною метафізикою та навіть вони просто не метафізичні. Для справжньої метафізики є суттєвим осмислення чогось «іншого» – *нетематичного* розуміння буття, яке як умова лежить в основі всякого пізнання, воління, вчинків.

Метафізика є критикою того, що вважається стійким і універсальним, і водночас покликана формулювати загальні твердження. Характерний для метафізики інтерес до того, що може бути універсалізованим, узагальненим, підведеним під деякий принцип, так дуже поширений в історії, що усвідомлення його джерела і методів його реалізації зазвичай відсутнє. Колишні, схоластичні метафізики уявляли, що оперують «універсаліями» як апіорними, абсолютними положеннями, а це лише абстрактне відображення найзагальніших та істотних суспільних відносин. Людина у повсякденному житті у відомому розумінні справді користується універсаліями апіорно, але не у сенсі їх походження позадосвідним порядком, а так, що, виникнувши з *практики* (масової чуттєво-орудійної діяльності людей) і розвинувшись на цій базі, універсалії згодом випереджають досвід, і люди користуються ними автоматично, аксіоматично (приклад деяких метафізичних універсалій: міф – «народження/загибель», релігія – «творення/руйнування», філософія – «виникнення/зникнення»). Універсалії, будучи загальними висловлюваннями, не виводяться безпосередньо з одиничних висловлювань спостереження і становлять найціннішу частину осмислення світу. За інтуїтивними і прагматичними міркуваннями вони є прийнятними, а за логічними міркуваннями, як такі, що не піддаються верифікації, мають вважатися неприйнятними і безглуздими.

Функція критики вищою мірою реалізується у філософській, критичній метафізиці як натуралістичного вчення про *надчуттєвий* (раціональний) світ і його відношення до *чуттєвого* (емпіричного) – мисляться два світи, що протистоять один одному як дві великі речі, і – запитується, яке їх взаємовідношення (саме у філософії увагу акцентовано на світоглядній проблематиці теоретичних побудов, де прийняті способи осмислення «речей» самі є «речами»). Філософська метафізика є діалектикою – вченням про те, як стають тотожними протилежності (перш за все, протилежності «суб'єкта» і «об'єкта», «надчуттєвого» і «чуттєвого»). Філософська метафізика (трансцендування – здатність людини трансформуватися, тобто виходити *за межі та границі* будь-якої культури і знаходити засади свого особистісного буття; трансцендентальна рефлексія є роздумом над умовами можливості виконання акту пізнання) передбачає точку екзистенційної та соціально-історичної опори. У цьому розумінні вона (метафізика) є, з одного боку, запорукою й умовою не-розпаду колективної та персональної ідентичності як закону («даності») існування людини, а з іншого боку, суттю самовизначення соціальних суб'єктів («завданням»), завжди незакінченою і відкритою в майбутнє діяльністю.

Під ідентичністю будемо вважати інтегрованість, цілісність суб'єкта історії, його здатність до усвідомлення самототожності й автентичності, що відповідають на запитання: «Хто я такий, звідки, куди і навіщо йду?». Формування і виявлення власної ідентичності, індивідуальності необхідно пов'язане із соціальною (історичною) пам'яттю, що розвертається у більш менш зв'язну розповідь, оповідання, нарратив. Нарративи впорядковують наші переживання, роблять їх цілісними, персональними. Для нашого дослідження це значимий контекст: нарратив формулює тезу про минуле чи пропонує певну *метафізично-метафоричну «точку зору»*, з якої варто розглядати минуле. Така метафора синтезує наші знання про світ і служить нам моделлю для опису і минулого, і сучасного, і майбутнього.

Зазначимо, що у *догматичній, схоластичній метафізиці* маємо справу з *соціопроекцією* панівної системи суспільних відносин (наприклад: відносин *особистої залежності – наочного «мислення продуктами або добром»* (міфологія, релігія) – як пануючих в обцинному суспільстві; відносин *імперсональної, речової залежності – абстрактного «мислення грошима або товаром»* (філософія) – як пануючих у класовому суспільстві) на світ у цілому з подальшою *інверсією* зі світу на суспільство, коли крім іншого обґрунтовується і виправдовується суспільний порядок, із яким автор такої метафізики себе схильний (несвідомо) ототожнити, ідентифікувати, в якому йому комфортно/дискомфортно, в якому він себе позитивно/негативно оцінює (тут взаємодія на основі економічної необхідності, у підсумку завжди такої, що прокладає собі шлях). Філософське (відчужене та імперсональне) ставлення до ідентичності є особливістю економічної (антагоністичної) культури цивілізації (міського життя), де люди «мислять грошима», тобто ценою, вартістю або гідністю, маючи на увазі (уявляючи) їх різну кількість у різних людей і народів (так, наприклад, і у теперішній час не змовкають дискусії, які вважають доцільним говорити про історію філософії в Україні або з часів культури Київської Русі, або лише з часів Г. С. Сковороди; *нашу* участь у цій дискусії з боку експлікації кореляції матеріальних умов виникнення філософії та національної ідентичності дивись в [1; 2]).

Більше того, всяка догматична метафізика тавтологічна у своєму партійному, тобто політико-ідеологічному і світоглядному аспектах. Головне тут – метафізично сфабрикувати потрібну «субстанцію» – «ідентичність», що стоїть над індивідами, і можна проводити свою політику соціальної категоризації (це водночас і втішає, і спокушає, і осліплює, і ошукує). Критична філософська метафізика йде іншим шляхом. Так, уже Ф. Ніцше у своїй «Волі до влади» (1889) справедливо вважав, що «суб'єкт» не є чим-небудь *данним* (самодостатнім), але чимось *заданим*; концепт «субстанція» є епіфеноменом концепту «суб'єкт» – не навпаки; «суб'єкт» як цілісність, якій чужа всяка множинність, є фікцією; суб'єкт є множинністю. Ніцше питав: «Чи не має всяка філософія знайти в кінці кінців ті передумови, на яких спочиває рух *розуму* – нашу *віру* в «Я» як у субстанцію, як єдину реальність, на підставі якої ми взагалі приписуємо речам реальність» [3, с. 200]. Справді, «Я-ідентичність» визначається як тотальність самотлумачень минулого, теперішнього і майбутнього – переживання внутрішньої цілісності (тотожності) та безперервності (зв'язаності) в просторі й часі. Але «Я» є не вродженим, а соціальним феноменом. «Я» переживається тільки серед значущих «інших», тобто комунікація з «іншими» допомагає утриманню, відтворенню почуття тотожності й безперервності (Е. Еріксон).

У будь-якій апеляції до трансцендентального «а ргіогі» в гносеологічній проблематиці (отже, в соціальній категоризації індивідів і груп) проглядається соціопроекція пануючої системи відносин. Так, у трансцендентальному суб'єкті І. Канта «сховався» представник європейського експериментально-математичного природознавства XVII – XVIII століть. Ще приклад, Маркс, зацікавлений гіпотезою Ч. Дарвіна, що викладена в «Походженні видів шляхом природного відбору, або збереження сприятливих рас у боротьбі за життя» (1859), сказав відносно деяких параграфів, що побачив капіталістичну систему *суперництва і невтручання* [4, с. 143].

Сучасні французькі філософи Ж. Делез і Ф. Гваттарі схоже висловлюються по відношенню до неокантіанського періоду творчості Е. Гуссерля: «Але хіба у гуссерлевському трансцендентальному суб'єкті не ховається людина європейської цивілізації, чия привілея – це безперервно «європеїзувати» інших, подібно тому як грек їх «грецизував», – тобто долати межі інших культур, що зберігаються як психосоціальні типи? Але тоді, чи не повертаємося ми до звичайних думок середнього Капіталіста, великого Мажора, сучасного Улісса, в якого замість сприймань – кліше, а замість переживань – фірмові марки, до світу комунікації, що стала маркетингом, від якого не сховатися навіть і Сезанну з Ван Гогом? Різниця між первозданим і похідним – це ще мало, щоб вибратися з області звичайних думок, і *Urdoxa* не підносить нас до концепту... Звертаючись до первинного життєвого досвіду, перевертаючи імманентність на імманентне суб'єкту, феноменологія не могла перешкодити суб'єкту формувати лише такі думки, в яких тиражуються кліше новообітованих сприймань і переживань» [5, с. 173–174].

Коли деякі вчені, які пишуть про ідентичність, спробували відокремити дослідницький процес від політики, моралі та права, то виявилось, що зробити це проблематично. Це призвело до ситуації, коли стало необхідним розуміти та пояснювати політико-морально-правовий контекст концептуалізованої ідентичності. Розуміння це приходить з аналізом таких дискурсів ідентичності як «расизм», «етнізм» і «сексизм». Тоді, питання про те, як концептуально конституюються дискурси соціальної категоризації, завжди пов'язане з широким соціокультурним і, перш за все, політичним (політекономічним) контекстом.

«Ідентичність» є не тільки концептом, що розрізняє соціальні простори і тоталізує свої елементи, але й конструктом реїфікації відносин. Для перспектив руху самоідентифікації, самовизначення важливо розуміти, що ідентичність є результатом, тим, що трапилось, відстоюванням і захистом себе; ідентифікація – пристосування, процес постійного вибору, прийняття норм, традицій, установок. Тому осмислення ідентифікації передуює осмисленню ідентичності. У кінцевому рахунку ідентичність є ансамблем самоідентифікацій, їх включенням в єдине унікальне тотожне з собою ціле. Паттерн ідентичності уявляється особистістю. У цьому виявляє себе єдність і боротьба історичної пам'яті та історичного забуття. Принципова неповнота, незавершеність ідентичності й індивідуальна відповідальність за усунення цієї незавершеності в кінці кінців виражається багатством або бідністю самоідентифікуючої уяви особистості.

Вважаємо, що ідентичність як *конструкт* реїфікації відносин може бути осмислена з боку рефлексії метафізики міфічного світогляду, *концептуальна* ж іпостась ідентичності осмислюється з боку рефлексії метафізики філософського світогляду. Логічно почати з осмислення міфології як форми суспільної свідомості та світогляду (тут міфологія є сукупністю міфів; у строгому сенсі слова, міфологія є теорією міфу, а там, де є теорія міфу, самому міфу як би і немає місця) як історично першого, в надрах якого визрівають релігія та філософія. Сама філософія конституює свій дискурс на критиці міфу та релігії. До філософського (префілософського) осмислення світу веде, крім інших чинників,

«перезріла» міфологія (так, наприклад, у Давній Греції: у Гомера («Еліада» і «Одіссея») у суперечках – боротьбі – на рівних правах беруть участь міфічні першопредки, герої, боги, люди, раби; у Гесіода («Теогонія») головним по чину є не Першопредок, не Бог, а безликий, імперсоніфікований ХАОС-як-архе – порожнеча як арена можливих подій). Велич перших натурфілософів (наприклад: Фалеса, Анаксімена, Анаксимандра, Анаксагора, Емпедокла, Геракліта) полягає не стільки у відповіді («архе» – як імперсоніфікований першопочаток: «вода», «повітря», «апейрон», «гомеомерії», «стихії», «вогонь»), скільки в самому питанні (що є «архе?»), що відкриває можливість підійти до єдиного пояснення головних властивостей світу – гомогенності та гетерогенності (стійкості/мінливості, дискретності/безперервності). Основним питанням філософії є питання про підставу (правда, у натурфілософів за підставу, як правило, береться хоча й імперсоніфіковане, однак чуттєве «дещо»), а всяке починання, як справедливо помічає сучасний австрійський філософ Е. Корет, є запитуванням – «якщо питання є початком, то питання про початок перетворюється на питання про питання» [6, с. 32]. Значення виникаючої з цього приводу дискусії доводиться подальшим швидким і успішним розвитком теорій (із позицій прибічників *гіпотетико-дедуктивного методу*: «теорія» – множинність загальних дедуктивно організованих пропозицій; із позицій прибічників *методу пояснювальних гіпотез*: «теорія» – група тез-висновків, що шукає аргументи-засновки). Подальший розвиток філософії призводить до розмежування чуттєвого та раціонального.

Отже, філософія (префілософія) ідеологічно (сутність усякої *ідеології* полягає у помилково-абсолютному твердженні відносних величин) починається з критики міфології. Міфологія – чуттєво-образний, общинно-ритуальний світогляд, який обумовлений історично слабкорозвиненим виробництвом – «мислення продуктами або добром» («добро» – це те, що ніколи не може бути проданим, наприклад, селянське господарство; у цьому розумінні показовими є, наприклад, селянські війни, в яких «кров» виступала проти «грошей»). Повторимо вищесказане, міф є соціопроекцією на світ у цілому відносин *особистої залежності* як пануючих в общинному суспільстві. Міф (ритуал) є не теорією світу, а способом конструювання людини з природного, біологічного матеріалу. Міф відрізняється, наприклад, від філософії та науки тим, що світ міфу є таким світом, у якому немає незрозумілого, немає проблем, оскільки міфічна *персоніфікація* світу робить світ сумірним із людиною. У міфі спосіб мислення і спосіб буття тотожні – міф є нерозрізненням об'єктивного і суб'єктивного, предмета і знака, речі та слова, цілого і частини. Міф – результат нечіткого усвідомлення свого суб'єктного і суб'єктивного існування. У міфі поєднується неусвідомленість авторства з неусвідомленістю вигадки. Символізм міфу наводить його найважливішу рису – походження (породження) предмета видається за його сутність (так званий генетизм міфу). Міф є висловленою в образах і метафорах багатотисячолітньою *колективною* і *безіменною* традицією осмислення світу. Основна функція міфу – забезпечення єдності й цілісності колективу, міф є духовним скріпленням соціуму. Міфи – це машини людської пам'яті про те, чого не було і немає, пам'яті в розумінні машини, що організує саму здатність людини пам'ятати (пам'ять людині не дається природою, а задається соціумом). У світі міфу свідомість людини організується так, щоб людина *взагалі* пам'ятала – пам'ятала предків, знала б різницю між «сирим» і «вареним» (через поїдання вареного ми виникли). Міф – лібрето ритуалу. Міф панував і продовжує панувати в общинних соціумах. Наведемо деякі приклади *міфологем-конструктів* (міфічних фігур): *пуповинне, профанне, сакральне, першопочаткове, кровноспоріднене, божественне, героїчне, породжуюче, згубне, доленосне, утопічне, ухронічне, космічне, хаотичне, харизматичне, циклічне, катастрофічне, жертвенне, магічне, перевертницьке, тотемне, деміургічне*.

Основу будь-якого світогляду складає визначення (конструювання) вихідного *онтологічного* і в той же час *логічного* (сполучного) початку – так званої першооснови й універсального типу зв'язку (детальніше див., наприклад, праці: Ж.-П. Вернан «Походження давньогрецької думки», 1962; Р. А. Арцишевський «Світогляд: сутність, специфіка, розвиток», 1986). Так, на відміну від міфології та релігії, де такий початок розглядався як *генетичний* (що породжує: Першопредок, Спорідненість) або *деміургічний* (що створює: Творець, Провидіння), у філософії (префілософії) він (початок) уперше став трактуватися як *мінливий, текучий* (що стає: Субстанція – матерія або дух, Закон).

Треба зазначити, що, наприклад, в епоху раннього міфічного світогляду («перевертницької логіки») поняття субстанції ще не відокремилася. Через слабкорозвинену практику людина ще не знаходить цієї субстанції ні в чому навколишньому. Ні в якій речі вона (людина) не бачить нічого стійкого, твердо визначеного, незмінного. Кожна річ для такої свідомості може перетворюватися на будь-яку іншу річ і мати властивості й особливості будь-якої іншої. Але вже в більш розвиненій міфології та далі в релігії поступово починають з'являтися індивідуальні образи зі своїм субстанціальним змістом. Наприклад, духи стихій, речей, процесів змінюються пантеоном «богів» із головним богом на чолі і далі монотеїзмом з одним богом-творцем світу, тобто творцем «усього». Аналогічний

моністичний підхід набув розвитку у вченнях перших стародавніх філософів, які пояснювали Світ («Все») з єдиного субстанціонального (тоді ще нерідко «субстратного») початку – *ἀρχή* (*архе*), якому був внутрішньо властивий рух. Треба зазначити, що «субстанція» філософів – «*архе*»-як-*principium* (імперсоніфіковане абстрактне ціле в мисленні як теоретична основа «Всього») – сходить до «*архе*»-як-*initium* (персоніфіковане живе конкретне ціле в чуттєвості як *породжуючий* початок «Всього») – «Першопредок-тотем») міфічної людини. Підкреслимо, що здійснені в філософії дезооморфізація й дезантропоморфізація світу неминуче мали поставити питання про сутність (субстанцію) самої людини.

Конституювання світогляду – це завжди детективна історія з головною інтригою – «Хто винуватий?», де перекликаються метафізична цікавість та метафізичний страх, страх перед невідомістю (нез'ясовним і незрозумілим). Сучасний учений-фізик Стівен Вільям Гокінг вдало виразив іронічний взаємозв'язок метафізики і здорового сенсу: «люди, які стверджують, що все визначене наперед, і що ми не можемо нічого змінити, завжди дивляться по боках, переходячи дорогу». Уявлення метафізиків *про суще, яке воно є «само по собі»*, починається зі здогаду, ніби всі речі визначаються єдиною логікою, тією логікою, яку прописував їм «Винуватий». Абстрактна модель здогаду – лабіринт: античний (меандр), маньєристичний (дерево), ризома (мережа). Сучасний простір здогаду – це простір ризоми як метапаттерну історії, де рух – все, мета – ніщо; «світ, у якому ми живемо, вірогідно збудований як ризома, хоча насправді не добудований до кінця» [7, с. 62–63].

В історичну епоху детективно-ідентифікаційну сутність метафізичної здогадки вабить концепт «історичність» (трансцендентальна історія, що є, по суті, умоглядною конструкцією). «Ми знаємо тільки одну-єдину науку, науку історії»: історія є способом буття й об'єкта (природи), і суб'єкта (людини та людства). Тут наратив (більш-менш зв'язна розповідь або історія) є методом дослідження і розслідування. Автор метафізичного наративу – історик-метафізик – займається *створенням* історичного знання, він пояснює, тобто підводить під закон. Історик-метафізик аргументує, не виходячи з певних «точок зору», а *на їх користь*. «Точки зору» (метафори-субстанції), будучи загальними висловлюваннями, не виводяться безпосередньо з одиничних висловлювань спостереження, тобто «фактів», і становлять найціннішу частину метафізичного осмислення світу. Історичні «точки зору» лише аналітично істинні, тобто істинні в силу прийнятих передумов. Історичні теорії *винаходяться* і потім, подібно до сітки, закидаються в океан подій. Те, що потрапляє в «сіть», і буде фактом історичного знання. Іншими словами, добір історичних фактів, їх оцінювання і сама історія будуть такими, яку філософію історії вибрав для себе історик. Відповідь на запитання про істинності метафізичного наративу саме і передбачає аналіз істинності «точок зору», тобто спрощень та ідеалізацій, прийнятих про світ. Ці ідеалізації-субстанції (наприклад: «меандр», «дерево», «ризома») становлять кістяк світогляду історика-метафізика.

Філософська метафізична «субстанція» – основа, замісник «речей», тобто те, за допомогою чого можна зрозуміти, чому щось існує. Ідеологічна природа «субстанціалізування висловлювань» науково усвідомлюється лише в останній час, коли стає зрозумілим механізм *політекономічної аналогії*: «субстанціалізування» можливе тільки там, де «добро» стає «товаром», «обмін» – «обігом», а на місце «мислення продуктами» приходять «мислення грошима», де гроші (золото) стають *замісником* усіх речей – «гроші вирішують усе»). Уже давньогрецький філософ Геракліт про щось таке здогадувався. Він осягає істинну політекономічну природу золота (грошей) та категорію його цінності правильніше за багатьох сучасних політекономів. Геракліт уважав символом *становлення* (чуттєво даної визначеності буття) не тільки «вогонь» (*ἀρχή* – архе, або першооснову світу), але і «гроші». На думку Геракліта, «... *все* обмінюється на «*вогонь*» і вогонь на все, подібно до того, як на золото – товари та на товари – золото ([22] – de E 8 p. 388 E)]» [8]. Гераклітова субстанція – «вогонь» – це метафізичні гроші. Справді, розмінна *монета* (але не предметні гроші) не тільки постійно переходить із рук у руки, але й володіє здатністю виражати вартість (гідність, сутність або ідентичність) будь-якого товару (речі).

Філософія – загальний світогляд, дослідження, що теоретично обґрунтовується (Т. І. Ойзерман). Ця дефініція характеризує і предмет (загальне), і об'єктивний зміст (світогляд), і форму вираження (дослідження) філософії. *Примат змісту над формою* – принцип, що є деяким теоретичним підсумком історії пізнання світу. Як будь-який світогляд (наприклад, міфічний, релігійний та ін.) філософія – це вища, історично обумовлена форма самосвідомості соціального суб'єкта, що визначає його цілісне, інтегральне ставлення до дійсності та до самого себе і реалізується в різних формах його життєдіяльності. Як світогляд філософія є *ідеологічним* відображенням дійсності, а це означає, що елементи цього світогляду – погляди, переконання, цінності, знання-висновки – можуть бути хибними і навіть шкідливими для соціального суб'єкта, однак самим суб'єктом вони осмислюються як *істинні*

(саме тому цей суб'єкт і є їхнім носієм), а всі «не свої» погляди, переконання, цінності, знання-висновки суб'єкт розцінює як *хибні*. Головна світоглядна проблематика *ідентифікативна* – орієнтація людини в світі, визначення і перевизначення «себе» серед «інших», тому головне питання будь-якого світогляду, філософському у тому числі – «ставлення людини до світу» – стосується екзистенціальних аспектів буття людини (сенси життя, мета існування, місце і роль людини у світі та суспільстві). Тут ідентичність визначається за допомогою «мімезису» і «катарсису» як безпосередньої ідентифікації зі «своїм» співтовариством і як «радість впізнання». «Мімізис і катарсис» є елементарним видом соціального зв'язку, що дозволяє впізнавати себе в певній «історії», ідентифікувати себе з нею, переживати радість від її впізнання. Мімізис – це таке «наслідування», яке передує і навіть суперечить «реалістичній» репрезентації.

Будь-який загальний світогляд (міф, релігія, філософія) *метафорично* вирішує проблему гомогенності й гетерогенності світу: стійкості й мінливості, дискретності й безперервності. Метафора (перенесення значення) слугує нам знаряддям думки, за допомогою якого ми досягаємо межі нашого концептуального поля (докладніше див. роботу Дж. Лакоффа і М. Джонсона «Метафори, якими ми живемо», 1980). Ключові (базисні) метафори (наприклад: міф – «Тотем-Першопредок», релігія – «Бог-Творець», філософія – «Субстанція-Всецілість») додають образ одного фрагменту дійсності до іншого її фрагменту. Ключові метафори пов'язують у цілісність здавалося б розрізнені фрагменти світу. Такі об'єкти не піддаються верифікації. Тут дискурсивне межує з інтуїтивним («все є одним» – ця евристика складає будь-яке світоглядне ядро; психоаналітик і психолог Ф. Моллон десь правий, коли стверджує: «На самому глибокому рівні несвідомого переважає чиста симетрія. Усе є одним, ціле відбивається в малому – ця думка так само стара, як культура людства» [9, с. 70]). Метафора не тільки формує уявлення про об'єкт, вона також зумовлює спосіб і стиль мислення про нього. Так само й ідентичність соціального суб'єкта є «пов'язуючою й організуючою метафорою» – тотальністю, що встановлює семантику, імператив і комунікацію. Зміна міфологем, теологем, філософем завжди супроводжується зміною ключової метафори, що вводить нову область уподібнень, нову аналогію. Але наскільки «аналогія» адекватна (евристична), і чи можна їй довіряти? Можна, якщо вірити у матеріальність світу та закономірне перетворення одних форм матерії в інші. Анатомія людини – ключ до анатомії мавпи (К. Маркс). Указування на вище у нижчому можливе, якщо вище пізнане.

Філософія як соціальний рух може і має розглядатися, перш за все, як *цивілізаційне* (міське) явище, де вже перші поліси – міста-держави (давньогрецькі особливо) – постають як нове співтовариство «друзів-суперників» (громадян), у всій двозначності цього терміна. Взаємовідносини людей усередині полісу стали регулюватися не звичаєм і родовими привілеями, а законами та майновим положенням. Справді, одні лише друзі-суперники здатні розвернути префілософський *план імманенції* – осмислення впорядкованості, необхідного, закономірного устрою (розумності) світу, виходячи з властивостей і рухів, що внутрішньо притаманні самому світові (діяльності). У цьому сенсі філософи завжди протистоять персонажам релігії, жерцям, у розумінні яких порядок (план), що засновується, завжди *трансцендентний* світу, встановлюється ззовні активним Агентом (Долею, Кармою, Богом, – т. зв. великим деспотом) так, що споконвічно для людини немає місця випробуванням суперництва. Філософія завжди там, де імманентність, де суперництво «друзів-громадян» має сенс. Філософи споглядають політично орієнтовану боротьбу – суперечку, але самі не належать до боків, що сперечаються (філософ є споглядачем чужої праці). Філософи осмислюють суперечку (діяльність) – план імманенції. Сперечальники, які рухомі образою, говорять лише самі про себе. Це їх заспокоює, інших (*vis-à-vis*), можливо, обдурює. Філософи вже ведуть суперечку до кризи, *кризи ідентичності*. Так і великий давньогрецький філософ Сократ усував усяку суперечку. Цивілізоване суспільство потребує босоногого Сократа – інтелігента, який не пов'язаний із релігійним культом, на прикладі життя якого усвідомлюється факт необхідного зв'язку росту *свідомості* та *самосвідомості* з розвитком совісті. Совість залежить від знань й усього способу життя людини. Людина переживає *муки совісті*, що виникають, коли суб'єктивні бажання людини повстають проти об'єктивних поглядів її власного розуму.

Філософія починається зі створення *концептів* – теоретичних конструктів (концепт є актом *теоретичного* осмислення культури, культури як міри людського в людині; «...філософія все більше нехтувала своєю задачею творіння концептів, прагнучи сховатися в Універсаліях; ...визначення філософії як пізнання за допомогою чистих концептів можна вважати остаточним» [5, с. 12–15]), а план імманенції має розглядатися як дещо префілософське. План імманенції, як Хаос Гесіода, не концепт, а образ Думки-Буття (ноумен), арена подій, простір подій, потенція концептів. Концепт недискурсивний, у нього немає референції, він автореферентний. Концепт є розумовим актом, «со-буттям», певною автореферентною «етістю», цілісністю у межах плану імманенції – потенції Всецілості. Філо-

соф – творець концептів (універсалії відкриваються, концепти винаходяться). «Чого вартий філософ, якщо про нього можна сказати: він не створив жодного концепту, він не створив сам своїх концептів» [5, с. 10]; «...зовсім не є філософами ті чиновники від філософії, які не оновлюють образ думки і взагалі не усвідомлюють такої проблеми, чия позичена думка перебуває в блаженному невіданні навіть про тяжкі труди тих людей, кого сама виставляє своїм взірцем» [5, с. 61].

Скажемо ще кілька слів про сам «концепт». Концепт є медіальний у смислового розумінні перцептивно-когнітивний квант або «центр структури» («неясне уявлення», «асоційована ідея»), що організує структуру й обмежує вільну гру структури дискурсу. Концепт є медіальною суб'єктно-об'єктною структурою, маргінальною формою між чуттєвим знанням і понятійним. Концепт не має суворої структури поняття і суворо невизначений – «поняття «визначається», концепт же «переживається»» [10, с. 20]. Концепт є смисловою зв'язкою, що задає контекст висловлюванню (концепти як умови зрозумілості «речей» дискурсу самі є малозрозумілими «речами»). Концептуальний простір був відкритий філософією в її пошуку граничних засад буття, мислення, самої філософії, людини (наприклад, технологічний концепт «колісність» (від «колесо») виражає весь простір наших можливостей простого технічного пересування, горизонт такого пересування). Концепти філософії є *теоретичними конструктами*: інтерес філософії завжди спрямований на умови розуміння знання. Концепти – умови буття, що виражені в словах, людини як людини, тобто людини як суб'єкта історії та культури, – створюють простір існування для потрібних нам предметів, коли ми можемо почати про них контрольовану раціональну розмову, що піддається доведенню і спростуванню.

Суб'єктна форма філософських висловлювань (дослідження) схожа з наукою, однак об'єктивний зміст філософських висловлювань завжди світоглядний (наука когерентна, а філософія – ні; сучасні уявлення формують образ філософії як мистецтва, що винаходить *концепти-метафори-евристики* (див., наприклад, есе іспанського філософа ХХ століття Хосе Ортегі-і-Гассета «Дві великі метафори», 1924), а образ науки – як діяльність, де концепти стають поняттями). Як було сказано вище, філософія є соціопроекцією на світ у цілому відносин *імперсональної, речової залежності* як пануючих у класовому суспільстві, тому *вона є абстрактно-концептуальним «мисленням грошима або товаром»* (філософія виникає в способі виробництва, де «обмін» замінюється «обігом»; «субстанція – субстрат» перших натурфілософів – «золото» як замітник усіх речей; метод натурфілософів – аналогія). У *класичному* філософському світогляді головне світоглядне питання формулюється як *пізнавальне* – «відношення суб'єкта/мислення до об'єкта/буття», і його рішення передують філософським висловлюванням. Філософія є критикою міфу (в міфі спосіб мислення і спосіб буття тотожні), критикою думки в її тотожності з буттям, усвідомленням проблемності тотожності мислення і буття, високою культурою сумніву в наявній логіці висловлювань, у її загальності. У філософії предмет і метод збігаються й називаються одним словом – *рефлексія* як форма теоретичної діяльності суспільно розвиненої людини, що скерована на усвідомлення (пояснення і розуміння) власних розумових дій, тому можна сказати, що *предметом філософії є філософія (рефлексія рефлексії, «критика критичної критики»)*. Філософська трансцендентальна рефлексія («опосередкування безпосередності») в кінцевому підсумку є усвідомленням практики, предметно-знарядчого світу культури, але не безпосередньо, а опосередковано від політики, моралі, права й науки. Філософія є самостійним *індивідуальним* актом мислення, що має *власне ім'я*, тому справою філософії є *суб'єктність і суб'єктивність («хто Я?»)*, отже, *вчинок* (трансцендування, метафізичність – здатність особистості виходити за межі наявної ситуації). Філософ є упорядником криз ідентичності тих соціальних суб'єктів, із якими він себе на цей момент схильний ототожнювати. У кінцевому підсумку, те, що мається на увазі під буттям у філософії, є *спів-буттям* (нім. *dasein*), тобто особистісним буттям, що не має ніяких засад, окрім самого себе (справжня імманенція), адже філософствувати – значить конструювати себе як особистість (дереїфікуючи радикальність рухів соціологізму, економізму, гештальтизму, волюнтаризму, інсайтизму, нативізму та т. п. «ізмів»).

Збіг «чистого» і «практичного» розуму створює колізію технологічного (методологічного) й екзистенційного (філософського) руху духу (див. докладніше [11]). Справою філософії, як ми вже показали, є суб'єктність і суб'єктивність, справою методології – виявлення й оптимізація умов суб'єктності й суб'єктивності. Але вже необхідною умовою найактуальнішого філософствування є технологічна робота людини над собою, що налаштована на самопроєктування, самовизначення. Філософія – це мистецтво і техніка особистісного самостворення: самоспоглядання, саморефлексії, самокомунікації.

Наведемо деякі приклади *філософем-концептів* (філософських фігур):

– як особистісно-смислові «метафори-евристики»: *апейрон* Анаксимандра, *сферос* Парменіда, *число* Піфагора, *атом* Демокріта, *ідея* Платона, *ентілехія* Арістотеля, *cogito* Декарта, *монада* Лейбніца, *апріорі* Канта, *Я і не-Я* Фіхте, *абсолютна ідея* Гегеля, *практика* Маркса, *тривалість* Бергсона, *серце*

Юркевича, *соборність* Соловйова, *цінність* Ніцше, *абсурд* Камю, *деконструкція* Дерріда, *епістема* Фуко;

– як теоретико-технологічні «універсалії-категорії»: *суб'єктність, об'єктність, істинність, буттєвість, реальність, дійсність, стійкість, мінливість, дискретність, безперервність, абсолютність, відносність, необхідність, випадковість, субстанціальність, зрозумілість, пояснюваність, споглядальність, рефлексивність, комунікативність, історичність.*

Філософія як форма суспільної свідомості та «поезія концептів» є політично орієнтованою боротьбою. Це було і раніше. Зараз незрівнянно більше. Для емансипації особистості від реїфікуючої дії дискурсу наявної ідентичності уявляється необхідним широке культивування *критичної теорії суспільства* (конгеніальну фундаментальним установкам франкфуртців), що слугує підставою для розвитку різних форм філософськи навантаженого соціального критицизму, де вичерпання ідеї групи та суспільства в якості «квазісуб'єктів» фіксує новий етап секуляризації – духовну емансипацію. Правильний метод духовної емансипації особистості та суспільства полягає в обмирщенні теорії: в суспільстві, де «всі» – теоретики, немає теоретиків, немає влади і монополії на виробництво теорії, отже, немає терору теоретиків. Цей рух зміг «схопити» й геній Наполеона Бонапарта (див. його «Думки»): «гармата вбила феодалізм, чорнило вб'є теперішній суспільний устрій». Влада ж завжди деревоподібна та відтворює природньо-історичний процес («царство необхідності»). Постмодерністська метафізична евристика «ризом» цінна як *мікрометодологія* переробки історії – запрошення до індивідуальної історичної творчості («царство свободи»), зняття всіх і всіляких меж (монополій).

Філософія (публічна та академічна), втягуючись у вир соціальних перетворень, обмирщується (стає мирською). Історично закономірне обмирщення філософії стає, у кінцевому підсумку, її самозапереченням. Утілення у життя гуманістичних ідеалів свободи, рівності й братерства, породжених розвитком філософії, закономірно перетворює філософію на критику соціального status quo. Обмирщуючись, утілюючись у соціальну практику, філософія асимптотично самоспрощується, перетворюючись у *загальну науку про людину* та її способи категоризації соціального простору. Цей рух збігається вже не з суверенітетом суспільства, а з суверенітетом особистості як масовим явищем, коли особистість демонструє себе суб'єктом власних суспільних відносин: «точкою зору колишнього матеріалізму є *«громадянське»* суспільство, точкою зору нового матеріалізму є *людське* суспільство, або людство, що усупільнилося». Філософу здавна приписувалося подвійне громадянство: емпіричне (географічна країна) і метафізичне (країна всього людського буття – людство). Людство – ідеальна держава Сократа-Платона-Маркса – царство совісті або царство метафізичних грошей. Така, історично нова, науково-філософськи освічена особистість іронічна по відношенню до будь-якої ідентичності (тотальності) як корисної метафори в залежності від соціокультурного контексту. Тоді суть самовизначення сучасних соціальних суб'єктів полягає в трансформації ідентичності з «даності» в «завдання» і в наділенні діючих осіб правовою та моральною відповідальністю за наслідки їх самовизначення. Ця історична робота частково вже відбувається в межах *свободи совісті* як права індивідів на вільний вибір власної ідентичності.

Отже, за дискурсом ідентичності ховається низка відносин, що характеризує економічну епоху, де люди філософствують – «мислять грошима». Прикладом можуть слугувати наступні, семантично тотожні «ідентичності», відносини: час, гроші, ціна, ценз, цінність, вартість, гідність, власність, закон, правда, істина, справедливість, влада, достовірність, автентичність, дійсність, істинність, справжність, щирість. *Ідентичність, як і гроші, грає значну роль на межах спільностей.* До речі, більшість представників традиційного світогляду вважає, що втратити ідентичність – значить втратити гідність, втратити лице, тобто себе справжнього, вартого, достовірного, істинного, автентичного. Традиційна ідентичність (як «даність») не є результатом креативної (філософської) дії. Вона є результатом історії (пошуків автентичності та її легітимності), тобто результатом самозбереження, захисту «себе» (як «справжнього», «істинного») і, отже, нападу на «іншого» (як «неістинного»). І не дивно, що в дискурсі ідентичності діалектика тотожності та відмінності не відокремлюється від проблеми істини та її критеріїв. Обіг грошей (обіг ідентичностей) є засобом мислення, специфічною постановкою очей культури, субстанцією побудови політико-правових і метафізичних теорій культури мислення в економічну епоху, мірою мімезису (гідності) кожної людини. Але як ми вже зазначали вище, мімезис – це таке «наслідування», яке передує і навіть суперечить «реалістичній» репрезентації. Лицедійство, маскування, удавання, імітація, симуляція, віроломство, підступність, зрада, продажність – синоніми *ідентифікації*, тобто процесу вибору та зміни ідентичності (нагадаємо: ідентичність є уявним ансамблем самоідентифікацій). Секрет успіху – в «щирості»; як тільки ви зможете її зобразити, уважайте, що справу зроблено (формула успіху Глайма). «Продажність – ось головна людська чеснота. Продажна людина вміє змусити мовчати свої антисуспільні, смертоносні інстинкти – честь,

самолюбство, патріотизм, політичні амбіції, релігійний фанатизм, расизм, – прагнучи дати волю тязі до співробітництва, любові до плідного обміну, відчуттю людської солідарності. Вираз «золотий вік» слід розуміти буквально» [12, с. 84]. В новітній час змінилася сама основа самоідентифікації соціальних суб'єктів. «Ми» вже не визначається *спільністю нашого традиційного минулого*. «Ми» визначається *спільністю досвіду споживання*. Тут діє головний закон – закон наживи («хочеш миру, готуй війну») або мобільності (з глобальною мобільністю для багатьох традиційна ідентичність стає випадковою і тому байдужою). І благо, втілене у дзвінкій монеті, стає, як правило, доступне всім людям. Крайнощі сходяться. Так метафора «мислення грошима» (товаризація універсуму) призводить до розуміння матеріальної єдності світу і духовної єдності людей.

Висновки. Життя – боротьба. Людина є те, за що вона бореться. Індивіди-простаки бажають діяти відповідно до власного свавілля (бажають своєю дурною волею пожити, завести «дивний аттрактор» у своєї голові), однак наші стандарти поведінки і душевного складу не свавільні: людина користується когнітивною структурою «Я-концепція» в межах континууму соціальних форм поведінки. Сьогодні, як і в минулому, людська історія в цілому рухається так: таке, що виростає з планів, але незаплановане, що рухоме цілями, але без мети. У цьому контексті цікава спроба поставити власну історію під контроль людей. Це можна назвати спробою оптимально спрямовуваної історії (допомогою «родовим мукам історії»), тобто зниженням соціального *стихийного* зростання, не запереченням прогресу, а запереченням *сліпого* прогресу. Тоді корисніше завести «дивний аттрактор» не в себе в голові, а в комп'ютері, тобто розвивати науку нелінійних соціальних процесів. Людина мобільна і тілесно, і духовно. Історію, укладену в концепті «історичність», слід мислити не як завершене минуле, а як незавершений, відкритий у майбутнє рух, яким ми можемо керувати. Нові ідентичності створюються в проектній дії. Справді, якщо ідентичність є результатом уяви (факт сьогодні незаперечний), то чому б не попрацювати соціальним філософам над перспективними символами нових ідентичностей. Поет радянського періоду В. В. Маяковський у поемі «Добре!» зі знанням справи писав не про ретроспективу, а про проектну перспективу ідентичності: «Вітчизну славлю, яка є, але тричі – яка буде».

І останнє. Коли дух відпочиває від діяльності відчуттів, він передбачає майбутнє. Дух-філософ актуалізує, тобто апелює до майбутньої людини та суспільства. І стає зрозумілим, що суспільство не тільки уніфікує, але й індивідуалізує. Історичний процес індивідуалізації (самопримусу), що посилюється, називається процесом цивілізації. У революціях і реформах людина долає застаріле, але не минуле, яке вона завжди носить із собою, накопичуючи. Ставлення до минулого – характеристика цивілізованості й цивілізації. Цивілізація будь-якого рівня – це збереження минулого, єдність минулого і сьогодення, *сприйняття сьогодення через минуле*, минуле в сьогоденні, живе минуле, або минуле, що продовжує жити в сьогоденні. Від *дикості* через *варварство* до *цивілізації* – такий шлях пройшло людство до теперішнього часу. Але цивілізацією історична справа не закінчиться. Усі колишні соціальні революції (рабовласницька, феодална, капіталістична) були недостатньо радикальними. Вони потребували спогадів про події минулого, щоб обдурити себе щодо свого власного історичного змісту – *дійсного звільнення людини*. Це був стихійний рух уперед із головою, повернутою назад. Люди все змінювали так, щоб не змінити головного, а саме подолати експлуатацію людини людиною. Людям більше подобалася «синиця у власних, *приватних* руках», а не «журавель у *спільному* небі». Сьогодні потрібно надати всім «мерцям ховати своїх мертвих», щоб нарешті усвідомити собі власний історичний зміст. Історично нова революція – *гуманістична* («домінанта «на обличчя Іншого»») – єдність екзистенції і рефлексії, внутрішньої і зовнішньої свободи) – черпає свою поезію концептів (філософію) тільки з майбутнього, а не з минулого. У минулому фраза була вище змісту, тепер зміст буде вище фрази.

Література:

1. Черниенко В. А. Философия и становление национальной идентичности [Текст] / В. А. Черниенко // Гуманитарный часопис : Збірник наукових праць. – Харків : ХАІ, 2011. – № 2. – С. 5–18.
2. Черниенко В. О. Философия идентичности социального субъекта [Текст] : навч. посіб. до самост. роботи / В. О. Черниенко. – Х. : Нац. аерокосм. ун-т ім. М. Є. Жуковського «Харк. авіац. ін-т», 2014. – 112 с.
3. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей (1884–1888) [Текст] / Ф. Ницше / под ред. Г. Рачинского и Я. Бермана. – М. : ТОО «Транспорт», 1995. – с. 301.
4. Браун Д. Чарльз Дарвин: Происхождение видов / Джанет Браун; пер. с англ. Ю. Сковпень. – М. : АСТ МОСКВА, 2009. – 220 с.
5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? [Текст] : пер. с фр. и послесл. С. Зенина / Ж. Делёз и Ф. Гваттари. – М. : Академический Проект, 2009. – 261 с.
6. Корет Э. Основы метафизики [Текст] : Пер. с нем. / Э. Корет. – К. : Тандем, 1998. – 248 с.

7. Эко У. Заметки на полях «Имени розы» [Текст] : пер. с итал. Е. А. Костюкович / У. Эко. – СПб : «Симпозиум», 2007. – 92 с.
8. Гераклит. Фрагменты [Текст] / Гераклит / пер. и ред. А. О. Маковельского // Режим доступа : http://geraklit.mou.su/_ld/0/2_Geraklit-Fragme.pdf
9. Моллон Ф. Бессознательное [Текст] / Ф. Моллон. – М. : Проспект, 2002. – 79 с.
10. Степанов Ю. С. Концепты. Тонкая пленка цивилизации [Текст] / Ю. С. Степанов. – М. : Языки славянских культур, 2007. – 248 с.
11. Розин В. М. Философия и методология: традиция и современность [Текст] / В. М. Розин // Вопросы философии. – 1996. – № 11. – С. 57–64.
12. Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб [Текст] : Предисл. Н. Ржевской. Пер. с франц. И. Волевич / М. Турнье. – М. : Радуга, 1992. – 304 с.

УДК 1:32

*Дмитро Шевчук***МАЙДАН (НЕ)ДОВІРИ В ГОРИЗОНТІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ**

Стаття присвячена соціально-філософському осмисленню феномену Майдану. Автор звертає увагу на те, що Майдан як соціальний і політичний феномен кидає виклик його теоретичному осмисленню. Одним із ключів для здійснення соціально-філософського аналізу такої проблематики визначено категорії «довіри» та «недовіри». Крім того, феномен Майдану цілком уписується в процес розвитку демократичного проекту в умовах сучасності. Зокрема, йдеться про проект контрдемократії, в рамках якого піднімається питання про способи демократичного управління довірою та недовірою.

Ключові слова: Майдан, довіра, недовіра, контрдемократія, рух, легітимність

*Dmitro Shevchuk***MAIDAN OF (DIS)TRUST IN PERSPECTIVE OF PHILOSOPHICAL REFLECTION**

The article is devoted to the social-philosophical analysis of phenomenon of Maidan. Author pays attention to the fact that Maidan as social and political phenomenon challenges the theoretical recognition of it. The categories of «trust» and «distrust» are defined as keys for philosophical analysis of this phenomenon. Maidan can be identified with the movement, in understanding, which presents R. Rorty. Movements are large and amorphous, so we couldn't talk about some of the specific conclusion, because they present relevance to infinity. Moreover, Maidan as phenomenon fits into the development of the democratic project. Democracy is often understood as the system that best promotes trust. The author pays attention to the fact that distrust in the democratic system does not mean lack of trust. The manifestation of the phenomenon of trust in the political world is closely connected with the problem of legitimacy. Maidan also shows us problems of legitimacy of power. The search for new forms of legitimacy associated with the project of counter-democracy within which raised the question about possibility of democratic governance of trust and distrust. We are dealing with the fact that the democratic distrust imposed structural distrust, which is general characteristic of modernity (it turns out that the democratic regime able to organize distrust). Counter-democracy not denies elective democracy, but rather enhances it. However, it reveals significant breaks between civil society and government structures. Counter-democracy generates «negative sovereignty» of civil society. It is about making tools that allow you to block decisions and actions facing challenges for civil society. In general, the counter-democratic project enriches forms of democratic activity. The prospect of consideration the phenomenon of the Maidan through recourse to modern counter-democratic project makes it possible to describe the Ukrainian events as the general trend of the democratic project.

Key words: Maidan, trust, distrust, counter-democracy, movement, legitimacy

*Дмитрий Шевчук***МАЙДАН (НЕ)ДОВЕРИЯ В ГОРИЗОНТЕ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ**

Статья посвящена социально-философскому осмыслению феномена Майдана. Автор обращает внимание на то, что Майдан как социальный и политический феномен бросает вызов его теоретическому осмыслению. Одним из ключей для проведения социально-философского анализа такой проблематики определены категории «доверия» и «недоверия». Кроме того, феномен Майдана полностью вписывается в процесс развития демократического проекта в условиях современности. В частности, речь идет о проекте контрдемократии, в рамках которого поднимаются вопросы о способе демократического управления доверием и недоверием.

Ключевые слова: Майдан, доверие, недоверие, контрдемократия, движение, легитимность.

Події, що мали місце в Україні в листопаді 2013 – лютому 2014 року вимагають соціально-філософської рефлексії з огляду на їх наслідки, що призвели до переформатування політичного і соціального простору та актуалізацію можливості соціально-політичних перетворень в умовах сучасності. Крім того, «Майдан» – це не лише місце в центрі міста. У системі соціальних уявлень він перетворився на особливий топос публічності, що несе політичний смисл і передбачає практики, пов'язані з інтенсивним творенням і розподілом політичного. Майдан як соціальний і політичний феномен кидає виклик його теоретичному осмисленню. Це проявляється, зокрема,

1) загальною проблемою концептуалізації відносин, що породжені Майданом (проблема концептуалізація нових соціальних і політичних теорій у цілому пов'язана із саморефлексією і самокритикою сучасної соціальної теорії; останнім часом доволі часто звучать голоси, що теоретичне

осмислення соціуму і політики переживає кризу; спроба концептуалізації Майдану може бути засобом перевірки, чи й навіть вироблення можливостей соціальної і політичної теорії, котра здатна описувати й осмислювати сучасну політичну і соціальну реальність);

2) як **проблема інституціоналізації Майдану**, що пов'язане із: а) перетворенням політичної культури; б) утвердженням (утривалюванням у часі) того типу відносин (насиченого солідарністю та взаємною підтримкою), який ним породжений; в) творенням своєрідного нормативного регулятора для повсякденних практик; г) виробленням механізму актуалізації ідеї Майдану на рівні системи соціальних уявлень задля вказування на можливості контролю влади.

Одним із ключів, що дозволяють здійснити соціально-філософський аналіз згаданих вище проблем, є категорії «довіри» та «недовіри». Розгляд феномену Майдану через призму категорії «довіри» дає можливість проявити його зв'язок із автентичним виміром демократичної політики, а також діагностує стан сучасного демократичного проекту. Можна навіть твердити, що саме прояви довіри, яка породжує солідарність, та недовіри, яка породжує контроль за здійсненням влади, протиставляються поліційним засобам управління й контролю (згадаймо в цьому контексті французького інтелектуала Ж. Рансьєра, в політичній філософії якого ми зустрічаємо протиставлення поліції, що орієнтована на утримання актуального стану, та політики, що прагне переформатувати актуальний порядок, вносячи нові структурування соціального простору і часу; або ж протиставлення множинності та Імперії, яке можемо зустріти в роботах М. Гардта й А. Негрі).

Майдан можна ототожнити із рухом, у тому його розумінні, яке презентує Р. Рорті [11]. У працях американського філософа ми знаходимо розрізнення політичних рухів і кампаній. Кампанії розуміються як скінченні, вони стосуються певного партикулярного питання і завжди результатом мають або перемогу у його вирішенні, або поразку. З іншого боку, рух має більш універсальний і глобальний політичний масштаб. Рухи, згідно із Р. Рорті, є надто великими і надто аморфними, аби можна було б говорити про якесь їх конкретне завершення, оскільки презентують дотичність до нескінченності. Однак найважливішою відмінністю рухів від кампаній є те, що вони глибоко вкорінені в культуру, черпаючи натхнення з філософії, літератури, мистецтва, історії. Ця вкоріненість забезпечує їх масштабність, оскільки розширює контекст, у якому вони здобувають смисл і політичний потенціал, перетворюючи власну політику на певний ідейний взірць. Додаймо до цього спостереження Алана Турена, згідно з яким рух є одночасно соціальним конфліктом і культурним проектом [7, с. 128]. Йдеться про те, що він не обмежується лише спробою реалізувати культурні цінності через проголошення моральних принципів, він передбачає антагонізм із супротивником і ставить собі за мету здобути над ним перемогу (у філософії А. Турена політичний суб'єкт ототожнюється із соціальним рухом: «Він [суб'єкт – Д. Ш.] конститується не у самосвідомості, а у *боротьбі з антусуб'єктом*, із логіками апаратів, особливо коли ці логіки стають культурними індустріями і, *a fortiori*, переслідують тоталітарні цілі... Вимогу суб'єкта ми чуємо у свідченні жертв, депортованих, дисидентів, а не у моралізаторських промовах тих, хто говорить лише про соціальну інтеграцію» [7, с. 166–167]).

Чому Майдан пов'язують із довірою? І чому він не піддається інституціоналізації, себто перетворенню на політичну інституцію, яка б мала чітку організацію та утвердила формальні норми та правила. Для детальних пояснень слід звернутися до двох соціологічних та філософських розрізень: *socius* і ближній (П. Рікер) та спільнота і суспільство (Ф. Тьоніс). Соціус визначається П. Рікером як людина, яку ми сприймаємо через її соціальну функцію. Стосунки з Іншим тут є абстрактними і полишені смислу справжньої зустрічі. П. Рікер пише: «Римське право, еволюція новітніх політичних інституцій, адміністративний досвід великих держав та суспільна організація праці, не кажучи вже про практику кількох світових воєн, викували особливий тип людських стосунків, усе ширших, усе складніших, усе абстрактніших» [4, с. 107]. У цьому можемо спостерігати вплив на філософію П. Рікера екзистенціалізму Г. Марселя, який твердив про панування «духу абстракцій» у сучасному суспільстві. У праці П. Рікера різниця між *socius*'ом і ближнім – це різниця між взаєминами персональними й адміністративними, а також між спільнотою і суспільством. Тож тема ближнього – це критика сучасного суспільства, яке втрачає особистісний вимір буття з Іншим. Разом із тим, *socius* не засуджується, оскільки спосіб буття *socius*'а і спосіб буття ближнього переплітаються і складають передумову одне одного.

Розрізнення *socius*'а і ближнього, очевидно, спирається на розрізнення спільноти і суспільства, що було здійснене Ф. Тьонісом. Спільнота засновується на сталих зв'язках, характеризується близькістю між її членами, а також спільністю крові, спільністю місця, спільністю проживання та спільністю духу. Суспільство ж визначається як об'єднання на основі конвенції та природного права, як певна множина природних і штучних індивідів, які вступають між собою в зв'язки, але залишаються при цьому незалежними один від одного [8].

Поділ на «спільноту» і «суспільство» не слід абсолютизувати. Для прикладу, критичне ставлення до нього знаходимо в праці Роберта Патнама «Творення демократії». Спираючись на власні соціологічні дослідження проведені серед громад Італії, він стверджує зовсім протилежне – традиційні громади не слід ідеалізувати, оскільки результати досліджень демонструють, що південні села Італії характеризуються ієрархією та експлуатацією, а не справедливістю. Саме модернізація традиційних спільнот, що призводить до появи громадянського суспільства, зумовлює збільшення добробуту та покращення відносин серед населення того чи іншого регіону [3]. Додаймо до цього, поділ «спільнота» і «суспільство» в своїй основі виявляє протиставлення «органічного життя» і «механічного агрегата». Якщо ми спробуємо перенести його на контекст громадянського суспільства та його репрезентації в сучасному політичному дискурсі (зокрема, це доволі видно в посткомуністичних країнах), то тут громадянській позиції часто приписується «органічність» (хоча вона є наслідком модернізаційних процесів у політиці), себто те, що є найбільш природним для соціальної організації, натомість державі та її адміністрації із бюрократичним та репресивним апаратом надається характер «штучності».

Виокремлені Ф. Тьонісом «спільнота» і «суспільство» слід сприймати на кшталт Веберових ідеальних типів. Будучи ідеальними типами, спільнота і суспільство являються нам як два різних соціальних світи: перший опирається на сутнісну волю, самість, володіння, землю і ґрунт, сімейне право; другий – виборчу волю, особу, майно, гроші, зобов'язальне право. Історичне буття соціуму виявляє нам, що ці два порядки тісно переплетені. Про це, зрештою, пише й сам Ф. Тьоніс. Наприклад, зазначає таке: «З усіх положень, використаних у цьому творі [«Спільнота та суспільство» – Д. Ш.] впливає, що будь-яку корпорацію, або ж зв'язок між людьми, можна розуміти і як свого роду організм, або ж органічний витвір мистецтва, і як свого роду знаряддя, або ж машину» [8, с. 226]. Хоча слід зробити уточнення, що Ф. Тьоніс все одно зосереджується на наборі ідеально-типових характеристик, що є проміжними станами, себто йдеться не про історичні приклади, а про логічні конструкти. Зрештою, основне завдання, яке формулюється в праці «Спільнота і суспільство» – розробка основних понять соціології.

Переплетеність спільнотного та суспільного можна спробувати проаналізувати на прикладі процесу творення політичних інститутів. Виокремимо три його етапи: 1) інституція сенсу; 2) інституція довіри; 3) інституція раціо. На першому етапі йдеться про те, що в певному соціально-політичному контексті політичний феномен проявляє сенс, значущість якого утривалюється в часі, оскільки формує переваги для політичних діячів. Верифікація значущості цього сенсу здійснюється на основі комунікації, завдяки чому вона транслюється до інших діячів. У результаті сталості такої трансляції формування інституції переходить на етап довіри, коли значущість у процесі комунікації вже не потребує додаткових експлікацій. Разом із тим на рівні інституції довіри можемо прослідкувати вже поступовий перехід від неформальних відносин до формалізованих (зокрема, через взаємопроявлюваність довіри/недовіри). З одного боку, довіра виказує відсилання до моральних цінностей та зобов'язань, не піддається чіткому схопленню в межах соціальної теорії, але з іншого – вона підсилює економічні та соціальні інституції (згадаймо, Ф. Фукуяму, який твердить, що довіра тісно пов'язана із соціальним капіталом, а її відсутність перетворюється на «додаткові податки» для економіки [9]). Нарешті, третій етап – інституція раціо виявляє утривалювання сенсу і довіри за допомогою раціонально обґрунтованих та формалізованих норм і правил. Таким чином, інституція здобуває свої «видимі» обриси та структуру. Виокремлення цих трьох етапів здійснене задля більш детального пояснення того, як відбувається творення інституції. Насправді, всі три етапи взаємопов'язані, а кожна соціальна чи політична інституція виявляє наявність сенсу, довіри та раціо одночасно. Можна висловити тезу, що Майдан проявляє себе на рівні інституції довіри, не піддаючись перетворенню на інституцію раціо.

Щодо Майдана додаймо також таке:

1) він дає досвід політичної екстраординарності («надзвичайний стан» сучасного політичного світу);

2) маємо справу із незавершеністю і відкритістю Майдану як політичного проекту (можна згадати історичні та політологічні дискусії про «незавершеність революції» як хронічний атрибут української історії. Однак там йдеться про незавершеність, не як про відсутність ефекту, а про відкритість як можливість постійного продукування політичного смислу);

3) Майдан творить небуденні практики (хоча люди й займалися буденними практиками – приготування їжі чи прибирання, – контекст, у якому це робили, був неординарним).

4) Майдан – це перспектива політичного топосу «за лінією» (йдеться про пошуки подолання нігілізму. Таке окреслення відсилає до дискусії між Ернстом Юнгером і Мартіном Гайдеггером про спо-

сіб подолання нігілізму, що представлено у двох працях: Е. Юнгер «Через лінію» і М. Гайдеггер «До питання про буття (Про лінію)»);

5) Майдан як соціально-філософський феномен демонструє випередження усталених політичних структур (як владних, так і опозиційних. Це випередження було, певною мірою, ознакою соціальної недовіри).

Феномен Майдану цілком вписується в процес розвитку демократичного проекту в умовах сучасності. Через це його особливість в українських політичних реаліях є, насправді, сучасною закономірністю співвідношення довіри/недовіри в рамках демократії. Останню можемо визначити як політичну систему, яка передбачає урівноваження сил. Одним із засобів досягнути такого врівноваження може бути довіра/недовіра. Сама демократія є тим, чому ми довіряємо (в літературі зустрічається окреслення «метадовіра», яким позначають довіру до самої демократії як найбільш ефективної форми забезпечення інших форм довіри).

Демократія найчастіше розуміється як устрій, що найбільше сприяє довірі. У той же час сама демократія потребує довіри від громадян (болгарський політолог Іван Крастев [2] полюбляє наводити приклад із книги Жозе Сарамаго «Місто білих карток», коли після демократичних виборів громадяни уявного міста не зробили свій вибір, укинувши до скриньок порожні картки). Разом із тим, одна із закономірностей демократичної системи, може бути сформульована так: чим більше інституціоналізованої недовіри, тим більше буде спонтанної довіри [12, с. 345].

Недовіра в демократичній системі не означає відсутність довіри. Це радше авторитаризм прагне підтримувати недовіру в суспільстві як засіб утвердження свого контролю («При відсутності довіри завжди зберігається сильний стимул повернути більшість функцій під свій контроль і відродити тим самим старі ієрархії» [9, с. 51]). Демократія породжує недовіру, яка, насправді, проявляється у формі контрдовіри, що пов'язана із *контрдемократією*. Недовіра в цьому сенсі може бути потрактована як ознака перетворення обивателя на громадянина. Таке перетворення доцільно вважати одним із основних завдань у процесі становлення громадянського суспільства. Зустрічаємося тут із антропологічною, етичною, політичною проблемою.

В антропологічному аспекті проблема звучить так: як не дозволити в сучасних умовах утвердитися пануванню таким різновидам людського буття в політичному світі, які в філософії описуються за допомогою понять *animal laborans* (Х. Арндт), «бунт мас» (Х. Ортега-і-Гасет), *homo sacer* (Дж. Агамбен), людини, яка є пасивною, орієнтованою лише на споживацтво чи поглинутою жахом тотальної загроженості?

У плані етики – це подолання розділення етики і політики (таке розділення зумовлює впровадження в політичний світ інструментальної та технологічної реалізації політичного), а також це здатність індивіда висловлювати моральні судження про політику та відстоювати моральні цінності, які регулюють політичне співбуття.

Політичний аспект цієї проблеми – це пошук можливості бути політичним дієвцем. Себто йдеться про пошук відповіді на питання: як перетворитися із суб'єкта, який витворюється через звертання до нього ідеології (поліційного «Гей, ти!», за Л. Альтюсером), на суб'єкта, який здобуває своє політичне Я через протистояння несправедливим і неавтентичним формам політичного порядку («повернення дієвця», якщо згадати, наприклад, політичну філософію А. Турена)?

Якщо ми звернемося до сучасних плюралістичних демократій, то слід розрізняти легітимність режиму та довіру до окремих інституцій й осіб, які біля влади. Зокрема, можемо спостерігати певну тенденцію, яка демонструє, що люди виявляють недовіру до окремих інституцій або осіб, але в той же час не оспорожують легітимності демократичного режиму (який породив ці інституції, або зумовив прихід до влади осіб, що викликають недовіру). Також є підстави говорити про певний феномен «поверхової недовіри» – люди в своїх оцінках висловлюються із недовірою щодо функціонування певних демократичних інституцій, але повністю не заперечують необхідність їх існування.

Найбільш виразні форми демократичної недовіри:

- вибори як перевірка того, чи владці готові добровільно віддати владу;
- обмеження повноважень інституцій. Можемо говорити про очікування того, що інституції схильні розростатися і переймати на себе все більше повноважень, монополізуючи прийняття рішень;
- недовіра до дій влади, наприклад, у вигляді популістичних пропозицій, які спрямовані на заспокоєння очікувань громадян;
- недовіра до персон біля влади. Одна із суттєвих проблем демократії – як привести до влади достойних (утвердити владу меритократичних еліт). З огляду на процеси глобалізації ця проблема набуває особливої гостроти;

– не може бути легковажної довіри до людей та інституцій, які запевняють що будуть говорити лише правду і визнавати погляди інших. Приклад, сучасні мас-медіа: ми маємо до них величезну довіру, (відомим прикладом може слугувати історія із радіотрансляцією «Війни світів» Г. Уельса в ефірі CBS 10 жовтня 1938 року, коли слухачі сприйняли її за справжні події), але в умовах сучасності ми бачимо як медіа перетворюються на машину творення симулякрів (Ж. Бодріяр);

– недовіра до громадян, що вони будуть дотримуватися добровільно норм і законів, породжених системою, яка завдяки М. Фуко отримала назву *паноптикон* (один із результатів дисциплінарної влади. Але слід пам'ятати, що паноптикон не є аж таким всюдисущим, тому не слід упадати в параною. Як приклад запобіжного засобу проти паноптикону, який знаходимо в художній літературі, згадується початок «Бляшаного барабану» Гюнтера Грасса, коли головний герой Оскар, починає свою історію: «Скажу як воно є: я – пацієнт одного лікувально-опікунського інтернату, і мій санітар наглядає за мною, майже не спускаючи з мене очей, – адже в дверях є вічко. Але очі в мого санітара такі карі, що побачити наскрізь мене, синьоокого, їм просто зась» [1, с. 41])

Проявлення феномена довіри в політичному світі тісно пов'язане із проблемою легітимності. Зрештою, Майдан також виявляє проблематизацію легітимності влади (загострюється несприйняття рішень та дій влади, що підважує легітимність, яка і так підважена творенням квазі-авторитарного режиму через сумнівний перехід від парламентської до президентської форми).

У сучасних демократіях уже не достатньо чистих типів легітимності, які були описані М. Вебером (легальне панування, яке здійснюється завдяки встановленим правилам; традиційне панування, яке ґрунтується на вірі у святість і непорушність порядків та владців, котрі існували здавна; харизматичне панування, що проявляється як панування в силу відданості особі володаря та його харизмі, що виникає внаслідок її магічних здібностей, героїзму, сили духу та слова). Це зумовлено соціокультурними та політичними змінами, характерними для сучасності. Серед них – десакралізація держави, а також вимога переосмислення способів управління соціальними структурами (традиційна бюрократична система сьогодні, як можемо перекоонатися, дуже неефективно реагує на виклики. У літературі можна зустріти твердження про те, що в умовах сучасності здійснюється постбюрократична «менеджерська» революція).

П'єр Розанвалон досліджує цю проблему, виокремлюючи три типи демократичної легітимності: *безсторонності*, *рефлексивності* та *наближеності*. Усі вони виявляють необхідність витворення способів демократичного контролю.

Легітимність безсторонності виявляє довіру до незалежних інституцій, які сприймаються як найбільш об'єктивні, неупереджені і як такі, що найкраще служать спільному благу. Безсторонність визначається як «пильність, активна присутність серед людей, бажання намалювати якомога точнішу картину світу... Безсторонність – це розширення власної думки, щоб врахувати думку інших» [6, с. 110]. Отож, у своїй основі безсторонність – це спроба витворити автентичний діалог про спільне благо. Через це, власне, безсторонність вважається радше якістю, що має соціальний вимір, і не може бути інституціоналізована звичайними процедурами. Легітимність безсторонності як елемент сучасного демократичного проекту спрямована на забезпечення справедливого ставлення до людей, боротьбу із дискримінацією, створення рівних можливостей.

Легітимність рефлексивності, згідно із П. Розанвалонем, забезпечується діяльністю Конституційного суду, а також громадських організацій, наукових установ. У сучасних демократіях витворюється своєрідна мережа між юридичною, когнітивною та соціальною рефлексивністю. Йдеться про контроль і запобігання відходу реальності від основоположних принципів демократії.

Легітимність наближеності впливає із загального очікування громадян демократичних держав, аби особи, які знаходяться біля влади були більш близькими до них та зрозумілими (що показують соціологічні опитування, а також повсякденні комунікації). Поняттям «наближеність» позначається тип відносин громадян із правлячою елітою. Соціальний аспект наближеності так визначається П. Розанвалонем: «Наближеність означає в цьому випадку присутність, увагу, співпереживання, співчуття, в яких змішуються фізичні й психологічні дані; вона означає факт «існування поруч» у різних сенсах слова» [6, с. 205]. Таким чином, ключовою справою для сучасної демократичної культури є витворення інституцій, які будуть уважними до окремоті і близькі до громадян.

Ці форми демократичної легітимності пов'язані із народженням **контрдемократії**. Майдан (не) довіри може бути розглянутий саме як одне із втілень контрдемократичного проекту.

Маємо тут справу із тим, що демократична недовіра накладається на структурну недовіру, яка загалом характерна сучасності (виявляється, що демократичний режим здатний організувати недовіру). Контрдемократія не заперечує виборну демократію, а скоріше її підсилює. Разом із тим, вона виявляє суттєві розлами між громадянським суспільством і державними структурами. П'єр Розанва-

лон зазначає: «...я маю на увазі демократію непрямої влади, яка розсіяна в соціумі, – іншими словами, стійку демократію недовіри, яка доповнює епізодичну демократію звичної електорально-представницької системи» [5]. Грунтуючись на недовірі, контрдемократія проявляє себе завдяки *наглядним функціям, превентивним інструментам та перевірці думок*.

Нагляд відіграє надзвичайно важливу роль для контрдемократії. Його необхідність зумовлена тим, що існує необхідність виборців зберегти можливість ефективного тиску на депутатів, які не завжди дотримуються спочатку проголошених поглядів. Тому нагляд, згідно із П. Розанваллоном, є демократичним «контрзасобом» для того, щоб виборці могли коригувати курс своїх представників і підтримувати стабільність. Основними формами контрдемократичного нагляду визначаються: **пильність, викриття та оцінка**.

Контрдемократія породжує **«негативний суверенітет»** громадянського суспільства. Йдеться про вироблення засобів, які дозволяють блокувати рішення та дії, що постають викликами для громадянського суспільства (як приклад можемо навести активізацію протестів після прийняття в Україні тзв. «диктаторських законів» 16 січня 2014 року).

Ще одним важливим фактором контрдемократії, який виокремлено в праці П. Розанвалона, є перетворення народу на суддю. Витворюється щось на кшталт «демократії звинувачення», коли громадяни шукають способи компенсувати неможливість донести свою позицію за допомогою виборів (причин може бути багато: застосування політичних технологій, маніпуляції, фальсифікації). Політичне переплітається із юридичним, оскільки має місце спроба піддати політичні дії перевіркам судового типу.

У цілому ж контрдемократичний проект збагачує форми демократичної активності. Зокрема, П. Розанвалон додає до відомих характеристик колективної дії, які були виділені Альбертом Хіршманом («вихід», «голос», «вірність» [10]), такі: пильність, оцінка, тиск через викриття, обструкція та судові рішення.

Перспектива розгляду феномену Майдану через звернення до сучасного контрдемократичного проекту дає можливість описати українські події як загальну тенденцію розвитку демократичного проекту. Разом із тим, підсумовуючи, можемо закласти нову проблему. Вона окреслюється рядом нових питань, серед яких, наприклад, такі: якою є межа демократичної (не)довіри? Чи може Майдан бути метаінституцією демократичної (не)довіри, якщо сам втягнутий у вираження (не)довіри до себе? Пошук відповіді на подібні питання дасть можливість окреслити перспективу розвитку політичного феномену Майдану.

Література:

1. Грас Г. Бляшаний барабан. Роман [Текст] / Г. Грас; пер. О. Логвиненко. – К. : Юніверс, 2005. – 784 с.
2. Крастев И. Управление недоверием [Текст] / И. Крастев. – М. : Европа, 2014. – 128 с.
3. Патнам Р. Творення демократії. Традиції громадянської активності в сучасній Італії. [Текст] / Р. Патнам. – К. : Основи, 2001. – 302 с.
4. Рікер П. Socius і ближній [Текст] / П. Рікер ; пер. з фр. // Рікер П. Історія та істина. – К. : Вид. дім «КМ Academia»; Пульсари, 2001. – С. 104–117.
5. Розанваллон П. Контрдемократія: політика в епоху недоверія [Електронний ресурс] / П. Розанваллон // Неприкосновенный запас. – 2012. – № 4(84). – Режим доступу : <http://magazines.russ.ru/nz/2012/4/r2.html>
6. Розанваллон П. Демократична легітимність: безсторонність, рефлексивність, наближеність [Текст] / П. Розанваллон ; пер. Є. Марічев. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. – 287 с.
7. Турен А. Критика модерності [Текст] / А. Турен ; пер. з фр. О. Гуджен, О. Подемченко, Т. Шваб // Турен А. Повернення дівця. – К. : Альтерпрес, 2003. – С. 39-223.
8. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство [Текст] / Ф. Тьоніс; пер. з нім. – К. : Дух і літера, 2005. – 262 с.
9. Фукуяма С. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию [Текст] / Ф. Фукуяма. – М. : ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730 с.
10. Hirschman A. Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States [Text] / A. Hirschman. – Harvard : Harvard University Press, 1970. – 162 p.
11. Rorty R. Campaigns and movements [Електронний ресурс] / R. Rorty // Dissent. A quarterly of politics and culture. – May 20, 2007. – Режим доступу : http://www.dissentmagazine.org/online_articles/campaigns-and-movements

УДК 1:572:378.1(477):009

Оксана Романюк**ТЕНДЕНЦІЇ АНТРОПОЛОГІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ**

Розглянуто деякі тенденції антропологізації вітчизняної вищої професійної (медичної) освіти: переорієнтація освіти з патологічної на здоров'яцентриську; публічність усіх аспектів освіти; відсутність професійної педагогічно-гуманітарної освіти у викладачів профільних дисциплін медичних ВНЗ; розвиток у студентів здатності до самостійного вирішення проблем; відчуження студента від викладача та від знання, зокрема гуманітарного.

Ключові слова: антропологізація, гуманітарне знання, вища освіта, тенденції.

O. V. Romanuk**TENDENCIES OF ANTHROPOLOGIZATION OF UKRAINIAN HIGHER EDUCATION**

Certain tendencies of anthropologization of domestic higher professional (medical) education were analyzed: Reorientation of education from pathological (when the main attention during educating process is given to study pathologies of the human body, its organs or systems, diseases in general etc.) to the health centered. Analyzing this tendency we have identified two contradictory aspects – nowadays within medical education of Ukraine we can see a compaction of classroom hours and increase of students' individual work, which should also be limited regarding psycho-physiological characteristics; outlining disadvantages of sports development of students (paid sections, formal classes of physical training, general lack of time for sports).

Publicity of all aspects of education offers significant potential to solve a number of issues starting from students' responsibility and ending with cooperation with employers.

Lack of professional and humanitarian education of teachers of specialized disciplines of medical universities. Methods of their work aimed at «learning the craft» and not focused on the moral and behavioral, humanistic or social aspects of human being, including its professional activities.

Development of the students' ability to solve issues lies in creating conditions to form students' individual experience of solving cognitive, communicative, organizational, moral, value and other issues, that is facilitated, in particular, the reduction of classroom hours.

Estrangement of students from teacher and from knowledge, particularly humanitarian. The process of technization of education and medicine cannot show the complexity of human life being. That is why the medical higher education needs to focus on giving the student integrated systematic, especially, social and humanitarian knowledge, actively opposing the process of estrangement.

Key words: anthropologization, humanitarian knowledge, higher education, tendencies.

Оксана Романюк**ТЕНДЕНЦИИ АНТРОПОЛОГИЗАЦИИ УКРАИНСКОГО ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ**

Рассмотрено некоторые тенденции антропологизации украинского высшего профессионального (медицинского) образования: переориентация образования из патологического на ориентированное на здоровье студента; публичность всех аспектов образования; отсутствие педагогического и гуманитарного образования у преподавателей профильных дисциплин медицинских университетов; развитие у студентов способности к самостоятельному решению проблем; отчуждение студента от преподавателя и от знания, в том числе гуманитарного.

Ключевые слова: антропологизация, гуманитарное знание, высшее образование, тенденции.

Вітчизняна вища освіта, як і українське суспільство в цілому, піддається ґрунтовним змістовним змінам. Природа і сутність цих змін впливають не лише на формування особистостей сучасної української молоді, але й на якість суспільства у майбутньому. Тому, відслідковування й аналіз тенденцій антропологізації, що відбуваються сьогодні у профільній вищій освіті є актуальним.

Мета: аналіз деяких тенденцій антропологізації сучасної профільної вищої освіти на прикладі медичних ВНЗ України.

На деяких тенденціях та процесах розвитку сучасної вищої освіти зупиняють свою увагу українські дослідники: І. Булах, О. Волосовець, Ю. Вороненко, В. Мудрак, О. Наумкіна, Т. Полухтович, О. Поляк, В. Ціпко та інші. У нашому дослідженні ми опиралися на праці В. П. Андрущенко, В. Г. Кременя, Г. О. Козлакової, І. М. Предборської та ін. вітчизняних учених, у яких проаналізовані зміни парадиг-

ми освіти в умовах сучасного інформаційного суспільства, наукові доробки з проблем викладання соціальних і гуманітарних дисциплін В. Б. Атаманенко, І. В. Васильєва, П. М. Грицаєнко. На наш погляд, недостатньо дослідженими залишаються тенденції антропологізації сучасної вищої медичної освіти України.

У медичних ВНЗ відбувається достатньо складний процес переорієнтації освіти з патологічної (основна увага під час підготовки студентів приділяється вивченню патологій організму людини, її окремих органів чи систем, взагалі хворобам тощо) на здоров'яцентриську орієнтацію. Така переорієнтація не лише відображає профілактичну спрямованість сучасної медицини, а й орієнтує студентство на формування комплексних системних підходів до людини, врахування різних факторів її здоров'я, як спадкових, так і набутих: біологічних, духовних, соціальних тощо. За роки незалежності в навчальний процес медичних ВНЗ України, як відомо, були впроваджені нові дисципліни здоров'яцентричного спрямування: «Соціологія та медична соціологія», «Основи біоетики і біобезпеки», «Валеологія», «Психологія здоров'я», «Психологія спілкування», «Безпека життєдіяльності, основи охорони праці», «Фізичне виховання та здоров'я», «Основи профілактики тютюнопаління, алкоголізму, токсикоманії та наркоманії», тощо. На жаль, сьогодні ці дисципліни належать до елективних курсів і, оскільки їх виберуть для проходження не всі студенти, вплив на суспільство знання, яке міститься в цих науках нівелюється. На наш погляд, у розвитку медичної вищої освіти повинна існувати певна відповідність змінам парадигм як самої медицини так і науки та культури в цілому, тобто парадигмальна відповідність. Наприклад, сьогодні у медичній освіті України спостерігається ущільнення, ліміт часу на аудиторні години. Проте кількість годин винесених на самостійну роботу студентів збільшується, як і час витрат студента на підготовку, який теж повинен бути лімітований із врахуванням психофізіологічних особливостей людини молодого віку – або це призведе до «узаконого» неробства студентів, або до серйозних порушень у стані здоров'я нашої молоді. Іншим прикладом може бути виділення недоліків спортивного розвитку студентської молоді: платні спортивні секції, формальні заняття з фізичної культури, загальний брак часу для занять спортом, тощо.

І. Булах, О. Волосовець, Ю. Вороненко та ін. вважають, що вплив на вищу освіту глобальних процесів, які відбуваються сьогодні у світі, сучасний рівень науково-технічного прогресу, розвиток високих технологій, збільшення частки висококваліфікованої праці у створенні суспільного продукту, широкомасштабна за обсягом і темпами зростання інформатизація не лише суспільного, а й особистого життя посилюють взаємозалежність і сприяють розширенню співробітництва у всіх сферах людської діяльності, зокрема освітній. Тож учені визначили такі тенденції розвитку вищої освіти: підвищення якості національної освіти в результаті введення національних стандартів; уніфікація вимог, рівнів та кваліфікацій для збільшення мобільності фахівців; підвищення соціально-економічної ефективності результатів вищої освіти [2, с. 10]. Якщо дві перші тенденції зазначені вченими мають безпосереднє відношення і до соціально-гуманітарної освіти, то про підвищення економічної ефективності результатів соціально-гуманітарної складової профільної (медичної) вищої освіти можемо говорити досить умовно. На сучасному етапі існує проблема усвідомлення, прийняття студентами медичних ВНЗ необхідності приділяти увагу не лише профільним дисциплінам, а й гуманітарним. На наш погляд, це пов'язано саме з нерозумінням ними економічної вигоди від затрат (часу, зусиль, коштів тощо) на гуманітарну складову. До речі, наукових досліджень економічної доцільності соціально-гуманітарної складової профільної (медичної) вищої освіти нам так і не зустрілось. Кожен викладач на свій розсуд пояснює студентам де, коли і як можна отримати матеріальний зиск у їх майбутній професії саме з використання соціально-гуманітарних знань. Навіщо потрібна соціально-гуманітарна освіта сучасній прагматичній молоді? В. Ціпко висловлює наступну думку: «соціально-гуманітарні науки є узагальненими ідеями всього людства, в основі яких лежать теоретичні надбання з різних наук багатьох країн світу. Підґрунтям сучасних соціально-гуманітарних наук – є пріоритетні цінності людства, але саме метою пізнання студентами цих наук – є оптимізація шляхів та засобів досягнення соціальної справедливості, забезпечення громадської злагоди, формування інтелектуально-творчої особистості у культурному середовищі; вони є передумовою для входження молоді особистості у загальнокультурне світове співтовариство; вони формують глибокі світоглядні позиції і спрямовують на досягнення духовної самостійності у незалежному суспільстві [5, с. 34–42]. О. Дика та Т. Бабичева зауважують, що сучасні інформаційні технології популяризують масову культуру, культивують поверхове ставлення до світу та «кліпове мислення». На їх думку, вища освіта повинна формувати не лише фахівців, а й здатність у них протистояти негативним тенденціям, залучаючи молодь до світу науки. Головна роль у вирішенні цих проблем належить саме гуманітарному знанню. Зокрема, вони акцентують увагу на філософії, яка відповідає за формування методологічних та ціннісних установок людини, формування гуманістично зорієнтованої особистості [4, с. 75–87].

Характер природничо-наукової освіти, зокрема медичної, призвів до сцієнтизації, технізації всього життя людини, а тому «найвідповідальніше соціальне завдання гуманітарної освіти – реформування, або «спасіння» природничої та точної освіти» [1, с. 124–139]. Отже, властиве сучасності прагнення до схематизму, до застосування стандартизованих шаблонів та масових стереотипів, до нівелювання в соціумі, історії та будь-яких формах комунікації унікального особистісного начала до певної міри простежується і в сфері освіти.

Ми воліємо виокремити таку тенденцію як публічність усіх аспектів освіти. Наприклад, для публічного доступу вивішуються на офіційних сайтах університетів такі блоки інформації як: професійні стандарти всіх спеціальностей; структура ВНЗ, подробиці про діяльність підрозділів, історію їх розвитку й існування; правила вступу; професорсько-викладацький склад; навчально-методичні матеріали з дисциплін; вимоги до студентів і викладачів; новини і події, запроваджуються проекти типу «електронний деканат», де бажаючі (батьки, роботодавці тощо) можуть ознайомитись з успіхами студентів тощо. Публічна відкритість освіти є значним потенціалом для вирішення ряду проблем, починаючи з виховання відповідальності у студента і закінчуючи співробітництвом із роботодавцями. Така тенденція реалізується всіма медичними ВНЗ. Аналіз сайтів медичних університетів і сторінок соціально-гуманітарних кафедр медичних університетів засвідчують цілковиту підтримку тенденції відкритості та публічності, її реалізацію.

На наш погляд, стійкою і важливою залишається тенденція вищої освіти, яку можна охарактеризувати як відсутність педагогічно-гуманітарної освіти у викладачів профільних дисциплін у ВНЗ (в усіх вищих навчальних закладах негуманітарного профілю більшість викладачів мають природознавчу або інформаційно-технологічну освіту). Відтак, методи їх роботи спрямовані на передачу профільних знань («навчити ремеслу») і не зосереджені на морально-поведінкових, гуманістичних чи суспільних аспектах буття людини, зокрема її професійної діяльності. На жаль, для медичної вищої освіти реалізація зазначеної тенденції проблематична, що підтверджується нещодавніми публічними виступами студентського активу НМУ імені О. О. Богомольця та мітингами студентського загалу, де однією із озвучених проблем була саме відсутність педагогічно-гуманітарної освіти у викладачів медичних ВНЗ. Виявилось, що студенти незадоволені відсутністю педагогічних методик під час викладання профільних дисциплін, а також відсутністю, або недостатністю гуманістичного спрямування під час викладання деяких медичних дисциплін. Натомість, не було жодних претензій саме до соціально-гуманітарної складової медичної освіти та професорсько-викладацького складу соціально-гуманітарних кафедр.

Процеси обездуховлення інформаційного суспільства, примат раціоналізму і прагматизму над людяністю і гуманізмом укорінені у сучасній цивілізації. Вочевидь технократичний стиль сучасності знаходиться у протиріччі з потребами людини. Наслідком цього протиріччя є дегуманізація людини і суспільних взаємовідношень, низький рівень моральності молоді, неможливість молодою людиною визначати власні життєві позиції та ціннісні орієнтації. Задовільнити потребу людини і суспільства у певних базових та інструментальних цінностях, пріоритетах, пошуках сенсу життя тощо покликана соціально-гуманітарна освіта, або ж соціально-гуманітарна складова профільної (медичної) освіти у ВНЗ. Тож, маємо всіляко підтримувати тенденції розвитку, власне, вищої соціально-гуманітарної освіти, тим більше її складової у профільній вищій освіті на сучасному етапі розвитку і розбудови України.

Але, між тим, поряд із вищезазначеною тенденцією в сучасній освіті ми можемо виокремити тенденцію всебільшого використання компетентнісного підходу, що передбачає розвиток у студентів здатності до самостійного вирішення проблем у різних сферах і видах діяльності на засадах соціального і власного досвіду. Сутність організації освітньо-виховного процесу під час використання компетентнісного підходу заключається у створенні умов формування у студентів досвіду самостійного рішення пізнавальних, комунікативних, організаційних, моральних, ціннісних тощо проблем. Реалізація цієї тенденції у царині соціально-гуманітарної складової медичної вищої освіти лежить, на нашу думку, у двох напрямках, а саме, методи, що активізують процес роботи викладача соціально-гуманітарних дисциплін і розвиток відповідних активізуючих якостей особистості студента-медика.

У сучасній медичній вищій освіті спостерігається тенденція відчуження студента від викладача (його замінюють планшети, айпади тощо) та від знання, зокрема гуманітарного. І. Васильєва та Л. Білецька звертають увагу на те, що «Процес технізації медицини сприяє зростанню влади лікаря і одночасно відчуженню його від пацієнта... втрачається міжособистісний контакт між лікарем та пацієнтом, виникає небезпека зведення лікування до суто технологічного «машинного» дійства» [3, с. 129]. Дещо схоже відбувається і в медичній вищій освіті: з одного боку, розвивається «кліпове» мислення у студента, в наслідок чого особистість викладача починає відходити на другий план по-

рівнюючи із вікіпедією, а з іншого – студент зосереджує увагу лише на вузькопрофільних дисциплінах, прагнучи отримати ремесло, відмовляється від знань які насичують усі сфери життєдіяльності людини, зокрема соціально-гуманітарних (по суті не розуміючи їх важливості і, подекуди, потокаяючи ліні). Вивчення лише профільних дисциплін вирве студента з канви життя, що складається з багатьох сфер життєдіяльності, а не лише професійної. Але сьогодні студент сам, своїми діями відчужується від іншого знання, надаючи перевагу вивченню лише медичних профільних дисциплін. Чим обґрунтовує студент такий свій вибір? На наш погляд, є два ключові аргументи: по-перше, якщо гуманітарна дисципліна здалась цікавою і є розуміння важливості та практичності деяких гуманітарних теорій – це нестача часу; по-друге, економічна рентабельність вбачається саме у якісному оволодінні медичними знаннями та навичками, оскільки це у майбутньому дасть більші заробітки. Тобто, на перевірку сучасна людина прагне, виходячи з меркантильних інтересів, удосконалювати свій матеріальний світ, а не духовний. А призначення людини саме в духовній еволюції. На наш погляд, є ще одна об'єктивна причина відчуження студента від гуманітарного знання. Життя сучасної людини відбувається на межі людських можливостей: це і нескінчений потік інформації, і перевищення зовнішніх шумів (людина не має можливості не те що тишу почути, а й власні думки), і не достатнє та неякісне харчування, і відсутність відпочинку, і постійні стреси, і багато чого іншого. Включається захисний механізм і людина «позбавляється» від того, що її свідомість сприймає як «баласт», зокрема і ті знання, які вже не «вміщуються» у голові.

Є два вектори, згідно із якими може відбутись відчуження людини від гуманітарного знання: 1) внутрішні фактори, що криються в самій людині: перевтома, нездатність, лінь, нерозуміння та ін.; 2) зовнішні: об'єми, час, неякісна освіта, матеріальні вигоди від оволодіння іншим матеріалом. Зовнішні фактори, напевне, є зовнішніми частково, бо в кінцевому результаті реакція на них у людини може бути різна: один «здається» і не вчить, а інший навпаки – і «бореться», і знає більше, і буде ліпшим фахівцем та людиною. Отже, і ці фактори криються в людині. Хоча, звичайно, зовнішні умови впливають на людину, адже саме суспільство робить людину такою, якою вона є.

На наш погляд, тут вимальовується протиріччя: що є фундаментом відчуження студента від гуманітарного знання – або оточуючий світ, який тисне на людину, або людина є суб'єктом діяльності, творцем того самого оточуючого світу? Залежно від того, який з аспектів домінує, людина відчужується від гуманітарного знання чи повністю, чи частково, чи взагалі не відчужується за умови усвідомлення себе як суб'єкта.

Відчуження людини, студента-медика, від гуманітарної освіти, на наш погляд, приведе її до відчуження від життя як такого. Вивчаючи лише медичні дисципліни людина стане роботом-виконавцем обов'язків. Відчуженість від життя буде заглиблювати людину у роботу все більше і більше, але задоволення це приносити не буде, бо людина-робот без фундаментальних поведінкових і ціннісних знань повноцінно жити не може. Натомість, може бути невимогливим засобом виробництва. Для чого себе готує студент: бути роботом чи бути щасливою людиною?

Відчуження може відбутися миттєво, а може відбуватися поетапно. Поступово, у процесі вивчення гуманітарних дисциплін студент-медик замість того, щоб стверджуватись, відчувати себе щасливим і духовно зміцнілим, навпаки відчуває себе фізично і духовно «випаленим» та нещасливим. Авторитет соціально-гуманітарної освіти, якщо вона побудована неконструктивно, падає. Добровільне навчання перетворюється на змушене. Це вже не задоволення потреби у знанні, а мука. Якщо студент відчужений і від медичного знання – він втратить сенс і в професійному навчанні, а згодом і в професійній роботі.

Відчужену від гуманітарного знання людину все життя будуть супроводжувати відчуття неповноцінності, невизначеності, втрати сенсу життя. На наш погляд, у демократичному суспільстві людина вільна принести в жертву свій особистий духовний розвиток задля заробляння коштів на існування. Те, що навчання стає мукою не закладене в людині. Знання отримані, як катування та мука, набувають переважно зовнішнього формального характеру, не забезпечують засвоєння інформації та формування зрілих особистих переконань студентів.

Висновки. Виходячи з вищезазначеного відчуження студента-медика від гуманітарного знання, маємо суперечливу двоїсту природу. Процеси технізації освіти та медицини не зможуть відтворити багатогранність людської життєдіяльності. В основі як освіти, так і лікування завжди будуть критися міжособистісні людські стосунки. Саме тому в медичній вищій освіті необхідно робити акцент на комплексному системному отриманні студентом, передусім, соціально-гуманітарних знань, а також активно протистояти процесу відчуження.

Література:

1. Афанасьев Ю. Информатизация образования как глобальная проблема на рубеже веков / Ю. Афанасьев // Информационный бюллетень ассоциации «История и компьютер». – 1997. – № 20. – С. 124–139.
2. Булах І. Є. Система управління якістю медичної освіти в Україні : Монографія / І. Булах, О. Волосовець, Ю.Вороненко [та ін.]. – Д. : «АРТ-ПРЕС», 2003. – 212 с.
3. Васильєва І. В. Філософські аспекти гуманізації та гуманітаризації вищої медичної освіти в контексті сучасної парадигми здоров'я // І. В. Васильєва Л.В.Білецька // Політологічний вісник. – 2013. – № 60. – С. 122–131.
4. Делия В. П. Гуманитаризация современного высшего образования / В. П. Делия // Социально-гуманитарное знание. – 2006. – № 6. – С. 75–87.
5. Ціпко В. Роль соціально-гуманітарних наук у формуванні особистості студента вищого навчального закладу / В. Ціпко // Психолого-педагогічні проблеми сільської школи : зб. наук. пр. / Уман. держ. пед. ун-т ім. П. Тичини ; [голов. ред. – Побірченко Н. С.]. – Умань : УДПУ ім. Павла Тичини, 2006, Вип.15. – С. 34–42.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувача кафедрою філософії та соціології Національного медичного університету імені О. О. Богомольця **І. В. Васильєва**

УДК 378.013 (477)

*Анжела Бойко***ПРАКТИЧНО-ПРАГМАТИЧНІ АСПЕКТИ РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ**

Конкурентоздатність освіти є показником її ефективності та якості і розглядається як її спроможність конкурувати з іншими суб'єктами в наданні освітніх послуг та задовольняти потреби людини. Освітній потенціал розуміється як визначення можливостей розвитку, наданих суспільству освітою, і включає в себе як накопичені витрати суспільства на функціонування формальної і неформальної систем освіти, так і духовний компонент у вигляді традиції, моральних та суспільних цінностей. Нові вимоги до освіти потребують змін як в організації її системи, так і в змісті, формах та методах навчального процесу. Аналізуються показники конкурентоздатності освіти.

Ключові слова: конкуренція, освітній потенціал, освітній процес, освітні ресурси.

*Angela Boyko***ALMOST-PRAGMATIC ASPECTS OF THE DEVELOPMENT OF MODERN EDUCATION**

Competitiveness of education is a measure of its effectiveness and quality and is seen as its ability to compete with other actors in education and to meet human needs. Educational potential is understood as determining development opportunities, provided to the society by education, and includes both the accumulated cost to society functioning of formal and informal education systems, and spiritual component in the form of traditions, moral and social values. New demands for education require changes both in the organization of the system and the content, forms and methods of educational process. Indicators of competitiveness of education are also analyzed, among them are educational potential, content of the educational process, access to education, education management, maintenance of high social status of teaching staff.

The success of competitive education is possible only in conditions of effective management structure of the system, the coordination of all the structural elements of the mechanism of educational activities, combining structural units, finding an optimal balance between centralization and decentralization of the functions of government. Education management accumulates principles of educational policy at certain stage of its development and the main strategic lines of the national education system in the context of global trends.

Competitiveness of education depends on economic performance – profitability, productivity and effectiveness.

Competitiveness of educational system is conditioned not only by its direct value to humans, but also by the fact that these expenditures are investments with subsequent impact.

Competitiveness of education acts like indicator of its performance and quality that are complex, system performance, practical and pragmatic orientation of the educational process in the modern world.

Key words: competition, educational potential, educational process, educational resources.

*Анжела Бойко***ПРАКТИЧНО-ПРАГМАТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

Конкурентоспособность образования является показателем его эффективности и качества. Конкурентоспособность образования рассматривается как его потенциальная возможность конкурировать с другими субъектами в предоставлении образовательных услуг и удовлетворять потребности человека. Образовательный потенциал понимается как определение возможностей развития, предоставленных обществу образованием, и включает в себя как накопленные расходы общества на функционирование формальной и неформальной систем образования, так и духовной компонент в виде традиции, моральных и общественных ценностей. Новые требования к образованию требуют изменений, как в организации его системы, так и в содержании, формах и методах учебного процесса. Анализируются показатели конкурентоспособности образования.

Ключевые слова: конкуренция, образовательный потенциал, образовательный процесс, образовательные ресурсы.

Модернізаційні процеси й аналіз сучасних тенденцій у системі освіти є предметом широкого розгляду і філософського аналізу. Серед зарубіжних авторів, які предметом свого дослідження обрали освітні процеси, варто назвати Ф. Альтбаха, Д. Аптера, Г. Беккера, Д. Белла, М. Вебера, Б. Вульфсона, Д. Гелбрейта, П. Друкера, М. Кастельса, Р. Лукаса, А. Маршалла, Дж. Мінцера, Т. Парсонса, Е. Тоффлера, Т. Шульца, С. Хантингтона, Т. Хюсена, К. Ясперса та ін.

Ураховуючи процеси реформування в українській освіті, вітчизняні дослідники також приділяють чимало уваги цій проблематиці. Доцільно згадати праці В. Андрущенко, В. Беха, Г. Волинки,

В. Вікторова, В. Гейця, Л. Губерського, Д. Дзвінчука, Л. Дротянко, І. Зязюна, К. Корсака, С. Куцепал, С. Кримського, В. Лугового, М. Лукашевича, В. Лутай, М. Михальченко, М. Поповича та ін.

І все ж, саме модернізаційні процеси, свідками яких ми є, особливості їх перебігу під впливом державних трансформацій, змушують науковців звертатися до окресленої теми.

Стратегічним завданням державної освітянської політики є конкурентний вихід української освіти на ринок світових освітніх послуг, поглиблення міжнародної співпраці, розширення участі навчальних закладів, студентів і науковців у проектах міжнародних освітніх організацій і співтовариств. Конкурентоздатність освіти є найголовнішим показником її ефективності та якості. Як зазначають Л. Карамушка та О. Філь, освітні послуги, є своєрідним товаром, який повинен посідати певне місце на ринку, відповідати потребам людини та бути конкурентоздатним [1, с. 82].

Поняття конкуренція походить від лат. *concurrenting* – змагання, суперництво – суперництво між окремими особами, які зацікавлені в досягненні певної своєї мети. Конкуренція пронизує всі сфери життя. Існують різні підходи до розуміння сутності «конкуренції». Наприклад, конкуренція – це змагання між людьми (індивідуальне або командне) за досягнення кращих результатів у будь-якій діяльності з метою отримання винагороди (додаткової вигоди, переваг, привілеїв) [2]; рушійна сила розвитку суб'єктів та об'єктів управління, усього суспільства [3]. В економіці конкуренція є двигуном прогресу та гарантом існування бізнесу. Також підкреслюється, що конкуренція, з одного боку, це намагання перемогти, а з іншого, можливість для людей та організацій змінюватися, тобто це – стимул.

Отже, конкуренція – цивілізована взаємодія (груп, організацій, інституцій), яким не потрібно шукати суперників, щоб бути першими. Конкурент, на наш погляд, це самодостатня людина (група, організація), яка на вищому рівні професіоналізму робить свою справу або намагається цей рівень постійно підвищувати, і їй не потрібно когось «перемогти», принижувати чи «обходити», аби бути першим. Виходячи з такого визначення, конкурентоздатність освіти слід розглядати як її спроможність конкурувати з іншими суб'єктами в наданні освітніх послуг та задовольняти потреби людини.

Аналіз наукових джерел свідчить, що конкурентоздатність освіти слід розглядати в двох аспектах: конкурентоздатність освіти країни порівняно з освітою іншої країни та конкурентоздатність освіти на ринку праці [4; 5]. Однак, у будь-якому випадку конкуренція є імпульсом удосконалення системи освіти, підвищення її ефективності та якості.

Аналізуючи наукові джерела, можна стверджувати, що конкурентоздатність освіти в першу чергу визначається її освітнім потенціалом.

Освітній потенціал – це найбільш узагальнене визначення тих реальних можливостей розвитку, що надані суспільству освітою. Освітній потенціал включає в себе як накопичені витрати суспільства на функціонування формальної і неформальної систем освіти, так і духовний компонент – це нагромаджені традиції, моральні та суспільні цінності, а також цінності колективізму та спільності. Духовний компонент узагалі неможливо виміряти, він не піддається кількісним визначенням, але саме він визначає динаміку інших складових, що мають кількісні параметри [5].

У широкому значенні слова освіта охоплює всі форми навмисного і ненавмисного впливу середовища на людину, які поруч із самоосвітою та самовихованням мають своїм результатом формування і розвиток її особистості. Оскільки сама категорія освіти може мати різні значення, то і категорію освітнього потенціалу можемо розглядати в різних за широтою змісту значеннях. Залежно від того, які елементи відносяться до його складу, фахівці розглядають освітній потенціал на трьох рівнях [6].

На першому рівні – у найвужчому значенні освітній потенціал – це фонд освіти, потенціал тих реальних затрат, що здійснені суспільством на функціонування системи освіти. Фонд освіти – виражає всю суму фінансових затрат, здійснених суспільством у попередньому і поточному періодах та уречевлених у наявних ресурсах діючої системи освіти та її випускниках. Причому фонд освіти також може мати два значення: фонд освіти всього населення і фонд освіти робочої сили або фонд освіти всього населення і фонд освіти зайнятого населення. Безпосереднє економічне значення має освіта населення, зайнятого у суспільному виробництві. Поряд із цим, важливим показником освітнього потенціалу країни є і фонд освіти всього населення. Освіта в ширшому значенні включає також і ті знання, що здобуті людиною самостійно в процесі щоденної практичної діяльності. Це дає підстави визначити освітній потенціал у ширшому значенні, на другому рівні, як такий, що поряд із фондом освіти включає самоосвіту та практичний досвід людей. На третьому рівні, в найширшому розумінні, освітній потенціал включає в себе поряд із сукупними витратами суспільства на функціонування системи освіти та вищезазначеними елементами також нагромаджений досвід народу. Останній знаходить свій прояв у культурних і національних традиціях, моральних цінностях, які передаються від покоління до покоління і складають міцний фундамент спільного життя народу. Таким чином, у

найширшому розумінні освітній потенціал включає фонд освіти, практичний досвід людства і самоосвіту, духовний компонент суспільства.

Другим показником конкурентоздатності освіти є змістовність освітнього процесу. О. Ельбрехт вказує, що освітня діяльність є сукупністю дій окремих громадян, педагогів, установ, суспільства в цілому для передачі і засвоєння знань. Центральною ланкою її є активний процес спільної праці і викладачів, і студентів для передачі та оволодіння систематизованими знаннями. Результатом такої непростой праці стає та сума знань, що реально засвоєна людиною. Це ті знання, які залишилися у свідомості людини і котрі можуть бути в майбутньому інтелектуальною базою для продукування нових і нових знань [7]. Останнє залежатиме від багатьох факторів, які визначаються як особистими здібностями, талантами, обдаруваннями людини для творчого застосування отриманих знань, так і здатністю суспільного середовища створити необхідні сприятливі умови для цього творчого використання.

У такому випадку ми спостерігаємо дуже важливий момент, який зумовлює специфічність діяльності з передачі знань. Виміряти реальний результат освітнього процесу – тобто те, що засвоєно людиною в процесі навчання – практично не можливо. Успішність є досить відносним показником цього результату, який не завжди свідчить про здатність, реальні можливості людини щодо використання здобутих знань. Це означає, що реальні результати освітньої діяльності практично важко кількісно і якісно визначити в адекватних вартісних показниках.

Зростання конкурентоздатності освіти в забезпеченні економічного та соціального прогресу суспільства, її впливу на людину і на суспільство зумовлюють також і процес трансформування самої освіти. Нові вимоги до освіти потребують відповідних змін як в організації її системи, так і в змісті, формах та методах навчального процесу. Усі зміни, що відбуваються в сучасній освіті, фахівці узагальнюють таким чином [8]:

- 1) змінюється загальне розуміння освіти, її місце і роль у житті людей;
- 2) усе різноманітнішими стають форми організації навчального процесу;
- 3) зазнають змін і самі педагогічні технології, методи передачі знань та втілення навичок, умінь тощо.

Освіта в сучасному світі розглядається не як кінцевий продукт одного з етапів життя людини, а як постійний процес. Раніше освіта обмежувалася достатньо коротким та чітко визначеним відрізком життя, після закінчення якого людина виходила із системи освіти і більше ніколи в неї не верталася. Швидке старіння знань в умовах сьогодення стрімкого часу зумовлює необхідність їх постійного оновлення та періодичного повернення до навчання. Починаючись з народження людини, навчання продовжується протягом усього життя.

На думку В. Александрова, розподіл освітніх ресурсів упродовж усього життя людини, визнається доцільнішим, ніж концентрація їх у юнацьких роках. Стає необов'язковою жорстка послідовність «освіта – робота – відпочинок – пенсія», з'являється можливість змінити цей порядок життя згідно з суспільними вимогами, власними бажаннями і потребами. Взагалі вважається дуже ефективним чергувати навчання з трудовою діяльністю. Звичайним явищем стає те, що освіта розподіляється невеликими дозами, які чергуються або ідуть паралельно з практичною роботою [9, с. 156–157]. Такі зміни в розподілі ресурсів освіти в житті людей зумовлюють ускладнення всього освітнього процесу. Традиційна непорушна структура системи освіти (початкова, середня, вища) є занадто простою за умови сучасної складності вимог до кваліфікованих працівників і загального освічення громадян, не забезпечує різноманітні потреби суспільства в освітніх послугах.

Система освіти повинна бути готовою прийняти і молодь до вступу у трудове, соціальне життя, і людей старшого віку, яким необхідно постійно адаптувати свою кваліфікацію до мінливих вимог економіки. В основу організації такої системи освіти, яка б функціонувала як єдиний процес, була інтегрована й узгоджена внутрішньо (між усіма її ланками) і зовнішньо (з потребами ринку праці і суспільства в цілому), була конкурентоздатною покладена концепція безперервної освіти.

Концепція безперервної освіти передбачає координованість усіх окремих елементів освіти – дошкільної, середньої, вищої та післядипломної – таким чином, щоб кожний із них був продовженням попереднього ступеню і підготовкою до наступного. У такій системі вибір рівня освіти не пов'язаний із віком учнів, переміщення всередині системи засновуються не тільки на вимогах певного мінімуму знань, а визначаються відношенням людини до навчання, її загальним розвитком та інтелектом.

Третім показником конкурентоздатності освіти є доступність освіти. Система освіти може сприяти вирівнюванню доходів різних соціальних верств і прошарків населення, якщо в суспільстві створені умови для здобуття освіти дітям різного соціального походження. Зокрема, коли діти з бідних сімей не мають можливості отримати освіту через високу ціну її послуг, то вони не зможуть за допомогою освіти поліпшити своє матеріальне та соціальне становище і будуть залишатися бідними, тоді як діти

з забезпечених сімей мають можливість підтверджувати і поліпшувати свій стан. У цьому випадку освіта стає не лише потужним фактором економічного і соціального розвитку країни, але й підвищує свою конкурентоздатність [10, с. 26–27].

Саме тому можна погодитися з Ю. Сенько, що завданням держави є створення такої організації системи освіти, яка б дозволила їй стати фактором подолання соціальної сегментації суспільства [11]. В ідеалі соціально справедлива система освіти має бути доступною для всіх, хто бажає вчитися, та безкоштовною. Створення такої системи обмежується певними економічними умовами. Перш за все, це усвідомлення економічної ефективності. Кошти, що витрачаються суспільством на освіту, потребують обґрунтування та раціонального використання. Тому в організації та фінансуванні освіти повинні бути присутні і суспільний механізм для виконання соціально важливих цілей, і приватний механізм для введення елементів відповідальності.

Економічна організація функціонування людського суспільства зумовлює необхідність використання всіх наявних ресурсів із максимально можливою віддачею, що власне і складає сутність категорії ефективності. Однак економічна доцільність не охоплює і не може охоплювати всі аспекти життєдіяльності людського суспільства. Іншою важливою характеристикою конкурентоздатності освіти тому є категорія справедливості, тобто рівності розподілу створеного результату серед членів суспільства [12]. Традиційна, найбільш важлива функція освіти – це підготовка громадян як членів національної спільноти та формування єдиної культури. У сучасних умовах унаслідок зростання ролі людських ресурсів в економічному розвитку особливої ваги набуває функція освіти з формування професійних та кваліфікаційних навичок працівників. Конкурентоспроможність освіти та країн у цілому в світовому середовищі все більше залежить від їх здатності забезпечити переважну частину їх населення і загальною освітою, і специфічними професійними навичками.

Відмінні за своїм змістом якості працівника, яких потребує ринок праці, і якості людини, яких потребує громадянство, в сучасних умовах усе більше проявляють сильну тенденцію до конвергенції і співпадають у багатьох аспектах. Перш за все, це стосується глибинних рис, що визначаються пануючим базовим культурним кодексом сучасного життя. Умови сучасного виробництва зумовлюють зростання значення таких характеристик працівників, як здатність вирішувати проблеми, приймати рішення і постійно вчитися. У той же час процес формування людини як особистості і як працівника потребує різних механізмів організації.

Таким чином, можна стверджувати про конкурентоздатність освіти у сфері праці, де формування високого професіоналізму і компетентності працівників можливі за умови відбору на підставі критеріїв особистих навичок, умінь та досягнутого рівня знань у загальній системі освіти. Якщо середня освіта забезпечується на основі загального охоплення населення шкільного віку, то вища освіта, не будучи загальнообов'язковою, вже передбачає відбірність. Високий рівень конкурентоздатності освіти може бути забезпечений тільки на основі високих освітніх стандартів, яким мають повністю відповідати студенти. Доступ до вищої освіти, забезпечений на основі принципів відбору студентів за рівнем знань та загальної і спеціальної підготовки, зумовлює особливу роль цієї ланки освіти. Втім, Н. Скотна зазначає, що у сучасному світі, в тому числі й в Україні, відбуваються процеси, які поступово порушують цю елітарність, вибраність вищої освіти [13, с. 116]. Зростаючий попит суспільства на вищу освіту виявляється у диверсифікації закладів вищої освіти, форм і методів навчання.

Для багатьох країн, і в першу чергу для розвинених, характерною є тенденція росту студентської когорти. У Японії у 1995 році 63% населення 18-23 років навчалися у вищих навчальних закладах, у таких європейських країнах, як Великобританія, Фінляндія, – близько 60%. За даними ЮНЕСКО, темпи росту кількості студентів у групі населення відповідного віку збільшилися з 9,6% у 1960 році до 18,8% у 1991 році, в розвинених країнах – з 15,1 до 40,2%, у країнах, що розвиваються, – з 7,3 до 14,1% [10, с. 28–29]. Аналогічна тенденція простежувалась в останні роки і в Україні у відсотковому вимірі, але з принциповою поправкою на демографічну кризу і відтік молоді на навчання за межі України.

В умовах конкуренції у сфері освіти елітну роль у суспільстві виконують, як правило, університети. В Україні саме університети мають тривалу історію і традиції роботи, є провідними центрами освіти та науки. Наявність фундаментальної наукової бази, висококваліфікованих кадрів викладачів створює основи того, що університети повинні бути справжніми осередками формування інтелектуальної еліти суспільства. Але ця елітна роль вітчизняних університетів має обов'язково підтверджуватися забезпеченням стандартів високої якості освітніх послуг.

Формування конкурентоздатної освіти передбачає доступність до вищої освіти талановитої молоді, яка має здібності і бажання вчитися та займатися надалі інтелектуальною працею. Для цього необхідно, щоб доступ до елітних вищих навчальних закладів, а такими мають бути саме університе-

ти, відбувався на підставі справжніх здібностей абітурієнтів [13]. З іншого боку, неодмінною умовою підтвердження елітної ролі вітчизняних університетів є їх фінансове забезпечення. Елітарність окремих навчальних закладів буде реальною тільки тоді, коли працівники, що представляють його, будуть справді відчувати себе матеріально і морально незалежними, отримувати стимули до творчої інтелектуальної праці, переконуватись, що їх праця потрібна державі і суспільству. Відчуваючи гордість за свій навчальний заклад, за свою роботу, викладачі намагатимуться підтвердити його високий імідж. Тільки на основі втілення зазначених заходів буде підтверджене елітне значення диплому провідних університетів України.

Успіх конкурентоздатності освіти можливий лише за умов ефективної структури управління самою системою, координації роботи всіх структурних елементів механізму освітньої діяльності, поєднання структурних ланок, пошуку оптимального співвідношення між централізацією та децентралізацією функцій влади. Як *політична* категорія управління освітою акумулює засади освітньої політики держави на певному етапі її розвитку й головні стратегічні лінії розвитку національної системи освіти в контексті світових тенденцій. Як *соціальна* категорія управління відображає суспільні ідеали освіченості та окреслює загальну мету освіти, законодавчо визначені й нормативно закріплені в державних стандартах освіти. Як *стратегічна* категорія управління визначає стратегії впливу на певні показники функціонування системи освіти й вибирає можливі напрями її змін та розвитку. Як *педагогічна* категорія вона є квінтесенцією:

- 1) сутності поняття;
- 2) процедур діагностування;
- 3) аналізу явищ і властивостей суб'єктів освітнього процесу.

У цьому сенсі вона має відповідати:

- а) особистісній і суспільній меті освіти;
- б) політичній стратегії її розвитку в контексті вітчизняних і світових тенденцій;
- в) закономірностям менеджменту освіти на всіх рівнях управління – державному, регіональному, муніципальному, інституційному (локальному), особистісному тощо [6, с. 8–9].

П'ятим показником конкурентоздатності освіти є забезпечення високого соціального статусу науково-педагогічних працівників [14]. Усупереч недостатньому економічному і соціальному статусу викладачів як осіб, що займаються недостатньо важливою і престижною діяльністю, у яку важко набирати людей із хистом і талантом до цієї справи, освіта повинна трансформуватися в суспільно значиму професію, адекватно оплачувану й організовану на базі реальних заслуг, вимог і виконання. Основним механізмом виступає законодавче гарантування високого рівня оплати праці освітян разом з адміністративною відповідальністю за невиконання обов'язкових норм, створення сприятливих умов для вчителів і викладачів державних навчальних закладів (рівень оплати праці, умови праці, друкування наукової продукції тощо).

Конкурентоздатність освіти залежить і від економічних показників. Оцінювати ефективність, раціональність витрат ресурсів на будь-які цілі необхідно на підставі певних критеріїв. Такими критеріями фахівці визначають: економічність, продуктивність та результативність [15].

Економічність – характеризує витратний, ресурсний бік ефективності. Згідно із цим критерієм витрати мають бути мінімально можливими. Продуктивність – це співвідношення обсягів продукції або послуг із величиною витрат на їх виробництво. Результативність характеризує відповідність витрат і досягнутих результатів конкретним цілям. Якщо, оцінюючи продуктивність, увага концентрується на окупності витрат, то під час аналізу результативності – скоріше на мірі відповідності одержаних результатів певним потребам суспільства.

В умовах різкого скорочення державного фінансування сфери освіти більшість навчальних закладів стоять перед складним завданням забезпечення ефективного функціонування за умов обмежених ресурсів. Підвищення конкурентоздатності передбачатиме різні заходи залежно від того, які критерії ефективності будуть узяті за основу. Економічність і продуктивність характеризують економічний аспект ефективності, тобто величину витрат та співвідношення величини витрат та одержаного продукту, ефекту. Результативність розкриває соціально-економічний аспект ефективності, тобто відповідність результатів діяльності соціальним та економічним цілям суспільства. Окрім того, ефективність може мати внутрішній та зовнішній аспекти. Внутрішня, або виробнича ефективність, виражає продуктивність і результативність виробництва освітніх послуг із точки зору галузі освіти, її внутрішніх цілей і завдань. Зовнішня ефективність, або ефективність обміну, виражає міру, якою «вироблені» освітньою галуззю, навчальними закладами результати відповідають вимогам і поставленим цілям суспільства.

Слід додати, що конкурентоздатність освітньої системи зумовлюється не тільки безпосередньою цінністю її для людини, але й тим фактом, що ці видатки є інвестиціями з наступною віддачею. У цьому випадку йдеться про економічний аспект ефективності: віддачі від витрат на освіту. Ці віддачі можуть приймати форму індивідуального або суспільного доходу. Приватні віддачі ідуть протягом життя студента або учня разом із підвищенням його продуктивності праці, і оскільки базова освіта відкриває шлях широкому залученню людей у процес виробництва, то в результаті заробітна плата сприяє скороченню нерівності і збільшенню середнього класу. Для суспільства віддача від витрат на освіту проявляється у підвищенні продуктивності праці, зростанні сукупних макроекономічних показників: ВВП, ВВП, національного доходу тощо.

Отже, конкурентоздатність освіти є показником її ефективності та якості, що зумовлена комплексними, системними характеристиками, практично-прагматичної спрямованості освітнього процесу в сучасних умовах.

Література:

1. Карамушка Л. Формування конкурентоздатної управлінської команди як інноваційний напрям управління освітніми організаціями / Л. Карамушка, О. Філь // *Освіта і управління*. – Т. 7. – № 1. – С. 82–90.
2. Щедрина Т. Конкурентоспроможність, як її досягти? / Т. Щедрина // *Діловий вісник* – 1997. – № 3. – С. 18–19.
3. Чернилевский Д. В. Конкурентоспособность будущего специалиста как показатель качества его одготовки / Д. В. Чернилевский, О. К. Филатов // *Специалист*. – 1997. – № 1. – С. 29–32.
4. Бобров В. Проблеми освіти у створенні моделі інноваційно орієнтованої економіки / В. Бобров, О. Падалка // *Вища освіта України. Теоретичний та науково-методичний часопис* / [гол. ред. В. П. Андрущенко]. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, – 2004. – № 3. – С. 45–48.
5. Степаненко І. В. Тематичне поле виховання духовності особистості в нових дискурсивних контекстах / І. В. Степаненко // *Вища освіта України*. – 2004. – № 4. – С. 19–24.
6. Ляшенко О. І. Якість освіти як основа функціонування й розвитку сучасних систем освіти / О. І. Ляшенко // *Педагогіка і психологія*. – 2005. – № 1 (46). – С. 4–12.
7. Ельбрехт О. До питання реалій і перспектив сучасної освіти / О. Ельбрехт // *Освіта і управління*. – 2005. – Т. 8. – № 2. – С. 82–85.
8. Бужикова Р. Нові пріоритети розвитку сучасної освіти / Р. Бужикова // *Вища освіта України. Теоретичний та науково-методичний часопис* / [гол. ред. В. П. Андрущенко]. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, – 2006. – № 3. – С. 83–88.
9. Александров В. Освітня послуга: суть та моделі якості / В. Александров // *Освіта і управління*. – 2006. – № 1. – С. 156–164.
10. Гуржій А. Методологічні засади оцінювання та прогнозування розвитку вищої освіти України / А. Гуржій, В. Гапон // *Вища освіта України. Теоретичний та науково-методичний часопис* / [гол. ред. В. П. Андрущенко]. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2006. – №1. – С. 23–31.
11. Сенько Ю. Образование: обращенность в будущее // *Alma Mater*. – 2006. – № 3. – С. 3–10.
12. Владимирська Є. Якість освіти як філософія та педагогіка розуміння доцільного / Є.Владимирська // *Вища освіта України. Теоретичний та науково-методичний часопис* / [гол. ред. В. П. Андрущенко]. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2006. – № 1. – С. 108–113.
13. Скотна Н. Роль освіти в цивілізаційному вихованні молоді / Н. Скотна // *Вища освіта України*. – 2004. – № 4. – С. 114–118.
14. Вікторов В. Основні критерії та показники якості освіти / В. Вікторов // *Вища освіта України. Теоретичний та науково-методичний часопис* / [гол. ред. В. П. Андрущенко]. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2006. – № 1. – С. 54–59.
15. Панкрухин А. Цена образования // *Alma Mater*. – 1997. – №5. – С. 24–29.

Булка Дзвенислава

СВОБОДА ЯК КЛЮЧОВИЙ АСПЕКТ МОРАЛЬНОГО ЖИТТЯ ЛЮДИНИ

Розглянуто поняття свободи як соціальної цінності, що постає ключовою категорією в моральному житті людини. Подано історичний зріз філософсько-етичних досліджень питання свободи крізь призму чотирьох основних течій. Висвітлено проблему відношення людини до власної свободи та контакту із свободою Іншого; виділено категорії абсолютної (внутрішньої) свободи, первинної та вторинної свободи і визначено особливості їх кореляції.

Ключові слова: свобода, моральна свобода, самоусвідомлення, свобода Іншого.

Dzvenyslava Bulka

FREEDOM AS A KEY ASPECT OF HUMAN MORAL LIFE

The notion of freedom considered as the ability of a person to act according to their desires, interests and goals formed on the basis of knowledge of objective reality. Also it is a category of spirituality that actualizes self-expression of the personality in the fullness of human possibilities. The freedom includes possibility of choice and necessity of responsibility for it. Moral freedom is a part of the overall concept of freedom that determines the inner regulations of personality and its sense of free potentiality. As the subject of modern philosophical and ethical research the freedom is considered through four trends that characterize the concept in the light of certain features of modernity. Dichotomous typology (I. Berlin, E. Frome) identifies two types of this phenomenon: positive (freedom to) and negative (freedom from) and focuses on the fluctuation between the human desire to escape from freedom and courage to adopt it (ambivalence). Existential philosophy (J.-P. Sartre, K. Jaspers) consider freedom as the active substance actualized in the choice and inevitability of it (inside and outside conflict in which freedom is actually carried out). Christian ethical thought (N. Berdyaev, D. Von Hildebrandt, K. Wojtyła) described the essence of human freedom as its contact with God and creative ability as expression of divine in a human. Pessimistic view of modernity (H. Marcuse, J. Baudrillard) reveal the problem of freedom in the context consumerism and recognize the freedom improper to modern society. In the article highlighted categories of the absolute (inner), primary and secondary freedom. Absolute freedom begins with one's relation to oneself (E. Alam), and considering oneself the subject of one's own actions (Karl Wojtyła). The primary freedom is the freedom of choice actualizing within person and not expanding one's boundaries. Secondary freedom is a result of contact with the Other's freedom expanding one's own borders and providing space for the development of the Other. If the primary freedom is choice of oneself, then the secondary is the choice of the Other. So, absolute (inner) freedom cannot exist without freedom of choice (primary freedom) actualizing it inside of the person, and without secondary socializing and expanding it.

Key words: freedom, moral freedom, self-awareness, freedom of the Other.

Булка Дзвенислава

СВОБОДА КАК КЛЮЧЕВОЙ АСПЕКТ МОРАЛЬНОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Рассмотрено понятие свободы как социальной ценности, являющееся ключевой категорией в моральной жизни человека. Подано исторический срез философско-этических исследований вопроса свободы сквозь призму четырех основных течений. Освещена проблема отношения человека к собственной свободе и контакта со свободой Другого; выделены категории абсолютной (внутренней) свободы, первичной и вторичной свободы, а так же определены особенности их корреляции.

Ключевые слова: свобода, моральная свобода, самоосознание, свобода Другого.

Питання свободи є одним із ключових в історії етичної та філософської думки. Проте Новітня Доба як епоха кризи культури загалом, і людини, зокрема, привнесла нову актуальність у це питання. Консьюмеристський спосіб життя, притаманний сучасній людині, призводить до втрати особистої моральної свободи. Спостерігається тенденція до нівеляції цінності свободи як аспекту морального життя, що вимагає зусиль над собою, моральної зрілості та самоусвідомлення. Такі процеси можуть спричиняти як байдужість, замкненість і кризу особистості, так і соціальну індиферентність, що унеможливило позитивний розвиток суспільства.

Найбільша проблема, на нашу думку, полягає в тому, що сучасне суспільство, яке не прагне і не може здійснювати моральний вибір, не розвиває в собі почуття відповідальності – не може бути іс-

тинно вільним, а відтак легко стає об'єктом маніпулювання з боку тієї невеликої частини соціуму, якій це вигідно.

Джерельна база дослідження.

Історико-теоретичний аспект дослідження спирається на працях А. Гусейнова, Р. Апресяна, В. Мовчан, В. Малахова, М. Тофтула, (поняття свободи як етичної цінності), І. Берліна, Е. Фрома (дихотомічна типологізація – позитивна і негативна свобода), Ж.-П. Сартра, К. Ясперса (екзистенційна філософія), М. Бердяєва, Д. фон Гільдебранта, К. Войтили (християнська етична думка), Г. Маркузе, Ж. Бодрієра (песимістичний погляд на сучасність). Відношення людини до власної свободи та контакт із свободою Іншого розглядається крізь призму праць К. Войтили, М. Шелера, В. Франкла.

Поняття свободи як етичної категорії.

Свобода в найзагальнішому розумінні розглядається як особлива здатність людини, яка полягає в тому, щоб чинити відповідно до своїх бажань, інтересів та цілей, які формуються на основі знання об'єктивної дійсності. Фактично, це наявність можливості вибору. Відповідно, відсутність такої можливості рівносильна відсутності свободи, тобто неволі чи рабству [7, с. 221].

Свобода, як зазначає В. Мовчан, є категорією духовності, що «актуалізує і робить дійсним самовияв особистості в повноті її людських можливостей» [10]. Особистість здатна до самопізнання, а відтак і самоутвердження лише в свободі і тільки через внутрішнє самовизначення, без наявності зовнішнього примусу. Тобто питання самоусвідомлення особи набуває тут морального значення [10].

У сучасному суспільстві свобода зазвичай трактується як поняття абстрактне, трансцендентне й безвідносне до конкретного реального життя людини. Це часто пов'язано з тим, що індивід не відчуває себе вільним попри наявність усіх задекларованих демократичних свобод. Відтак існує думка, що свобода – це лише політична категорія, а оскільки все, що зв'язане з політикою в сучасному суспільстві трактується як гра в патріотизм й отримання прибутків, то і поняття свободи отримує утопічно-ідеалістичне забарвлення.

Проте насправді свобода, на нашу думку, – це категорія, яка, попри свою абстрактну природу, є цілком реальною і проявляється саме в конкретній діяльності та самосвідомості людини. Вона не обумовлена і не є прерогативою жодної сфери суспільного життя: політики, релігії, культури, побуту, освіти тощо. Свобода існує над чи попри всі ці сфери, вона є, на нашу думку, саме внутрішнім відчуттям людини, яке не є безпосереднім наслідком жодного соціального статусу чи стану. Відтак, проблему відсутності істинної свободи в сучасному суспільстві варто розглядати з точки зору самої людини, а не законів, держави, політичного устрою, релігійних норм, освітнього рівня тощо.

У контексті етичних досліджень проблеми людської свободи виникає також питання про її моральний зміст. Категорія моральної свободи, як зазначає М. Тофтул, насамперед передбачає наявність морального вибору. Моральна свобода відрізняється від усіх інших її типів: економічної, політичної, релігійної, а також від свободи загалом. Ця категорія характеризується «можливістю й здатністю людини бути самостійною, самодіяльною, творчою особистістю і разом із тим виражати в моральній діяльності свою суспільну сутність» [12].

В. Малахов, зазначає, що свобода «стає моральною для людини лише у випадку, коли остання здійснює певні діяння, зовнішні чи внутрішні: реалізує ті чи інші дії, обирає певні цілі, цінності, варіанти поведінки, віддає перевагу тим або іншим мотивам, бажанням тощо». Таким чином, людина як особистість насамперед обирає саму себе (ідея перегукується з думками С. К'єркегора), вона визначає «загальну практичну скерованість свого буття» [8]. Свобода стає повноцінною в моральному сенсі лише тоді, коли існує усвідомлене ставлення людини до власної волі, коли особа здатна підпорядковувати цю волю загальносуспільним цінностям і нормам універсального спілкування. Співвіднесення себе із зовнішньою реальністю, а також моральний самоконтроль, на думку В. Малахова, є двома найважливішими компонентами істинної людської свободи [8].

Історичний зріз філософсько-етичних досліджень про концепт свободи

В аналізі філософсько-етичних досліджень поняття свободи буде зосереджено увагу на сучасних концепціях. Відтак, перш ніж розглядати власне підходи до розуміння цього поняття в дослідників, слід, на нашу думку, визначити поняття сучасність.

Сучасність, на думку Т. Ярошенко, це «сфера та спосіб екзистенційної укоріненості, суб'єктивності, що безпосередньо переживається і твориться нами» [16, с. 68]. Це відтинок часу, що знаходиться поміж минулим і майбутнім, просторово-часовий розріз, який включає в себе живих людей, а також те, з чим і ким вони себе ідентифікують.

Варто зазначити, що найчастіше сучасну добу характеризують як епоху кризи культури. Вона є «місцем зустрічі старого й нового, розділяє та поєднує, служить одночасно прірвою і мостом» [16, с. 69]. Основними групами рис сучасності можуть бути виділені такі:

- 1) амбівалентність, буття людини на межі, постійне коливання та нестійкість;
- 2) психологічна напруженість і соціальна конфліктність, дієвість та активність, неминучість вибору;
- 3) креативність, пошук самовираження й самоствердження;
- 4) споживацтво, комфортабельність, індивідуалізація та ізоляція.

Отож, у такому напруженому суспільстві ще більше загострюється проблема свободи людини. Це зумовило зосередження нашої уваги на дослідженнях саме сучасних етиків та філософів, ідеї котрих, на нашу думку, розкривають сутність свободи в контексті сучасності.

Нижче ми розглянемо погляди на поняття свободи різних авторів, які умовно поділимо на чотири течії: дихотомічна типологізація (позитивна і негативна свобода – І. Берлін, Е. Фром), екзистенційна філософія (Ж.-П. Сартр, К. Ясперс), християнська етична думка (М. Бердяєв, Д. фон Гільдебрант, К. Войтила), песимістичний погляд на сучасність (Г. Маркузе, Ж. Бодріяр).

У контексті так званої дихотомічної типологізації дослідники проблеми свободи виділяють два типи цього феномену: позитивний і негативний. Зазвичай, мислителі розглядали котрийсь один тип як основний. Уперше різницю між ними описав І. Берлін у своїй лекції «Дві концепції свободи», де він власне і запропонував таку типологізацію.

Позитивна свобода, яку ще називають «свободою до» чи «свободою для», визначається як спроможність людини зреалізувати свій власний потенціал (проект), а також ресурси, потрібні для цього. Негативна свобода чи «свобода від» – це стан людини, коли вона може діяти, не зазнаючи втручання з боку інших. Поняття позитивної свободи також може означати свободу від внутрішніх обмежень, на відміну від негативної, яка характеризується як свобода від зовнішніх обмежень [4].

Е. Фром у своїй ґрунтовній праці «Втеча від свободи» торкається проблеми відчуження та ізолюваності людини в умовах формальної свободи. Саме тому часто людина намагається втекти від свободи, передати її комусь іншому чи суспільству. Адже можливості, пов'язані із свободою, потребують готовності і мужності, тому просто лякають індивіда. Відтак, єдиним прийнятним виходом для нього є втеча.

Проте, автор виділяє два види свободи: це або відсутність зовнішнього тиску, або ж присутність чогось принципового у житті людини. Іншими словами, він виділяє «свободу від» (негативну) та «свободу для» (позитивну). Власне, ситуація, коли людина втікає від свободи, формально її отримує, пов'язана з першим типом [14, с. 430]. Як уже було сказано вище, така формальна, але неусвідомлена внутрішньо свобода стає причиною самотності та відчуження, тягарем для людини.

Натомість, «свобода для» пов'язана з внутрішнім усвідомленням можливості вибору і потреби відповідальності. Це вже не формально отримана свобода, а пережита і внутрішньо запотребована, усвідомлена, коли людина розглядає свою одиничність як унікальність. Така вільна людина усвідомлює, що її свобода є викликом до унікальної діяльності, такої, що може бути здійснена лише і тільки нею.

Представники дихотомічної типологізації акцентують, у першу чергу на потенційність свободи, зовні чи зсередини людини, що викликає в останньої природний страх перед незбагненим. А відтак коливання між бажанням втечі від свободи та мужністю до прийняття її, що проявляється кризь призм таких рис сучасності як амбівалентність та межовість.

Друга течія, яку ми розглянемо – екзистенційна філософія, що формується в руслі етичних пошуків ХХ ст. Найбільш відомими її представниками є Жан-Поль Сартр у Франції та Карл Ясперс у Німеччині. Нижче розглянемо їхні погляди на питання свободи.

Ж.-П. Сартр розглядає свободу як абсолютну сутність, що передує сутності людини. Як представник атеїстичного екзистенціалізму, він розглядає свободу не як духовну властивість, що веде до бездіяльності, а як свободу вибору, яка не може бути у людини віднята.

У статті «Екзистенціалізм – це гуманізм» Ж.-П. Сартр визначає свободу як єдине обґрунтування існування людини. За його словами, людина вільна, тому що ніколи не є статичною і детермінованою буттям, а навпаки – знаходиться відокремлено від нього. Людина за своєю сутністю – це і є свобода – безмежна, завжди рівна собі, нічим не детермінована і однаково безкінечна в кожному [11].

На думку К. Ясперса, істинна свобода людини – це екзистенція, що проявляється у здатності індивіда протистояти собі, своєму тілу. Усвідомлення своєї свободи людиною призводить до того, що вона хоче стати тим, ким вона повинна бути. Філософ розробляє структуру свободи, важливий елемент якої – комунікація, заснована на взаємній любові й довірі. Таким чином, вільна людина не може існувати виключно як окремих індивід, оскільки розрив комунікації призводить до знищення свободи. Абсолютна свобода особистості може існувати лише за умови свободи того, хто поруч. А відтак, людина, що відчуває себе абсолютно вільною здатна відробити у собі справжнє Я [17, с. 34].

Варто відзначити, що для представників екзистенційної філософії свобода не пасивна, вона отожднюється з дією, проявляється у виборі, у приреченості на нього. Це породжує психологічну напруженість сучасної людини, конфлікт із собою та світом, у якому власне і здійснюється свобода.

Серед представників третьої течії – християнської етичної думки – особливої уваги заслуговує Микола Бердяєв, філософія якого носить релігійно-екзистенційний характер. Розглядаючи сутність свободи людини, М. Бердяєв насамперед говорить про внутрішню свободу. У праці «Про свободу і рабство людини» він насамперед акцентує на тому, що людина є істотою суперечливою і знаходиться в конфлікті сама з собою. Вона відчайдушно шукає свободи, але разом із тим любить рабство. Відтак, індивід існує в трьох станах, що відповідають трьом структурам свідомості, які можна позначити як «пан», «раб» і «вільний». Перші два не можуть існувати одне без одного. Натомість вільний існує сам по собі, він має в собі свою якість без корелятивності з протилежною їй. Його свідомість базується на існуванні кожного для себе, але у вільному виході із себе до іншого і до всіх [3].

Вихідний постулат усієї філософії М. Бердяєва полягає в первинності свободи щодо буття, зокрема природного буття, у якому тріумфує тільки необхідність, і до всього існуючого. Свобода, за М. Бердяєвим, – це самовизначення зсередини, з глибини, протилежне будь-якій зовнішній детермінованості. Філософ категорично заперечує проти натуралізації свободи, оскільки остання є способом, яким сутність необмежено проявляє і творить себе, без будь-яких зовнішніх регламентацій чи примусу [2]. Тут ідеї М. Бердяєва перегукуються з тезою про первинність свободи щодо сутності людини у Ж.-П. Сартра.

За словами мислителя, свобода є обов'язковою умовою творчості, а творчість – елемент свободи, отож притаманна лише вільній людині [2]. Свобода за своїм характером є позитивною творчою силою і найбільш повно втілюється в душі, в духовному житті. Тут дух є як всепроникаюча, просвітлююча, перетворююча сила, яка звільняє, а не примушує. Він а ргіогі вільний і сам є свободою, сам себе детермінує, визначає й розвиває [2]. Людина покликана до творчості в світі так само, як покликана до свободи, оскільки створена на подобу і образ Бога-Творця. Людини не існує без божественного в ній, але не лише символічно божественного, а реально божественного [1, с. 89].

Надзвичайно глибокими є думки й інших мислителів, які розглядають питання свободи з християнської точки зору. Зокрема, Кароль Войтила в праці «Особа і дія» співвідносить проблему свободи особистості з дією і вчинком. Він вважає, що будь-яка дія людини має моральну основу, саме тому особа повинна усвідомлювати свої дії та передбачати їх наслідки. За умови самоусвідомлення та самовладання дія звільняє людину. Мислитель наголошує на тому, що вільним може бути лише той, хто сам для себе є предметом дії [18, с. 125]. Тобто людина повинна зустріти себе, піти на контакт із собою і мати усвідомлене відношення до себе.

Цікавими в контексті ідей двох попередніх мислителів є думки Дітріха фон Гільдеранта. Він зачіпає проблему дії крізь призму свободи особистості, зазначаючи, що остання стосується унікальної здатності людини «викликати дію, яку аж ніяк не можна вважати лише наслідком попереднього ланцюга причин» [6, с. 280].

Близькою до ідей М. Бердева є думка Д. фон Гільдебранта про те, що воля виникає із творчої здатності людини [6, с. 285]. Лише через творчість остання може розвинути як особистість, досягнути моральної зрілості. Творчість є властивістю людини, через яку вона втілює свою свободу. Проте свобода як здатність людини, за словами християнського філософа, має за передумову лише Самого Бога [6, с. 285]. Тільки визнаючи себе творінням на образ і подобу Божу, людина може отримувати свободу.

Християнські мислителі сучасності переосмислюють свободу людини як її як контакт із Богом, богоподібність через здатність до вільного творення. Саме недетермінована творча дія, прагнення до нового способу самовираження й самоствердження характеризують сучасну людину як вільну.

Четверта виділена нами течія, песимістичний погляд на сучасність, представлена в роботі двома авторами: Гербертом Маркузе та Жаном Бодріаром, які розглядають проблему свободи крізь призму явища консьюмеризму. Прагнення комфорту в сучасному суспільстві настільки сильне, що людина ладна заради нього позбутися свободи. Проблема ненаситності в накопиченні нових і нових благ призводить до людської залежності від них і, зрештою, від самого процесу накопичення.

Г. Маркузе проблему свободи розкриває в контексті хибних потреб суспільства. Основною ідеєю філософа є дегуманізація розвинутого індустріалізму, котру Г. Маркузе визначає як категорію «одновимірності» суспільного буття та свідомості людини. А ознакою технічного прогресу в розвинутому індустріальному суспільстві, на думку дослідника, є комфортабельна, спокійна, розумна демократична несвобода. Відповідно, попри показну демократичність, наше суспільство виробило нову систему поневолення особистості – споживання і отримання благ [9]. Відтак, одновимірність людини, про

яку говорить філософ, у сучасному суспільстві переходить у патологію споживацтва, що і є виявом особистої несвободи.

Ж. Бодріяр у своїй праці «Суспільство споживання» також розглядає проблему свободи у зв'язку із споживацькими цінностями сучасного суспільства. Нав'язана ідеологія споживання, яка стверджує, що володіння потрібними предметами призводить до ліквідації відриву від переважаючих класів, підтримує віру людини в демократію за допомогою міфу про рівність людей. Ж. Бодріяр бачить у цьому, навпаки, ілюзію демократії та свободи, яка оперує знаками і вводить соціальну гру на заміну реальній участі людей у суспільному житті. Демократія знаків і супутне їй за визначенням щастя маскує реальну дискримінацію і несвободу, яка лежить у їх основі.

У цьому світі людина більше не є індивідуальністю, вона складається лише із знаків соціального статусу. Суспільство є, на думку Ж. Бодріяра, суспільством пересиченим, невільним, без історії і минулого, яке не має іншого міфу, крім самого себе [5].

Загалом, автори цієї течії визнають свободу явищем непритаманним сучасному соціуму. Проте, на нашу думку, споживацтво виникає з прагнення людини творити нові цінності – комфорту, індивідуальності, окремішності і безпеки. Свобода тут проявляється власне у здатності людини до відділення, до утримання особистого простору і до його покращення. Натомість, за умови незрілості особистості, така здатність призводить до ізоляції, нарощування хибних споживацьких потреб і морального занепаду індивіда.

Відношення людини до власної свободи та контакт із свободою Іншого (абсолютна, первинна та вторинна свобода).

Свобода як аспект саме морального життя людини є надзвичайно актуальним питанням у зв'язку із нівелятивними тенденціями в цій сфері. У питанні свободи особистості насамперед варто взяти до уваги певні моменти, які стають аргументами детерміністського бачення. Зокрема, тут ідеться про психофізичну визначеність людини: темперамент, характер, інші вроджені й набуті нахили, а також про всю сукупність впливів зовнішнього середовища. Проте, як зазначає М. Шелер, навіть за умов однозначної визначеності людські дії завжди будуть різнитися залежно від особливостей особистості, котра є носієм характеру й нахилів. Відповідно, якщо людина діє всупереч нашим висновкам із гіпотетичних припущень щодо «образу її характеру», це змушує нас змінювати цей «образ» [15]. Відтак, особистість є вільна діяти як усупереч визначеності своїх психофізичних рис, тобто змінювати, формувати чи реформувати свій характер, так і на протигагу зовнішнім обставинам.

Тут варто згадати про трансцендентальну природу особистості, яку описував В. Франкл, котра виражається в голосі совісті [13]. Фактично, йдеться про те, що, як духовна істота, людина може протиставляти власні моральні стандарти, регульовані совістю, зовнішнім обставинам. У цьому контексті М. Бердяєв, розглядаючи співвідношення свободи і совісті, зазначає, що у тому, що можна назвати явищем чистої совісті, душа стоїть перед Богом і вільна від впливів світу. Чиста совість – це не що інше, як свобода від світу. Бо справжня свобода людського духу є свобода від світу перш, ніж свобода в світі [1, с. 150].

Тобто свобода є абсолютно внутрішньою якістю особистості, через яку остання може реалізувати себе як моральну істоту. Свобода є, на нашу думку, основною і визначальною категорією, кризь призму якої розглядається моральна зрілість особистості. Більше того, як зазначав професор Е. Алам на доповіді в рамках Міжнародного філософського симпозіуму «Етика у глобалізованому світі та громадянські чесноти» (Львів, 2013), будь-яка моральність, а відтак і свобода, починається саме в стосунках людини з собою. Така свобода може бути означена як абсолютна.

Абсолютна свобода полягає у ставленні людини до самої себе, в її самоусвідомленні та само-розкритті. Коли особистість відчуває потребу свободи і розвиває її в собі безвідносно до стосунків з іншими, вимог суспільства чи зовнішніх обставин, тоді можемо говорити про абсолютну свободу. Звичайно, людина не може розглядати себе поза контекстом соціального, проте її здатність до часткового абстрагування означає її одиничність, унікальність і, як наслідок, необхідність відчувати й переживати відокремленість як абсолютну свободу.

Етична теорія пов'язує проблему суб'єкта свободи із становленням особистості, яка в діяльності визначається здатністю воліти і здібністю здійснити наміри.

Тобто становлення суб'єкта свободи починається з усвідомлення людини носієм волі до творчого самоутвердження. Останнє означає потребу вибирати та здатність вибирати вчинки, керуючись законами розумного. Міра результативності вільного волевияву знаходить відображення в моральності вчинків. У них особистість засвідчує свою волю як таку, що налаштована на добро та має знання шляхів до добра. Моральність діяльності відображає реальність свободи її суб'єкта [10].

Кароль Войтила вважає, що будь-яка дія людини має моральну основу, саме тому особа повинна усвідомлювати свої дії та передбачати їх наслідки. За умови самоусвідомлення та самовладання дія звільняє людину. Мислитель наголошує на тому, що вільним може бути лише той, хто сам для себе є предметом дії [18, с. 125]. Тобто людина повинна зустріти себе, піти на контакт із собою і мати усвідомлене відношення до себе. Це зміцнює та розвиває її абсолютну свободу, яку ще можна означити як внутрішню свободу.

Очевидно, що внутрішня свобода, якщо є істинною, тобто усвідомленою і прийнятою, не може не актуалізуватись. Її первинною та найбільшою потребою є дія і вибір. Свобода актуалізується у виборі, без нього вона не має сенсу і не є свободою взагалі. Лише якщо людина здійснює вибір (діє таким чином, щоб свідомо надати перевагу певному варіанту), вона може реалізувати свою внутрішню (абсолютну) свободу. Отож, якщо свобода є загальним поняттям, то свобода вибору є одним з її численних практичних втілень.

Пропонуємо, вслід за Ж.-П. Сартром, означити свободу вибору як первинну свободу, що існує як потенційна інтенціональність і виражається в «бутті для себе». Варто зазначити, що вона розглядається як субкатегорія абсолютної свободи. Вона є первинною, оскільки все ще перебуває всередині особистості, не виводить її за межі себе, не розширює їх. Натомість, можемо вивести також поняття вторинної свободи, що полягає в стосунку з Іншим і здатна розширювати, збагачувати особистість. Контакт зі свободою Іншого є необхідним у зв'язку із тим, що лише так людина може розвиватись і розширювати свої межі, межі своєї свободи.

Якщо первинна свобода є вибором себе, то вторинна – вибором Іншого, що знову ж таки впирається в абсолютну свободу – він (Інший) зміцнює усвідомлення власної окремішності і внутрішньої свободи.

Первинна свобода проявляється у виборі як акті моральної діяльності, що вимагає рішення і дії згідно з ним у випадку, коли доводиться надавати перевагу якомусь одному варіанту з кількох можливих. Разом із тим, кожен із них може бути оціненим із позицій добра і зла. Натомість вторинна проявляється у контакт із особистістю Іншого, в ситуаціях дилеми чи конфлікту або в ситуаціях пізнання Іншого. Саме тоді, коли людина намагається пізнати і відкрити для себе Іншого, вона розширює власні межі за рахунок його свободи, втім, не обмежуючи її. А відтак відбувається взаємозбагачення обох боків контакту.

Таким чином, особиста свобода людини породжує свободу оточуючих, надаючи їм більшого простору і можливості для розвитку їхньої особистої свободи. Адже, як уже було зазначено вище, рівень свободи визначається наявністю її в того, хто поруч.

Істинно вільна особистість не може порушувати свободу іншого, оскільки чим більша особиста свобода людини, тим більше простору і свободи вона дає ближнім. Поруч з істинно вільною особистістю будь-яка людина мимоволі розвивається як вільна особистість. У цьому і полягає сутність вторинної свободи.

Висновки. Свобода – особлива здатність людини, яка полягає в тому, щоб чинити відповідно до своїх бажань, інтересів та цілей, які формуються на основі знання об'єктивної дійсності; також це категорія духовності, що актуалізує і робить справжнім самовияв особистості в повноті її людських можливостей; вона передбачає можливість вибору і потребу відповідальності за нього. Моральна свобода характеризується наявністю морального вибору (С. К'єркегор, М. Тофтул), передбачає свідоме ставлення людської суб'єктивності до власної волі та вміння підпорядковувати її загальнолюдським смислам і цінностям (В. Малахов). Тобто моральна свобода включена в загальне поняття свободи і визначає внутрішню настанову особистості та її інсайтне відчуття вільної потенційності.

Свобода як предмет сучасних філософсько-етичних досліджень розглядається в чотирьох течіях, що характеризують поняття крізь призму певних рис сучасності. Дихотомічна типологізація (І. Берлін, Е. Фром) виділяє два типи цього феномену: позитивний (свобода для) і негативний (свобода від) та, крізь призму таких рис сучасності як амбівалентність та межовість, акцентує на коливанні людини між бажанням втечі від свободи та мужністю до прийняття її. Екзистенційна філософія (Ж.-П. Сартр, К. Ясперс) розглядає свободу як активну сутність, що проявляється у виборі, у приреченості на нього. Це породжує психологічну напруженість сучасної людини, конфлікт із собою та світом, у якому власне і здійснюється свобода. У руслі християнської етичної думки (М. Бердяєв, Д. фон Гільдебрант, К. Войтила) охарактеризовано сутність свободи людини як її контакт із Богом, творчу здатність як вияв реально божественного в людині. Представники песимістичного погляду на сучасність (Г. Маркузе, Ж. Бодріяр) розкривають проблему свободи в контексті консьюмеризму, визнаючи останню явищем непритаманним сучасному соціуму. Проте, з іншого боку, свобода проявляється у здатності людини до творення нових цінностей (комфорту), до утримання і покращення

особистого простору. Натомість, за умови незрілості особистості, така здатність призводить до ізоляції, нарощування хибних споживацьких потреб і морального занепаду індивіда.

Свобода як аспект саме морального життя людини в першу чергу пов'язана з усвідомленням особистості її одиничності, унікальності, а також відокремленості. Свобода є абсолютно внутрішньою якістю особистості, через яку остання може реалізувати себе як моральну істоту. Свобода починається із стосунку людини з собою (Е. Алам), з усвідомленого відношення до себе як до предмету власних дій (К. Войтила) і таку внутрішню свободу можемо назвати абсолютною.

Основною потребою істинної абсолютної свободи є актуалізація в дії і виборі, відтак свобода вибору є одним із її численних практичних втілень. Услід за Ж.-П. Сартром, ми означуємо свободу вибору первинною свободою. Вона є первинною, оскільки все ще перебуває всередині особистості, не виводить її за межі себе, не розширює їх.

Сутність вторинної свободи полягає в тому, що внаслідок контакту з свободою Іншого особистість не лише розширює власні межі, але й може надавати простір для розвитку Іншого. Поруч істинно вільною особистістю будь-яка людина мимоволі розвивається як вільна особистість. Якщо первинна свобода є вибором себе, то вторинна – вибором Іншого.

Отож, абсолютна чи внутрішня свобода не може існувати як без свободи вибору (первинної свободи), яка є її актуалізацією всередині особистості, так і без вторинної, яка соціалізує та розширює її.

Література:

1. Бердяев Н. О назначении человека / Н. Бердяев. – Париж : Современные записки, 1931. – 320 с.
2. Бердяев Н. Смысл творчества [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу : <http://psylib.org.ua/books/berdn01/index.htm>
3. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу : <http://www.vehi.net/berdyayev/rabstvo/index.html>
4. Берлин И. Две концепции свободы / Исайя Берлин // [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу : <http://kant.narod.ru/berlin.htm>
5. Бодрийяр Ж. Общество потребления [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу : <http://knigosite.ru/read/26581-obshhestvo-potrebleniya-bodriyay-zhan.html>
6. Гильдебрант Д. фон Етика / Дітріх фон Гільдебрант. – Львів : Видавництво Українського Католицького Університету, 2002. – 445 с.
7. Гусейнов А. А. Этика : учебник / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. – М. : Гардарика, 1998. – 472 с.
8. Малахов В. А. Этика [Електронний ресурс]. – Режим доступу до рес. : http://gzvon.pyramid.volia.ua/biblioteka/kafedra_filosofii/libph/malahov/ethics/index.htm
9. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Markuze/index.php
10. Мовчан В. С. Этика : навчальний посібник [Електронний ресурс] // К. : Знання. – 2007. – Режим доступу до ресурсу : <http://www.info-library.com.ua/books-book-169.html>
11. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм [Електронний ресурс] // Сумерки богов. – М., 1989. – Режим доступу до ресурсу : <http://psylib.kiev.ua/>
12. Тофтун М. Г. Этика: Навч. посіб. [Електронний ресурс] // Київ: Видавничий центр «Академія», 2005. – Режим доступу до ресурсу : http://ebk.net.ua/Book/ethics/toftul_etika/part2/203.htm
13. Франкл В. Десять тезисов о личности [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу : http://psylib.ukrweb.net/books/_franv02.htm
14. Фромм Э. Бегство от свободы [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу : <http://lib.ru/PSIHO/FROMM/fromm02.txt>
15. Шелер М. Сутність моральної особистості [Електронний ресурс] // Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія. – К., 1996. – С. 10–31. – Режим доступу до ресурсу : <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/sheler.html>
16. Ярошенко Т. М. Сучасність як предмет морфологічного та філософсько-етичного аналізу культури // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. – № 958 – П / 2011. – Серія: Теорія культури і філософії науки. – Вип. 44. – Харків, 2011. – С. 64–73.
17. Ясперс К. Смысл и назначение истории [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу : <http://filosbank.narod.ru/Fails/Knigi/Htm/Yaspers.htm>
18. Wojtyła K. Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne / Karol Wojtyła. – Krakow : Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969. – 328 p.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, ректор ЛНУ ім. І. Франка В. П. Мельник

УДК 37.014.65 (477)

Ольга Нежива**СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД НА ДЕРЖАВНУ ОСВІТНЮ ПОЛІТИКУ УКРАЇНИ**

У статті автор розглянув ступінь розробки питання державної політики у сфері освіти в Україні. Автор визначив, що державна політика в галузі освіти в Україні визначається вищим законодавчим органом, здійснюється органами державної виконавчої влади та органами місцевого самоврядування на основі затвердженої органами влади і схваленої громадською думкою концепції розвитку освіти.

Ключові слова: політика, державна політика у сфері освіти, освіта, держава.

Olga Nezhiva**MODERN VIEW ON THE NATIONAL EDUCATION POLICY IN UKRAINE**

The author examined the degree of development of public policy issues in education in Ukraine. The author has determined that the state policy in the field of education in Ukraine is determined by the highest legislative authority and exercised by the executive authorities and local governments on the basis of the concept of education accepted by authorities and approved by the public opinion.

In addition, the state policy in the field of education in Ukraine is determined by the highest legislative authority, is exercised by the executive authorities and local governments based on the approved authorities and public opinion approved the concept of education. It can be confirmed that educational policy Ukraine is a tool of influence of the political elite of Ukrainian society for the younger generation. In conditions of Ukrainian statehood only just emerging ideological orientation and motivation relevant officials of high rank brought Ukrainian educational system to the point where it is now. Furthermore, other reservations and excuses cannot be, because Ukrainian officials, who were given all the levers of influence, independently, without regard to public view or control of the society, make certain transformation in the concept of development education.

The state policy in the field of education in Ukraine is based on strategic documents of education (programs, doctrines, concepts, etc.); constitutional norms, international treaties ratified by the supreme legislative body; legislation; Executive Orders (Decrees) of the President; Resolutions of the Verkhovna Rada of Ukraine (Parliament) and the Cabinet of Ministers of Ukraine; orders specially authorized central executive authority in the field of Education and other central executive bodies governing educational institutions; Orders (Decrees) of local governments taken within their competence.

The implementation of the state policy in the field of education in Ukraine relies on a specially authorized central executive authority in the field of Education and other central executive bodies governing educational institutions, the Ministry of Education and Science of the Autonomous Republic of Crimea, local executive authorities and local government.

State policy in education and public administration education are related. The governance is a means (mechanisms, tools) implementation of state policy in the field of education.

Key words: policy, national policy in the field of education, education, state.

Ольга Нежива**СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД НА ГОСУДАРСТВЕННУЮ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНУЮ ПОЛИТИКУ В УКРАИНЕ**

В статье автор рассмотрел степень разработки вопроса государственной политики в сфере образования в Украине. Автор определил, что государственная политика в области образования в Украине определяется высшим законодательным органом, осуществляется органами государственной власти и органами местного самоуправления на основе утвержденной органами власти и одобренной общественным мнением концепции развития образования.

Ключевые слова: политика, государственная политика в сфере образования, образование, государство.

Термін «державна політика у сфері освіти» або «державна освітня політика» використовується в науковій літературі з 60-х років XIX століття, коли роль освіти на державному рівні почали розглядати як важливий фактор економічного розвитку і соціального прогресу, як сферу, що потребує значної уваги на загальнодержавному рівні [2].

Попередньо стисло розглянемо ступінь розробки цього питання в науковій літературі. Адже сучасні дослідники державної політики у галузі освіти [4; 5] відзначають, що великою проблемою для багатьох науковців у проведенні досліджень є нездатність концептуально визначити «політику». Ро-

зуміння політики як «само собою зрозуміле» призводить до слабкості в «аналітичній структурі дослідження» [4, с. 15]. Отже, для проведення дослідження надзвичайно важливим завданням є вибір категоріального апарату, ключових концептів, робочого визначення політики.

Позитивістський погляд на політику як продукт державної діяльності є таким, який багато хто вважає недостатньо концептуально обґрунтованим і методологічно обмеженим. Визнаючи цю критику, постструктуралістський підхід розглядає політику, як таку, що виходить за рамки роботи офіційних (державних) установ та поєднує в собі як матеріальні, так і дискурсивні контексти, в яких політика виробляється. Дж. Озга стверджує, що політика включає в себе не тільки політичні директиви, але й «переговори, оспорювання або боротьбу між різними групами, які можуть лежати поза формальною технікою офіційного вироблення політики» [9, с. 113]. Крім того Дж. Озга стверджує, що політика в галузі освіти не обмежується формальними відносинами і процесами управління, законодавчим закріпленням відносин і процедур у освітній сфері. Широке визначення [політики] вимагає, щоб її розуміння в політичних, соціальних та економічних контекстах, і відповідне вивчення, того, як зазначені контексти формують політику в галузі освіти [9, с. 113].

На цьому ж наголошує американська дослідниця Дж. Аніон. Вона стверджує, що визначення політики в галузі освіти повинно бути розширене для того, щоб включити розгляд економічної політики. Дж. Аніон зазначає, що вплив економічної політики, наприклад, такого її показника як рівень мінімальної заробітної плати, має значний і часто ігнорований вплив на досвід міських студентів. Дж. Аніон наголошує на тому, що навіть невеликі щорічні вдосконалення заробітної плати можуть мати прямий вплив на досвід міських сімей, що живуть у злиднях, і, зокрема на освітній досвід дітей у цих сім'ях. У кінцевому рахунку, Дж. Аніон постулює необхідність синхронної координації економічної політики та політики в галузі освіти, адже їх розділення створює штучне розмежування; не можна сподіватися вплинути на міські школи без попереднього рішення економічних потреб сімей, які відвідують ці школи [3].

С. Болл підкреслює необхідність двоїстої концептуалізації державної освітньої політики: політики як тексту і політики як дискурсу [4]. Розглядаючи політику як текст С. Болл зазначає, що в цьому випадку політику слід розуміти як репрезентації, які закодовані багатьма способами (через боротьбу, компроміс, владні публічні інтерпретації та реінтерпретації) і декодовані багатьма способами (за допомогою дієвих осіб, інтерпретацій і смислів щодо своєї історії, досвіду, навичок, ресурсів і контекстів) [4, с. 16].

Самі тексти є продуктами декількох програм розвитку і компромісів. Для С. Болла, проте, ця вимога не означає, плюралістичного підходу до політики, тому що альтернативні думки або підходи вже виключені на початкових етапах формування політики. Крім того, проблема інтерпретації політики є складним, оскільки «на всіх етапах політичного процесу ми стикаємося як з різними інтерпретаціями» так і «інтерпретаціями інтерпретацій» [4, с. 16]. Ф. Різві і С. Кемміс стверджують, що політика як текст відображає розуміння політики в якості продукту компромісів між різними планами розвитку та інтересами [10]. Крім того, політика ніколи не буває повною. Відтак дослідник завжди має справу з конкретною частиною політики, яка повинна розглядатися у зв'язку з іншими політичними контекстами та історичною ретроспективою їх розвитку [5].

Як зазначає О. Фемяр [5], хоча розуміння політики як тексту є достатньо евристичним, таке її визначення заважає нам досягнути, те, що Дж. Озга [9] називає «більш широкою картиною», яка включає в себе не тільки те, що політики думають і включають до планів, порядку денного та програм розвитку, але і те, що вони *не* думають, або навмисно виключають із поля зору. Зважаючи на ці критичні зауваження, С. Болл передбачає, що політика це не тільки текст, а й відношення влади, в результаті якого влада здійснюється за допомогою «виробництва істини і знання, як дискурсу» [4, с. 21]. У своєму розумінні політики як дискурсу С. Болл опирається на популярне визначення Фуко: дискурси це практики, які систематично утворюють об'єкти, про які вони говорять... Дискурси не описують об'єкти; вони не ідентифікують об'єкти, вони конструюють їх, і в цій практиці приховують свої власні наміри [7, с. 49]. С. Болл додає до цього визначення, що дискурси визначають не тільки те, *що* може бути сформульовано і осмислено, але і «...те, *хто* може говорити, *коли*, *де* і з яким органом державної влади» [4, с. 22]. Згідно із Фуко, дискурси існують у поєднанні з «бажанням і владою» і «несвідомих проявах мови та мовлення» [6, с. 49]. Відносини між дискурсами й об'єктами, що сконструйовані цими дискурсами С. Болл описує так: «Ми не створюємо (проговорюємо) дискурс, це він створює нас. Ми є суб'єктивності, голоси, знання, відносини влади, що дискурс конструює та дозволяє... Ми говоримо через політику, ми займаємо позиції, створені для нас у політиці» [4, с. 22].

У відповідності з підходом С. Болла, ефект політики, насамперед, дискурсивний, так як він змінюється, і виключає можливості думати інакше, таким чином обмежуючи наші реакції щодо змін [4,

с. 23]. Однак, Фуко бачить не тільки владу і панування в роботі дискурсу, а й можливість до опору, тому що «... дискурс може бути як інструментом та впливом влади, так і перешкодою, каменем спотикання, точкою опору і відправним пунктом для протилежної стратегії» [7, с. 101].

Питанням формування та впровадження державної політики у сфері освіти в Україні займаються такі фахівці, як: В. Андрущенко, Л. Ващенко, В. Кремень, С. Клепко, В. Луговий, Н. Протасова, Л. Парашенко, В. Савельєв, Н. Сидорчук та інші.

На наш погляд, визначальним дослідженням у галузі освітньої політики в Україні на теперішній час є монографія В. Андрущенко і В. Савельєва «Освітня політика» [1]. На високому професійному рівні в монографії розглянута історія дослідження проблеми. Вражає охоплення іноземних першоджерел: ідей і думок видатних політичних і громадських діячів країн Європи та світу; прослідковується авторське бачення особливостей розвитку освітньої політики в Україні. У монографії змістові та структурно-функціональні особливості сучасної освітньої політики розглядаються крізь призму глобалізації, інтернаціоналізації та європеїзації-основних тенденцій сучасного суспільного розвитку. І якщо за глибиною і охопленням зарубіжного досвіду в зазначеному просторі досліджень робота авторів викликає професійну повагу, то з об'єктивним і неупередженим аналізом української освітньої політики, на наш погляд, у авторів не склалося: забагато малозначущих узагальнень, відсутня критика, конкретні пропозиції до дій. Адже все це напрошується із самої монографії, тому що досвід провідних держав світу в галузі освітньої політики різко відрізняється від того, що впроваджували на цьому терені українські урядовці. Можливо цей недолік монографії стався тому що один з авторів довгий час виконував обов'язки заступника міністра освіти і науки України, і аналізуючи той період часу (і ми в цьому переконаємося нижче) можна сміливо стверджувати, що між думками та ідеями прописаними в книзі (2010 року випуску) і діями автора В. Андрущенко, як високопосадовця Міністерства освіти і науки України (1995-1999 роки) простежується велика різниця.

Український дослідник Є. Красняков зазначає, що аналіз сформованої законодавчої та іншої нормативно-правової бази про освіту дозволяє сформулювати поняття «державна політика в галузі освіти України» наступним чином – це «... складова частина (підсистема) загальнодержавної політики, що включає сукупність певної системи цілей, завдань, принципів, програм та основних напрямів діяльності органів управління освітою, спрямованих на організацію науково-методичного та впроваджувального супроводу стратегій розвитку системи освіти» [2]. Державна політика в галузі освіти і державне управління освітою взаємопов'язані. Державне управління є засобом (механізмом, інструментом) здійснення державної політики в галузі освіти.

Державна політика в галузі освіти в Україні визначається вищим законодавчим органом, здійснюється органами державної виконавчої влади та органами місцевого самоврядування на основі затвердженої органами влади і схваленої громадською думкою концепції розвитку освіти. Можна стверджувати, що освітня політика України – це інструмент впливу політичної еліти українського соціуму на підростаючі покоління. В умовах української державності що тільки формуються саме світоглядні орієнтири і спонукання профільних чиновників високого рангу привели українську освітню систему до того стану, в якому вона перебуває наразі. І ніяких інших застережень і виправдань бути не може, тому що українські чиновники були наділені всіма важелями впливу, для того, щоб самотійно, не оглядаючись на суспільну точку зору, або контроль із боку соціуму, здійснювати ті чи інші перетворення в концепції розвитку освіти.

Державна політика в галузі освіти в Україні ґрунтується на стратегічних документах розвитку освіти (програми, доктрини, концепції тощо); конституційних нормах, міжнародних, міждержавних договорах, ратифікованих вищим законодавчим органом; законодавчих актах; указах та розпорядженнях глави держави; постановах Верховної Ради України та Кабінету Міністрів України; наказах спеціально вповноваженого центрального органу виконавчої влади в галузі освіти і науки, інших центральних органів виконавчої влади, яким підпорядковані заклади освіти; наказах та розпорядженнях регіональних (місцевих) органів виконавчої влади, прийнятих у межах їх компетенції [2].

Реалізація державної політики в галузі освіти в Україні покладається на спеціально уповноважений центральний орган державної виконавчої влади в галузі освіти і науки, інші центральні органи виконавчої влади, яким підпорядковано заклади освіти, Міністерство освіти і науки Автономної Республіки Крим, місцеві органи державної виконавчої влади та органи місцевого самоврядування [2].

Якщо проаналізувати освітню політику України в цілому, охоплюючи весь її двадцятирічний період незалежного розвитку, то ми можемо сказати наступне. Відомі голландські дослідники А. Горняцька і П. Маасен, опираючись на типологію Дж. Ольсена, в свій час запропонували чотири моделі державного управління вищою освітою. Так от, державна освітня політика в Україні практично повністю збігається з критеріями моделі «раціональна держава – суверен» (the sovereign, rationality-

bounded state), яка асоціюється, як відзначають автори, з «інтервенціоністською державою», з жорстким «державним контролем», із системою управління освітою, в якій «вища освіта розглядається як інструмент досягнення економічних і соціальних цілей» [8, с. 270].

Виходить, що незважаючи на всі запевнення чотирьох Президентів України (Л. Кравчука, Л. Кучми, П. Ющенко, В. Януковича) та інших високопосадовців, а також судячи із особливостей розвитку української освітньої політики, кілька десятиліть «незалежності» України насправді були далекі від демократичних перетворень. Україна, з усіма інститутами державного управління продовжувала розвиток у напрямі авторитарного (президентсько-парламентського) правління. Усі обіцяні й декларовані кроки на зближення України з Європою, носили суто формальний характер.

Наш висновок підтверджується головними постулатами, якими А. Горняцька і П. Маасен визначають модель «раціональна держава – суверен» [8]:

– функція вищої освіти – впроваджувати в життя певний визначений керівництвом курс, незалежно від його змісту;

– оцінювання вищих навчальних закладів здійснюється на основі визначення їх політичної результативності (effectiveness);

– правила взаємодії побудовані за ієрархічним принципом субординації та підпорядкування, участь соціуму в організації освіти обмежена;

– розробка рішень жорстко централізована (єдиний центр контролю) зверху донизу (top down);

– ієрархічна система управління;

– всеохоплюючий характер державного впливу;

– зміни у вищій освіті є результатом змін у політичному керівництві.

Таким чином, у статті ми розглянули ступінь розробки питання державної політики у сфері освіти в Україні.

Література:

1. Андрущенко В. П. Образовательная политика (обзор повестки дня) / Виктор Петрович Андрущенко, Владимир Леонидович Савельев. – К. : «МП Леся», 2010. – 404 с.

2. Красняков Є. Державна політика в галузі освіти України: уроки та перспективи розвитку. 25 жовтня 2012. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://kno.rada.gov.ua/komosviti/control/uk/publish/article;jsessionid=29976B8D9EB90F621D61E2DB852DAB7F?art_id=53491&cat_id=44731

3. Anyon, J. (2005). What «Counts» as Educational Policy? Notes toward a New Paradigm. Harvard Educational Review. – Vol. 75 – No. 1 Spring 2005

4. Ball, S. J. (1994a). Education Reform: A Critical and Post-Structural Approach. – Buckingham : Open University Press.

5. Fimyar, O. (2014). What is policy? In search of frameworks and definitions for non-Western contexts, Educate, 14 (3), pp. 6–21.

6. Foucault, M. (1971). The Order of Discourse. – Paris : Gallimard.

7. Foucault, M. (2002a). Archaeology of Knowledge. Routledge classics. – London : Routledge.

8. Gornitzka A., Maassen P. Hybrid steering approaches with respect to European higher education // Higher Education Policy. – Vol. 13. – 2000.

9. Ozga, J. (2000). Policy Research in Educational Settings: Contested Terrain. – Buckingham : Open University Press.

10. Rizvi, F., & Kemmis, S. (1987). Dilemmas of Reform. – Geelong : Deakin Institute for Studies in Education.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, заслужений працівник освіти України, професор кафедри Переяслав-Хмельницького державного університету ім. Григорія Сковороди **Олег Базалук**.

УДК 111.852:75.01

Олена Вячеславова**ДО ПРОБЛЕМИ ОБРАЗОТВОРЧОГО ТРОПОСУ:
ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНА РЕФЛЕКСІЯ КОНЦЕПТУ «ФІГУРА»**

Розглянуто концепт «фігура» в аспекті його релевантності щодо образотворчості з огляду на ізоморфізм між образотворчими феноменами та вербальними риторичними модифікаціями. Автор опирається на структуралістську та неориторичну інтерпретацію ідей класичної риторики та виявляє генезу, структуру та функції риторичних модифікацій у мистецтві. Образотворчі риторичні операції показано як відношення, що становлять систему синтагматичних іманентних (композиційних) зв'язків тексту. Автор презентує фігури як ритмічні за природою утворення та експлікує значення таких формальних операцій як засадничих у формоутворенні в усіх мистецтвах.

Ключові слова: фігура, троп, одивнення, ритм, формоутворення, норма, порушення.

Elena Vyacheslavova**TO THE PROBLEM OF TROPOS IN VISUAL ART:
PHILOSOPHICAL AND AESTHETIC REFLECTION OF CONCEPT «FIGURE»**

The article describes the concept of «figure» in terms of its relevance in the visual arts in view of the isomorphism of visual phenomena and verbal rhetorical modifications. Author based on structuralist and neorhetoric interpretation of the ideas of classical rhetoric and reveals the genesis, structure and functions of rhetorical modifications in art. Rhetorical operations in art are shown as the relationship constituting the system of immanent syntagmatic relations in literary text. The possibility of adapting the functional definition of the figures to the visual arts is revealed. The essence of this definition, characterizing the figure as a way of marking and affective impact on viewers, revealed with the help of the concept of estrangement, suggested by V. Shklovsky. The article accentuates the de-automatization of vision realized with this phenomenon and the function of autoreference of work aimed at enhancing the ability of the viewer to «see the language» through the elimination of the subject of image from a utilitarian context. It is marked the dependence of rhetorical modifications of the perception of the viewer, allowing the author to admit the universality of the repeat operation as «continuous parallelism» (R. Jakobson) as the basis of artistic rhythm in the visual arts, impelling the viewer to «notice» the iconic figure. The article considers the problem of the relation of meter and rhythm in art. The author comes to the conclusion about the rhythmic nature of rhetorical figures in art, arguing this thesis that the structure of rhythm is the ratio of the standards and violations, matching, in this way, the structure of rhetorical modification. The explication of meanings of marked rhetorical operations is implemented as a basis for morphogenesis in all kinds of art. It was found that the principle of proportional and rhythmical unity appears in art as a form of implementing of rules of the functioning of poetic language, realizing the projection of axis of the equivalence on the axis of combination.

Keywords: figure, estrangement, rhythm, morphogenesis, norm, standard, violation

Елена Вячеславова**К ПРОБЛЕМЕ ТРОПОСА В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ:
ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ КОНЦЕПТА «ФИГУРА»**

Рассмотрен концепт «фигура» в аспекте его релевантности в искусстве с учетом изоморфизма феноменов искусства и вербальных риторических модификаций. Автор опирается на структуралистскую и неориторическую интерпретацию идей классической риторики и выявляет генезис, структуру и функции риторических модификаций в искусстве. Риторические операции в искусстве показаны как отношения, составляющие систему синтагматических имманентных (композиционных) связей художественного текста. Автор указывает на ритмическую природу фигур и эксплицирует значение таких формальных операций как основополагающих в формообразовании во всех искусствах.

Ключевые слова: фигура, троп, остранение, ритм, формообразование, норма, нарушение.

Актуальним завданням сьогодення є узгодження некласичного та класичного естетичних дискурсів, яке б дозволило естетиці здобути обличчя насправді сучасного наукового знання. Можливість досягнення цього пов'язана з необхідністю естетичного аналізу деяких галузей, які залишались у традиційній естетичній думці за межами уваги дослідників. Однією з них є сфера образотворчого тропосу, затребувана сьогодні мистецтвом постмодернізму внаслідок його риторичних інтенцій, проте теоретично недостатньо опрацьована в естетичній думці. Останнє певним чином відбивається

у мовних засобах сучасних дослідників образотворчості, наприклад, у намаганні визначити чим є «синтаксичні тропи», [7] або «світло як метафорична субстанція» [11, с. 98]. Обидва словосполучення є непрямими способами вираження смислу, до якого доводиться діставатись манівцями. Для того потрібно ураховувати, що, по-перше, образотворча синтагма як один із рівнів художнього тексту, з яким пов'язане утворення непрямого смислу, є асинтаксичною (нелінійною); по-друге, «метафорична субстанція» – це оксюморон (метафора є структурою, субстанція ж позаструктурна). На нашу думку, зазначене свідчить про брак теоретичного облаштування окремої ланки мистецтвознавчого знання, якою є дескрипція творів сучасного мистецтва у стильовому аспекті.

Варто згадати, що традиція гуманітарного знання, зокрема, риторична, пропонує термін «фігура», який успішно перебиває зазначені вище і подібні їм спроби термінологічного визначення способів образотворчого іносказання. Коли у ХУІІ столітті теоретик барокової доби Е. Тезауро вперше визначив метафору як естетичну універсалію, застосовну і до образотворчості, він користувався і поняттям «фігура» і навіть здійснив спробу створення теорії патетичних фігур [3, с. 84]. Відсутність терміну «фігура» в тезаурусі сучасних дослідників мистецтва дає підстави до **виявлення проблеми**: легітимність образотворчої метафори в естетичному дискурсі, належність метафори родині риторичних фігур імплікує можливість вжитку до творів мистецтва і більш широкого терміну «фігура». **Метою** нашої статті є рефлексія змістових аспектів концепту «фігура» в аспекті його релевантності щодо образотворчого мистецтва з урахуванням ізоморфізму між образотворчими феноменами та вербальними риторичними модифікаціями.

Подібна термінологічна трансляція не становила дотепер предмету уваги естетичної думки, тому ми будемо спиратись на розвідки, здійснені у галузі структуральної естетики та неориторички, експлікуючи положення, суттєві для образотворчих феноменів. Про фігури можна говорити у широкому та вузькому сенсі: по-перше, фігури (метаболи) – це будь-які риторичні зміни будь-якого з чинників дискурсу [12]; по-друге, фігури, на відміну від тропів, у тому числі в образотворчості, є риторичними модифікаціями, пов'язаними насамперед із синтагматичним рівнем твору [2, с. 125]. У межах зазначеної проблеми на увагу заслуговує друга позиція.

Виокремлення синтагматики як специфічного рівня у мистецькому творі запропонував Б. Успенський у контексті семіотики ікони. Структурний аналіз класичних риторичних учень про тропи та фігури здійснив Ц. Тодоров, дослідивши трактати С. Ш. Дю Марсе, Н. Бозе, П. Фонтаньє [15]. Висновки його стали складовою «Поетики» (1973), що були у структуралізмі теорією створення художньої реальності [14, с. 41]. Риторика ж розглядалась як знаряддя поетики, теорія образної мови у мистецтві [12, с. 34, 37, 60]. Наголошуючи на пансеміотичні й властивості мови, Р. Якобсон зазначав, що численні феномени, які вивчає поетика, не обмежуються мистецтвом слова: подібно до дослідження мовленнєвих структур, мистецтвознавство вивчає структури живопису [14, с. 194]. Досвід класичної риторички від античності до ХУІІІ століття був основою досліджень фігуративних трансформацій науковців львівської школи, які відзначали релевантність поняття фігури і для образотворчого мистецтва [12]. Нарешті, значну увагу риторичним модифікаціям у контексті аналізу художніх структур приділяв Ю. Лотман. У перших розділах «Структури художнього тексту» окреслена можливість спрямування запропонованих теоретичних положень і до образотворчості [10].

Певну складність для термінологізації «фігури» у сучасному естетичному дискурсі становить неясність її статусу у традиційній риторичній свідомості, на що вказував Ж. Женетт [6, с. 122]. Незважаючи на пристрасть до номенклатури, загальноновизнаних дефініцій фігури у класичній риторичці опрацьовано так і не було. Разом із тим, ключові ідеї французьких теоретиків риторички ХУІІ-ХУІІІ століть зберегли, як вважав Ц. Тодоров, свою актуальність. Це привело до формування сучасного підходу, у якому враховувалась класична риторична традиція аналітичної роботи з художніми текстами і водночас витримувалась вимога уникати «субстанціалістських передсудів», які були причиною помилок у класичній риторичній теорії. Автори її «більшу частину своїх зусиль спрямували на класифікацію численних риторичних «видів», проте «так і не змогли привести у відповідність свої таксономії, оскільки завжди можна відкрити чи винайти нові «види». Із сучасної позиції, прагнення до таксономічної повноти є невинуватим через те, що існує можливість «перекладу» метаболи, зведення її до інших видів метабол. Насправді, метаболи «не є ані «видами», ані «монадами», ... це, насамперед, процедури, операції, прийоми», тобто, відношення, а не «субстанції» [12, с. 232–233].

Що означає така релятивна позиція у проекції на образотворче мистецтво? З питання співвідношення тропів та фігур Ц. Тодоров поділяв точку зору П. Фонтаньє, розрізняючи троп як засіб створення непрямого смислу та фігуру мовлення як відношення зв'язку між двома або кількома водночас присутніми у висловлюванні словами [15, с. 98]. Зазначене спрямовує до розуміння образотворчих фігур синтагматичного рівня як системи взаємно узгоджених відношень, що мають іманентну при-

роду, тобто, відношень композиційних, із сукупністю всіх виразних засобів, які утворюють цілісність художнього твору. У цьому полягає одна з відмінностей фігур від образотворчих тропів, які функціонують у тому числі як способи впорядкування зовнішньо-текстових зв'язків [4].

Розглянувши сутність теоретичних суперечок, які точились у класичній французькій риторичі з приводу визначення фігури, Ц. Тодоров виокремив деякі узагальнюючі позиції, корисні і щодо нашої теми. У риторичі ХУІІ – початку ХІХ століть він відзначив два підходи: Дю Марсе, Бозе, Фонтаньє дають визначення фігури з опорою на позначник та відносять її до сфери орнаментальності («манера вираження, яка відрізняється від іншого вираження, що має той самий смисл»); у більш ранній «афективній» традиції ХУІІ століття (А. Арно, П. Ніколь, Б. Ламі, до них додамо італійця Е. Тезауро, у ХVІІІ столітті – Е. Б. де Кондільяк) визначення фігури дається з опорою на позначуване: «...фігурами вважаються вираження, що позначають чуття або емоції, на відміну від виражень, що позначають чисті думки» [15, с. 131].

Було виокремлено також два типи визначень фігури, структурні та функціональні, що характеризували сутність фігур та створювану ними дію. За функціональним визначенням П. Фонтаньє, вони «привертають увагу та створюють більш або менш вдалий ефект» [15, с. 122], тобто, мають за мету маркування зображуваного мотиву та імпресію глядача. Сутність цієї функції в мистецтві в повній мірі розкривається через описаний В. Шкловським феномен одивнення, спрямований проти понятійної автоматизації бачення, що «з'їдає речі», внаслідок чого «річ сохне» [17, с. 11]. Значущість зазначеного питання в образотворчості розглядали П. Валері (есе «Дега, танок, рисунок»), В. Кандінський («Про духовне у мистецтві»), С. Даніель, який аналізував проблему деавтоматизації бачення у теоретичному та педагогічному доробку К. Петрова-Водкіна та В. Фаворського («Мережі для Протея: Проблема інтерпретації форми в образотворчому мистецтві», 2002). Деавтоматизація бачення вимагає виведення предмету зображення із звичного утилітарного контексту. Згідно із «Загальною риторикою», фігури «являють собою той єдиний засіб, який може увести мову від її утилітарної ролі, а це є найпершою умовою її перетворення на мову поетичну» [12, с. 60]. Актуальність концепції поетичної мови для образотворчого мистецтва відзначав Я. Мукаржовський. Із цієї позиції призначення риторичних модифікацій – змусити глядача «побачити мову» [12, с. 158], здійснивши так найсуттєвішу художню функцію твору – функцію автореференції.

Найбільше ускладнень було у класичній риторичі з питанням сутності риторичних модифікацій. Усталене з часів Квінтіліана двоїсте розуміння фігури як «відхилення від звичайного та простого шляху вираження» та як форми, що надається думці (грець. *schema, schemata* – «поворот», «поза» мовлення; латиною – *forma, figura*) [15, с. 71, 61], остаточно виявило свою парадоксальність: усі висловлювання мають форму, проте чомусь «ми здатні «помічати» форму деяких висловлювань та не помічати форму інших». Із трактатів Дю Марсе Тодоров зробив цілком сучасні висновки: поняття фігури нерелевантно на мовному рівні, проте набуває сенсу на рівні сприйняття дискурсу – висловлювання стає фігуральним, як тільки ми починаємо сприймати його саме по собі [15, с. 116–117]. За П. Фонтаньє, фігура є неклішованим утворенням, завжди авторським та несанкціонованим за вжитком [12, с. 380]. З огляду на це, в образотворчості будь-яке співвідношення зображувальних мотивів або формальних елементів, присутніх у творі, може стати фігурою. Це потенційна можливість, наголошує Ж. Женетт, оскільки фігура – не що інше, як чуття фігури, її існування повністю залежить від того, чи усвідомлює глядач двоїстість зображення [6, с. 127]. Вплив її не міститься у самій фігурі, але виникає у глядача у відповідь на певний стимул [12, с. 71].

Аби побачити, що саме є в ролі такого стимулу в мистецтві, варто звернутись до переліку риторичних перетворень, що здійснюються на синтагматичному рівні художнього тексту. Огляд таких операцій та прийомів містять усі зазначені вище джерела, автори яких розглядають їх не лише у традиційній риторичній, а й у сучасній термінології, задіяній в естетиці, літературознавстві, стилістиці. У «Загальній риторичі» синтагматичним фігурам присвячений ІІІ розділ («Метатаксіс»), у якому льєзьські науковці виявили принципи утворення таких фігур, як повтор, симетрія, плеоназм, різні форми еліпсису (обрив, пауза, мовчання), інверсія [12, с. 121–159]. Прийоми градації, затримування, повтору, облямування (сюжет у сюжеті, «рама в рамі») досліджував В. Шкловський [17]. Предметом уваги Ю. Лотмана були форми відношень паралелізму та еквівалентності [10]. Ц. Тодоров упорядковував усі риторичні операції за типами відношень тотожності (повтор, симетрія), протиставлення (антитеза, контраст), кількісного порівняння (градація, наростання) [14, с. 56–57, 83–84]. Як окреме проявлення паралелізму Р. Якобсон розглядав риму, ритмізацію з акцентуванням, диференціював форми паралелізму (простий та заперечний) за критерієм схожості/несхожості, вказував на бінарний контраст як його загальну основу [14, с. 217–218]. Ритмізацію та підкреслювання автори «Загальної риторики» відносили до метабол нижчого рівня.

Звертає увагу можливість взаємних трансформацій цих фігур. Зокрема, до процедури повторюваності можна звести прийоми симетрії, плеоназму, відношення еквівалентності та паралелізму. У свою чергу як різновиди градації розглядав повтор і паралелізм в усіх його видах (ритмічний, тавтологічний, психологічний, синонімічний) В. Шкловський, що врешті решт вело до виправданої універсалізації подвоєння-повторюваності як «обряду та таїнства всього мистецтва» [17, с. 41]. У структуральній естетиці таку позицію підсумував Р. Якобсон визначенням мистецтва як «безперервного паралелізму» [14, с. 226].

Група фігур повторення посідала важливе місце вже у класифікаціях античних риторичних учень. Їх нове відкриття у літературознавстві відбулось у 1920-ті роки завдяки працям О. Бріка та В. Жирмунського. Проте в античному вченні про фігури мовлення було відсутнім розуміння динамічної функції повторів, остання як механізм внутрішніх текстових зв'язків була опрацьована лише у другій половині ХХ століття у лінгвістиці тексту [12, с. 358]. На нашу думку, фігурам такого типу належить провідне місце у розбудові ритмічної організації мистецького твору. Ритм виконує роль того стимулу, який змушує глядача «помітити» образотворчу фігуру. Не випадково дослідники функцій художнього ритму свідчать про «ритмічну пульсацію» мистецького сприйняття [5], «ритмічний інстинкт» читача (глядача) [13, с. 114] чи «емоційне керівництво» реципієнтом із боку ритму [13, с. 231], маючи на увазі «приховану» дію твору на позасвідомому рівні. М. Волков розглядав ритм як один із розділів композиційної «образної геометрії» [1, с. 64]. Зазначимо, що художню гру геометричних структур у просторових мистецтвах Р. Якобсон уважав корелятом граматичних категорій у вербальній мові, тобто, однією з форм реалізації синтагматичних зв'язків в образотворчому творі.

Проблема художнього ритму належить до комплексних та недостатньо вивчених естетикою та мистецтвознавством [13]. Дотепер не існує системних досліджень та загальної теорії ритму в образотворчому мистецтві, відзначимо лише перші кроки мистецтвознавства в цьому напрямку, які не містять теоретичних узагальнень, цікавих щодо нашої теми [9]. З позицій, викладених М. Волковим, можна зробити висновок про те, що принципи утворення ритму належать до таких «загальних для усіх мистецтв форм, як контраст, аналогія, повтори, наростання, виокремлення головного, чергування, принцип рівноваги» та ін. [1, с. 217]. Більшість із них було відзначено вище як фігуративні форми синтагматичного рівня твору. Разом із тим, вони є засадами формоутворення у музиці та архітектурі, поезії та хореографії. Перелік формоутворюючих принципів, які є корелятами риторичних фігур, містять і інші сучасні праці з теорії композиції [8; 5]. Можлива теорія живописної композиції, зорієнтована на спільні для усіх мистецтв принципи, стверджував М. Волков [1, с. 217]. Спробу її створення було запропоновано нещодавно у російській естетиці, проте питання риторичних модифікацій у контексті проблеми художнього ритму не потрапило у фокус уваги автора [16].

Аргументом на користь ритмічної природи образотворчих риторичних фігур можуть бути деякі аспекти проблеми співвідношення метру та ритму в образотворчості. Ритм у мистецтві засновується на повторах аналогічних елементів та відношень і є взаємодією метру (інваріанту) та ізоморфних перетворень-варіацій. В образотворчості метричний модуль «розчиняється» у зображенні, лише в деяких випадках маємо мистецькі форми з чітко експлікованою метрикою [13, с. 76, 80]. Проте про метр взагалі не говорять щодо живопису новітнього часу. Через те у мистецтвознавстві склалась тенденція до розширення і більшої свободи значень категорій ритму та метру порівняно з їх локальним змістом у теорії музики чи віршознавстві. Розглядаючи питання про те, «якою є основа ритму поза суворого метру», Е. Волкова висловила припущення, що й у «неметричних видах мистецтва... існує своя міра, природу якої ми недостатньо знаємо». В образотворчості «метрична схема може мінімально реалізовуватись у художній системі як такої, проте вона дає опорні пункти для нашого сприйняття» [13, с. 80–81]. Якщо взяти до уваги, що широке розуміння метру та ритму дозволяє визначити їх співвідношення як опозицію регулярності та нерегулярності, можна вважати, що достатню «мінімальну реалізацію» такої «метричної схеми» становить регулярне поле зображення (формат твору), що є дзеркально-симетричним утворенням.

До того ж, ритмічні повтори в образотворчому мистецтві мають пропорційну основу, на чому наголошує сучасна російська дослідниця Н. Дегтянікова [5]. Функція пропорцій як композиційного засобу полягає в тому, аби скріплювати бінарними відношеннями всі складові композиції з цілим – пластичні і світло-тональні характеристики, структурні і тектонічні взаємодії. У такому контексті варто згадати, що «пропорція» грецькою – *analogia*: зазначений принцип ритмічної та пропорційної єдності є формою реалізації в образотворчості відомої формули функціонування поетичної мови Р. Якобсона щодо проекції вісі еквівалентності (аналогії) на вісь комбінації (синтагму) [2, с. 125]. Пропорції «золотого перетину» є найбільш відомою системою реалізації ритмічних аналогій у мистецтві.

Нарешті, на ритмічну природу риторичних фігур у мистецтві проливає світло і порівняння з дослідженнями ритму у віршознавстві. Природа співвідношення метрики та ритму є історичною, внаслідок чого не лише живопис, а й поезія та музика сучасності зазнали радикальних тенденцій до послаблення метричної основи. У контексті вивчення поезії ХХ століття А. Колмогоров охарактеризував метр як закономірність ритму, якій притаманна достатня визначеність, аби викликати: «а) очікування підтвердження в наступних віршах; б) специфічне переживання «перебою» при його порушенні», внаслідок чого «ритм виступає як норма та порушення» [13, с. 81], тобто, має структуру риторичної фігури, добре вивчену фахівцями від Квінтіліана до теоретиків структуралізму та неориторики.

На цих підставах можна зробити висновок про ритмічну природу образотворчих фігур та припустити, що всі композиційно значущі повтори та їх варіювання у мистецькому творі є тими чи іншими формами риторичних модифікацій, що, як і тропи, мають структуру відношення норми та відхилення від неї. Разом із тим категорія ритму є загальною, а типи риторичних модифікацій є схематичними конкретизаціями тих процедур та операцій, через які розбудовується якісна визначеність ритмічних структур твору. Варто зазначити, що у класичній риторичній існував розподіл фігур на «пусті» та «наповнені»: перші лише фіксували форму перетворення, другі виявляли дію (етос) фігури у конкретній структурі такого художнього тексту [12, с. 36].

Одержаний висновок дозволяє деякі узагальнення, здійснені на теренах вивчення художнього ритму, віднести і до риторичних фігур. Зокрема, у загальному переліку естетичних категорій, що стали фундаментальним відкриттям античної філософської думки (гармонія, симетрія, пропорція, ритм), варто враховувати і риторичні модифікації як формальні операції, що завдяки своїй ритмічній природі набули функції формоутворюючих принципів і мають місце в усіх мистецтвах, у тому числі в образотворчості. Ритм є категорією просторовою, часовою та динамічною, що дозволяє говорити про образну функцію риторичних модифікацій як ритмічних утворень у вирішенні проблем художнього простору, часу та руху у мистецтві. Нарешті, окремої уваги заслуговує питання семантичної функції фігур.

Автори «Загальної риторики» зазначали, що, на відміну від тропу, дія якого розгортається в плані позначуваного, дія фігури поширюється в плані позначника [12, с. 176], з чого випливає висновок про відсутність у фігури власної семантики і функціонування її в ролі «експресивного сьйва» чи «аккомпанементу», що підсилює інтенсивність тієї семантичної форми, з якою вона у відношеннях. Разом із тим, М. Волков писав про «приховане слово», що завдяки ритму визначає композицію зсередини, входить у «тканину» твору і не може бути редукованим до сюжету [1, с. 216–219]. Дослідження ритму як семантичного чинника в поезії виявили його багат шаровість, присутність на всіх рівнях твору при тому, що композиційний ритм як ієрархічно вища ритмічна структура залучає, охоплює та остаточно семантизує усі інші типи ритмізації, збирає їх у цілісність твору, у якому знакову функцію одержують і комбінаторні операції [13, с. 120]. Щодо живопису до тієї ж думки приставали А. С. Глікман [13, с. 78], М. Волков, який виокремлював у творі просторовий та площинний ритми, а в останньому – ритми абстрактних елементів форми (колеристичний, тональний, лінійний, фактурний) [1, с. 68–70]. Логічно поширити висновок про семантизацію ритмічних структур в ієрархічній поліритмічній структурі художнього тексту і на риторичні модифікації в образотворчому мистецтві. Уперше обговорення такої проблеми знакових функцій формальних складових у живописі запропоновано в естетиці Я. Мукаряжовського.

У підсумку розглянуті позиції дозволяють стверджувати наступне:

1. Основні ідеї класичних риторичних учень про фігури в інтерпретації структуральної естетики та неориторики піддаються адаптації з метою визначення природи, структури та функцій ізоморфних вербальним фігурам риторичних модифікацій в образотворчих структурах.

2. Образотворчі риторичні модифікації за своєю природою є не «видами» чи «субстанціями», а відношеннями, операціями, тобто, системою синтагматичних іманентних (композиційних) зв'язків тексту.

3. Образотворчі фігури є ритмічними за своєю природою утвореннями. До риторичних модифікацій такого типу належать усі композиційно значущі повтори та їх варіювання у мистецькому творі, що мають структуру відношення норми та відхилення від неї. Принцип ритмо-пропорційної єдності як основа образотворчих фігур є формою реалізації в мистецтві закономірності функціонування поетичної мови, тобто, здійснює проєкцією вісі еквівалентності на вісь комбінатії.

4. Формальні операції, якими є зазначені риторичні модифікації, набули значення засадничих у формоутворенні в усіх мистецтвах, у тому числі в образотворчості.

5. Образотворчі фігури виконують у творі низку функцій, а саме: формоутворюючу, образну, експресивну, семантичну, функції афективного впливу на глядача, маркування, автореференції, художньої інтенсифікації.

6. Поняття фігури нерелевантно на мовному рівні, проте набуває сенсу на рівні сприйняття, що сприяє актуалізації функціонально-комунікативних аспектів дослідження образотворчих феноменів.

Зазначимо, що поставлене в межах статті питання семантизації фігур потребує, з огляду на лъежську типологію метабол, аналізу природи образотворчих металогізмів, естетична рефлексія яких буде нашим наступним завданням.

Література:

1. Волков Н. Н. Композиция в живописи [Текст] / Н. Н. Волков. – М. : Искусство, 1977. – 264 с.
2. Вячеславова О. А. До питання про теоретичну модель фігуративних перетворень в образотворчому мистецтві: естетичний аналіз [Текст] / О. А. Вячеславова // Науковий часопис Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб.наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова). – К. : Вид-во НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2015. – Вип. 34 (47). – С. 123–130.
3. Вячеславова Е. А. Эстетика тропоса в изобразительном искусстве: исторические пролегомены [Текст] / Е. А. Вячеславова. – Саарбрюкен : LAP LAMBERT Academic Publishing, 2014. – 140 с.
4. Вячеславова О. А. Філософсько-естетична рефлексія референціальної метафори в образотворчому мистецтві: до питання про співвідношення екстралінгвістичного та лінгвістичного символізму [Текст] / Вячеславова О.А. // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць / Гол.ред. В. М. Вашкевич. – К. : «Видавництво «Гілея», 2015. – Вип. 99 (8). – С. 174–178.
5. Дегтяникова Н. И. Эвристические методы в исследовании композиции приведенной изобразительного искусства [Текст]: автореф. дисс. ...канд. искусствовед.: 17.00.09 / Н. И. Дегтяникова; Рос.гос.пед.ун-т им. А. И. Герцена. – СПб., 2004. – 16 с.
6. Женетт Ж. Фигуры [Текст] / Жерар Женетт // Фигуры: в 2 т.; [пер. с фр. Е.Васильевой и др.; общ.ред. и вступ. ст. С.Зенкина]. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1998. – Т.1. – С. 122–129.
7. Злыднева Н. В. Изображение и слово в риторике русской культуры XX века [Текст] / Н. В. Злыднева. – М. : «Индрик», 2008. – 304 с.
8. Кудин П. Гармония композиционных средств в изобразительном искусстве [Текст] / П. Кудин. – СПб. : «Азбука», 1994. – 429 с.
9. Ларькова Н. Л. Историческое развитие ритма как образно-композиционного средства в живописи [Текст] : автореф. дисс. ...канд. искусствовед.: 17.00.09 / Н. Л. Ларькова; Алтайский гос.ун-т. – Барнаул, 2006. – 16 с.
10. Лотман Ю. М. Структура художественного текста [Текст] / Ю. М. Лотман // Об искусстве. – СПб. : «Искусство-СПб», 1998. – С. 14–285.
11. Музейний провулок: журнал Національного художнього музею України. – К. : «Оранта», 2007. – № 2(8). – 160 с.
12. Общая риторика [Текст] / Ж. Дюбуа, Ф. Пир, А. Тринон и др.; [пер.с фр.; общ.ред. и вступ. ст. А. К. Авеличева]. – М. : Прогресс, 1986. – 392 с.
13. Ритм, пространство и время в литературе и искусстве [Текст] : сб. статей; [отв. ред. Б. Ф. Егоров.]. – Л. : Наука, 1974. – 298 с.
14. Структурализм: «за» и «против» [Текст] : сб. ст. ; [пер.с англ., фр.,нем., чеш., польск., болг.; под. ред. Е. Я. Басина, М. Я. Полякова; сост. М. Я. Поляков; предисл. В. П. Крутоуса; комм. И. П. Ильина]. – М. : Прогресс, 1975. – 470 с.
15. Тодоров Ц. Конец риторики [Текст] / Цветан Тодоров // Теории символа; пер. с фр. Б. Нарумова. – М. : Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. – С. 81–134.
16. Фрейверт Л. Б. Общие принципы формообразования в невербальных искусствах [Текст]: автореф. дисс. ...канд.филос.наук: 09.00.04 / Л. Б.Фрейверт; Гос.ин-т искусствознания. – М., 2003. – 16 с.
17. Шкловский В. Искусство как прием [Текст] / В. Шкловский // О теории прозы. – М. : Издательство «Федерация», 1929. – С. 7–23.

Статтю рекомендовано до друку кафедрою філософії та соціології Національного медичного університету ім. О. О. Богомольця (Київ), протокол №1 від 28.08.2015 р..

УДК 141.7:130.2

*Ксенія Гуржи***САКРАЛЬНІ АРХЕТИПИ СТРУКТУРИ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО МІСТА**

Розвідка присвячена процесу складання структури західноєвропейського міста. Проводиться експлікація елементів цієї структури на етапі раннього середньовіччя (IX – XII сторіччя). Також приділено увагу впливу античного спадку, культу християнських святих, церковних структур, паломницьких практик та торгівлі на складання мережі європейських міст. Що в подальшому й визначає приналежність міст до європейського християнського простору.

Ключові слова: західноєвропейське місто, середньовічне місто, архетип, глокальність, універсалія культури.

*Kseniia Hurzhy***SACRAL ARCHETYPES OF THE STRUCTURE OF WESTERN EUROPEAN CITY**

Article is devoted to the process of determining the structure of Western European cities. There is held explication of the elements the structure of cities of the Western Europe during early Middle Ages (IX – XII centuries). Also focusing on the influence of the ancient heritage, the cult of Christian saints, church structures, pilgrimage, and trade practices on the development of a network of European cities.

The article pays attention on the sacred elements of the European Centre for the city. Are considered the degree of influence of the ancient heritage and the consequences of loss of power of tribal relations for forming urban communities; attention is paid to the influence of Christian religious archetypes to the social order of life in the «new city» and the emergence of new life practices caused by urban mode of existence. Analyzed further proliferation and agglomeration of entire networks of cities, their unions and associations in the single semantic space. These elements can subsequently determines the structure cities to The European Christian space.

Key words: city of the Western European, the medieval city, the archetype, glocal, cultural universal (human universal).

*Ксенія Гуржи***САКРАЛЬНЫЕ АРХЕТИПЫ СТРУКТУРЫ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО ГОРОДА**

Статья посвящена процессу собирания структуры западноевропейского города. Проводится экспликация элементов этой структуры на этапе раннего средневековья (IX – XII столетий). Также уделено внимание влиянию античного наследия, культа христианских святых, церковных структур, паломнических практик и торговли на становление сети европейских городов. Что в дальнейшем и определяет принадлежность городов к европейскому христианскому пространству.

Ключевые слова: западноевропейский город, средневековый город, архетип, глокальность, универсалія культуры.

На зламі тисячоліть виникає нове явище християнського світу, емблемою якого стає «уніфікований» концепт «Європа», а середовищем існування – специфічно організований із точки зору соціальних практик простір середньовічного міста. Зміна ставлення до міста відбувається поступово ідея одного міста – осердя імперії Карла Великого, змінюється наявністю багатьох міст, кожне з яких є самоврядованою християнською громадою, перетворюється на повторювану (а згодом – глокальну) форму організації людського життя.

Наприкінці I тисячоліття міста розгортаються не як незліченні світи, а як численні (але згодом здебільшого однорідні) реалізації християнської космогонічної моделі, територія яких укупі є територією реалізації християнського буття, а згодом і християнської цивілізації. Зокрема, англословні дослідження [14 – 15] зараз звертають багато уваги на роль мережевих зв'язків міст в організації «традиційного» соціального простору Європи, доходячи висновку, що їх корені лежать саме у середньовіччі.

Якщо слідувати тенденції до так званого «просторового повороту» в гуманітарних науках, можна представити соціальний світ розведеним між полюсами локального й глобального, на перетині яких і формуються принципово нові життєві стратегії та культурні практики. Для позначення цього феномену виникає спеціальний термін: «глокалізація»¹. Глокальна реорганізація соціального простору

¹ Термін «глокальний» з'явився у дослідницькій літературі з 1990-х років для позначення процесів адаптації глобаль-

позначає той факт, що «території відрізняються одна від одної лише своїми неповторними візерунками того, як у них переплітаються долученість до глобальних потоків і наслідуванням місцевим культурним традиціям, соціальним стандартам» [11, с. 60–81]. Сама структура західноєвропейського міста, що закладається в ранньому середньовіччі, стає тією якісно новою формою організації простору для життя, яка буде відтворюватись знов і знов. Тому усвідомлення міста як найзагальнішої форми, покликаної зберігати, кодувати та передавати нащадкам інформацію про соціальний світ, його сакральний устрій та порядок – як певної світоглядної універсалиї європейської культури, є дуже перспективним.

Дослідники не мають одностайної думки з приводу причини виникнення та поширення нових міст у часи середньовіччя, часто це некритично констатується просто як факт та причина подальших змін. Такі спрощення й звернення до результату, а не до причини, зумовлені складністю врахування всіх факторів, що мали вплив на складний процес народження самої ідеї європейського міста та її фізичного втілення.

Ми можемо спробувати представити хід становлення нового на той час типу міста, відмінного й від античних полісів й від германських бургів, як логічний наслідок впливу чинників історико-соціальних (ступеня впливу античного спадку та наслідків втрати сили родоплемінних відносин для складання міської спільноти); релігійних (вплив християнських релігійних архетипів на соціальний порядок життя); побутових (поява нових життєвих практик, зумовлених міським способом існування; наступне розростання та складання цілих мереж міст, їх об'єднання в союзи та утворення єдиного смислового простору). З названими чинниками пов'язані елементи процесу постання нового християнського міста, які відбилися в його структурі.

Соціально-історичний контекст народження нового міста пов'язаний із питанням про роль спадку античної культури під час переходу від античності до середньовіччя та полемікою щодо так званого топографічного континуїтету/дисконтинуїтету античної культури й, відповідно, тяглості форм чи її відсутності між античним містом та містом, що з'являється в середньовіччі. У російського медієвіста Аделаїди Сванідзе є чудова метафора, за якою антична культура – гора, а варварські нашествия – це вибух, що підірвав гору, і її уламки розкидало навкруги. Поблизу «гори» античного світу уламки найбільші – це територія середземноморських південних регіонів, чим далі – тим ці частки античної культури все менші, та завдали меншого руйнування старим формам. Тобто романський вплив на європейські території, звісно, існував, він проявлявся і в експорті античних міських форм на території Європи, але така тяглість навіть у римських містах з часом слабшає. До того часу, коли на континенті склалася система середньовічних міст, місто почало закладатися й поставати на новій основі [5, с. 148]. Адже варвари успадкували місто, але не знали полісу як спільноти співгромадян. Так само й величність Риму не була для них чимось виключним, і статус римських громадян поступово прирівнювався до статусу городян інших міст. Деякі нові міста змінювали та замінювали римські, збереглися лише ті «старі» римські міста, які були відносно великими центрами й мали резиденції єпископів (Тур, Реймс, Ліон, Тулуза, Севілья, Майнц, Мілан, Равенна), навіть Рим перетворився всього лише на великий релігійний центр [8, с. 51]. У X-XI ст. виникають численні міста рейнської Німеччини, північної Франції та більшої частини Англії. Частина цих нових міст мала римське коріння, наприклад, Бордо, Лестер, Лорх – колишні римські табори. Деякі римські міста, такі як Лютеція чи Аргентората, стали основою для нових міст із новими назвами – Париж та Страсбург. Але нові міста, переважно ті, що закладаються у Північній Франції та Західній Німеччині (Майнц або Маастріхт) – вже мали якісний розрив з античним містом.

Більш високий порядок питання про античний спадок відноситься до поглядів на теорію світоглядного «розламу» між християнськими територіями Європи, що проходив із півдня на північ і позначав межу та кордон античного та племінного світів, та виникненням нової умовної межі між заходом та сходом, яка розділяла зовсім нові міста та міста з романським корінням.

Причину постання нових міст дослідники намагаються знайти, аналізуючи різницю між європейським містом та містами інших типів. Зокрема, Отто Герхард Екселе звертає увагу на соціальну історію та різного роду соціальні групи й доходить висновку, що саме багатоманітність груп є тією відмінною ознакою середньовічного Заходу, що зумовило її манеру розвитку. Екселе вказує на те, що світ східного християнства не зміг породити ні міст-комун, ні чернечих чи лицарських орденів; там не набули суттєвого значення об'єднання купців та ремісників [6, с. 141]. До того подібної думки

них господарських практик до місцевих умов, що відповідало його генетичному походженню від традиційного японського принципу «дочакука» («жити на власній землі»), а згодом поширився на інші сфери життя людини. Поштовх до його застосування та дослідження закладено у працях Р. Робертсона, М. Ланге, О. Согомонова, Б. Вельмана, К. Хемптон та ін.

доходив М. Вебер, визначаючи місто як союз городян зі спільними обов'язками, але рівних перед християнським ритуалом; символом цього союзу був святий (у християнстві), або міський бог (у язичництві) [4, с. 365]. Вебер виразно показав, що подолання сакральної родової замкненості відбулося завдяки християнському місіонерству [4, с. 366]. Тобто з переходом ідентифікації людини від родової спільноти до релігійної громади стало можливе нівелювання сусідсько-родових зв'язків та закладання міської спільноти за ознакою належності до однієї релігії, спільноти людей, що до того були територіально чужі один одному. Під час утворення середньовічних міст, громадянин вступав до міської корпорації як окрема особа. «Особиста приналежність людини до міського союзу, а не рід чи плем'я, гарантувала їй індивідуальний громадянський правовий статус» [4, с. 368]. Вебер називає середньовічне місто світським утворенням, що, маючи потребу в конституюванні культового зв'язку, задовольняло її через мережу церковних приходів. На думку М. Вебера, європейське місто було об'єднанням культурного характеру. Міська церква, міський святий, участь жителів міста в таїнстві причастя, офіційні церковні свята були самі собою зрозумілі.

Висновки Макса Вебера наштовхуються на той якісно новий релігійний світогляд, що не лише поєднав міську спільноту через євхаристичну єдність, а й революційно змінив уявлення про порядок організації соціального світу й простору для життя. Перш за все, з поширенням християнства пов'язаний феномен ґрунтовної зміни ставлення до смерті, до померлих, та їх культового шанування, що топологічно вводить нас до чітко окреслених *loci* (локусів святих поховань), або (в дослідженні П. Брауна) *loci sanctorum* – місць святих. «Усипальниця, що вміщувала могили чи, частіше, частки мощів, дуже часто мала досить просту назву: «місце», *loci sanctorum*. Вона була місцем, де звичайні закони могил призупиняли свою дію» [3, с. 22]. Античні кладовища розташовували поза містом, античний космос віддавав померлих некрополям – місцям, де панує хаос. Цей світогляд переломився не одразу, навіть усипальниця апостола Петра (на Ватиканському пагорбі) була розташована поза Римом [3, с. 19].

Якщо зіставити ставлення до поховань у пізній античності та ранньому середньовіччі, не важко побачити очевидну різницю: змінилася схема розташування поховань, померлі були тепер допущені знаходитись серед живих, більш того, вони цим самим забезпечували відправу культу й існування християнської спільноти. У християнстві літургія здійснюється тільки перед вівтарем (престолом), де людина найвірніше черпає сакральне. Ця дія якоюсь мірою відносить до перших християнських літургій, які відправлялися в катакомбах на гробницях мучеників. Таким чином, вівтар спочатку – це могила праведника, а тому, до сьогоднішнього дня, де б не зводився новий вівтар – у нього закладають частку мощів праведника, святого. Обов'язковість такого процесу встановлюється на помісному Карфагенському соборі (393-419 рр.) і забезпечується Священним переказом церкви. Зокрема 94 правило згаданого Собору говорить, що «всюди на полях і в містах поставлені нібито в пам'ять мучеників вівтарі, при яких не виявляється покладеним ніякого тіла або частини мощів мученицьких, та зруйнуються» [9].

Офіційні релігійні очільники стають першими прибічниками розповсюдження культу святих, структури церковної влади на Заході зводяться ними на підвалинах існуючого культу, в уже освяченому сакральному християнському просторі. Відбувається процес постановки статусу могил святих на службу доцентрових зусиль зі збирання християнських земель. Філіп Ар'єс говорить про «проникнення померлих у серце міста», коли «навколо цвинтарних базилік росли нові поселення» [1, с. 65]. Відтепер християнський світ можна описати як множину храмів із вівтарем у центрі, навколо яких формується подібна структура нових міст.

Зміщення акценту в розумінні сакрального призводить до міграції смислового центру міста, до заснування середньовічних міст поблизу чи навколо церковних структур, які, в свою чергу, будувалися навколо місць загибелі мучеників чи поховань святих. Спершу, основу середньовічного міста складали його укріплене доміське ядро (замок, бург, табір, монастир, абатство чи соборна церква) та торговельно-ремісні передмістя, що оточували його. Хрестоматійним прикладом у цьому сенсі є місто Мілан. Будучи до IV ст. маленьким античним містечком, із VII до XI сторіччя він перетворився на визначне місто середньовіччя, чому сприяли кілька факторів: по-перше, Мілан зберігся завдяки своєму економічному значенню, місто поєднало водним каналом із Павією; по-друге, закладені ще в пізній античності церкви та храми зазнали суттєвих перебудов, наприклад, Амвросіанська базиліка, збудована ще у 379-386 рр. св. Амвросієм Медиоланським на місці поховання ранньохристиянських мучеників (вона ж «Базиліка мучеників»), до цього часу збереглась у вигляді перебудови за ломбардо-романським зразком у 1099 році. Саме вона стала точкою тяжіння для християнських паломників.

Закладання численних храмів чи розширення попередніх було наслідком того, що вони стали новими домінантами міста. Початкова роль у культурі померлих як місця вшанування поховання мучени-

ка чи святого за межами міста, на цвинтарі поступово доповнюється роллю центра християнського публічного життя. Ле Гофф зібрав цікавий матеріал із приводу того, що королівські династії на християнських землях почали створювати королівські некрополі: «в Німеччині це собор у Бамберзі, в Англії – Вестмінстерське абатство, абатство Фонтевро в Анжу – для перших Плантагенетів, базиліка Сан Ісидро в Леоні – для королів Леону та Кастилії; собор Сен-Бавон у Генті для графів Фландрії, а для французьких королів – базиліка Сен-Дені» [8, с. 85]. Усі названі церкви займають центральні місця в містах-резиденціях королів. Таким чином, у світогляді спільноти християн площа (форум античного міста), так само, як і будь-яке інше доміське ядро поселення, втрачають значення центру міста, ним стає храм та поховані святі, віра у воскресіння яких була закріплена 11 членом Нікео-Цареградського символу віри.

Ще одна важлива тенденція в процесі постання нового міста пов'язана з особливостями функціонування християнської громади. Ле Гофф, зважаючи те, що спільнота християн має орієнтуватися на свого духовного керівника – єпископа, позначив її як «поширення єпископського міста». Єпископ ніс відповідальність за збереження культури й відправу ритуалу в церквах міст. Дослідник середньовічної історичної географії В. Самаркін, ведучи мову про залежність розташування міст від локалізації єпископату та церковної ієрархії, наводить такі дані: «зі 123 міст Німеччини у XI ст. 40 були єпископськими, 20 розташовувались поблизу великих монастирів, а інші 60 міст були центрами великих феодалних володінь (у тому числі 12 – королівських резиденцій)» [10, с. 97]. Існують історичні приклади, коли статус єпископського/архієпископського міста закріплювався на рівні державних, владних структур. Дуже промовистим у цьому контексті є релігійно-урбаністичні ініціативи Оттона I, що вплинули на майбутнє життя нової Європи. Роберт Бартлет так характеризує його майже революційний проект: «у 948 році він [Отгон] створив, або сприяв створенню ланцюга нових єпархій вздовж північної та східної межі імперії. У 968 році він увінчав довгий підготовчий етап тим, що надав своєму улюбленому дітищу Магдебургу архієпископський статус» [2, с. 16]. Це означало зокрема, що Магдебург перетворився на форпост для християнізації слов'ян, й розглядався як церковна метрополія для їх міст. Від Оттона I йде також систематизація специфічно міської правової системи, яка отримала згодом назву Магдебурзького права й стала певним канонам міста як глобальної форми.

Майже одночасно з процесом визначення внутрішньої структури середньовічних міст відбувається й поширення, розростання та закладання нових міст, налагодження стосунків між ними через паломництво та торгівлю, що сприяло поєднанню міст в умовну урбанізовану мережу. Бартлетт, досліджуючи напрямки міграції тогочасного європейського населення, підкреслює, що вона мала характер відцентрового руху (з центральних районів Європи до її околиць), мережа торговельних зв'язків, судовоправових підпорядкувань чи інших міських контактів у географічному плані розходила від центра до периферії.

Колонізація нових територій була нерозривно пов'язана з торгівлею та торговцями-купцями, які в свою чергу, послуговувались паломницькими маршрутами. В. Самаркін реконструює у своїх роботах маршрути паломників із зупинками та вузловими переходами в тогочасних містах, кожне з яких мало власного святого покровителя: «При величезній кількості католицьких святих середньовічні міста не були позбавлені можливості обирати заступника. Чудодійні якості, що приписувалися святим, приваблювали тисячі прихильників св. Антонія до Падуї, Амвросія – до Мілана, Марка – до Венеції, Януарія – до Неаполя, Павла – до Нарбонни, Дені – до Парижа, св. Бенедикта – до Монте-Кассино» [10, с. 112]. Великим центром релігійного паломництва був Рим, дорога, що вела до нього, – «шлях пілігримів» – була популярною і серед європейських купців. Цей маршрут пов'язував торговельні центри Тоскани, Ломбардії, Лігурії з іншими містами континенту. Поряд із єрусалимським та римським паломницькими маршрутами стояв шлях до Сант-Яго де Компостела (до мощів св. Якова). Шлях «Святого Якова» склався як ціла мережа різних маршрутів, які практично пролягали повз інші святі місця. Цей шлях пізніше оформився в чотири основні напрямки, що сходилися на території Франції до піренейських перевалів: поденський, лиможський, турський та тулузький. Названі шляхи зливалися в один у районі Памплони й далі тягнулися через північну Іспанію до Сант-Яго де Компостела. Такі маршрути ніби сіткою з'єднують поселення та долучають до християнського універсуму землі між містами.

У зв'язку із закладанням міст, пов'язаних із паломництвом, англійський дослідник Норман Паундс у роботі «Середньовічне місто» пише про так звані *prescriptive towns* – директивні міста, які закладено ще до встановлення феодалного устрою, але вже не за римськими зразками. Це міста-аномалії, що становили певну загрозу містам феодалним, закладеним із X ст. – міста Центральної Європи, що

росли навколо монастирів. Автор зазначає, що ці міста виконували водночас і торговельні функції та створювали попит на ті товари, що могло запропонувати місцеве населення [16, с. 10].

Одночасно з паломниками прокладеними ними шляхами йшли купці. Часто в містах (під протекцією міських святих) влаштувалися ярмарки [10, с. 111]. Паломництво не лише стало «локомотивом» розвитку торгівлі, а й чи не єдиним шляхом розповсюдження інформації. Р. Бартлетт, говорячи про італійську систему обігу товарів і мережу торговельних шляхів, із цього приводу пише: «італійці... налагодили своєрідний інформаційний обмін. Радикальне розширення їх обріїв у XI–XIV ст. перетворило латинське християнство на інтегровану систему з розвинутою та розгалуженою мережею внутрішніх контактів, чого до того Європа не знала» [2, с. 211]. Купецтво також мало і зворотній вплив на поширення, розвиток та закладення міст. Український історик О. Карліна, зважаючи на те, що купці та торговці не вписувалися в схему феодальних відносин, звертає увагу на протистояння міста усталеному феодальному суспільному устрою [7, с. 30] й зазначає, що їх наявність у просторі міста є симптомом нового періоду в уже урбаністичній Європі.

Із професійною діяльністю купецтва можна пов'язати активність із заснування східноєвропейських міст за зразком хартій та складання мережевої структури дочірніх міст. Дослідження Роберта Бартлетта присвячені, зокрема, «юридичній моделі» становлення міста. Дослідник звертає увагу на закони, за якими закріплюється статус «місто» за тими поселеннями, які об'єктивно (за економічними чи демографічними показниками) на цей статус не заслуговують. За міркуванням автора, в результаті діалогу між «городянином», феодалом, єпископом, абатством, королем тощо виробляється закон за яким віднині житиме місто: «міська хартія була документом великого символічного значення, яке знаменувало собою початок нового історичного етапу», й далі, кожне нове місто могло постати двома способами: 1) воно могло купити собі свободу за кошти ремісничих гільдій та об'єднань городян; чи 2) залежне місто могло отримати свободу у подарунок. Бартлетт пише, що раніше за інших міські вільності здобули області навколо Рейну, а всі інші міста стали брати за зразок модель Лотарингії та Рейнської області: «Промені цього впливу розходилися радіально у всіх напрямках – від Нормандії до Англії, Вельса й Ірландії, від Вестфалії – через Гольштейн до Естонії, від Нової Кастилії – в Андалусію. Шотландське міське право початково походило від законів Ньюкасла-на-Тайні, а в Богемії перші міські конституції були створені на базі саксонських моделей» [2, с. 197]. Таким станом речей пояснюється подібність міської забудови, топографія міст, однаковість способу повсякденного життя, регламентованого єдністю міського юридичного простору, так званого «громадянського мінімуму» того, як треба жити і як чинити.

Уже до XII сторіччя склався та діяв стандартний набір нормативних положень, наслідком чого стало «народження цілих сімейств міст, тобто груп міських поселень, чие життя регламентувалося законами за зразком і подобою «матері міст», хоча б на початку. Одночасно такі подібні нові міста, утворюючи мережі, мали порівняно з попередніми міськими поселеннями високий рівень внутрішньої різноманітності. Ця точка зору представлена спеціалістом із середньовічної урбаністики Джоном Калмером і ґрунтується на матеріалі північно- та східноєвропейських міст VIII–XII ст. Автор пише, що для міста «основними є поняття «високого різноманіття» й «високого рівня інформаційного потоку» [13, с. 235]. Різноманіття означає існування кількох різних груп населення з різними інтересами, що й є показником міського середовища.

Аналіз міських мереж підштовхує до визнання того, що розпочинається процес певної уніфікації як фізичного так і смислового й символічного простору Європи. Дехто вбачає в цьому навіть початок глобалізації. Англійський науковець Р. Вербругген [17], досліджуючи процеси глобалізації та становлення міських мереж доби середньовіччя і раннього нового часу в Європі вказує, що саме міста є вузлами глобальних мереж національного та транснаціонального рівня. Сьогодні до цих мереж класично відносять напрямки інтересу сервісних фірм (банки, страхові компанії, аудиторські фірми, рекламні агенції тощо), всі ті потоки, що несуть корпоративну інформацію, знання і капітал між різними офісами єдиної структури. Локалізація фірм територіально, у містах, дозволяє констатувати з'єднання міст у мережі. Але автор задається питанням, чи обмежується створення подібних транснаціональних мереж міст лише нашим сучасним суспільством? І, використовуючи поняття з теорії *city network* (мережевої структури міст), переносить їх на інший історичний контекст – існування транснаціональної мережі міст, породженої діяльністю комерційних міських структур у Європі, починаючи з середньовіччя. Підстави складання такої мережі пов'язуються дослідником зі слабкістю державних структур та інтегрованістю міст, що були в змозі вступати у відносини, незважаючи на рамки територіальної держави.

Ці факти дозволяють Р. Вербруггену поставити наступне питання: чи справді глобалізація і так зване мережеве суспільство, справді є феноменами лише сучасності? Тому дослідник уточнює понят-

тя «глобалізація» до значення «існування віддалених економічних відносин між містами по всьому світу». Їй віднаходить подібні процеси у середньовічній реальності – містах, поєднаних потоками інформації, товарів, капіталу тощо.

Часто зародження передумов глобалізації пов'язують із хрестовими походами, які з кінця XI ст. розпочинають процес остаточної консолідації християнської Європи як єдиного цілого. А епоху Великих географічних відкриттів вважають поштовхом до формування єдиного (тобто придатного до уявлення) світового економічного простору. І хоча навіть наприкінці середньовіччя, «глобалізація» була явно не глобальною, а Європа не найбільш розвиненим із регіонів світу – саме там і на той час (уже до XII-го століття), міста розвивалися відповідно до нового архетипу, що набув глобального статусу.

Варто в цьому сенсі звернутися до «здобутків цивілізаційного значення» [12, с. 112–113], які уможливили, перш за все економічні зв'язки і належали норманам (або вікінгам): перш за все, йдеться про розширення меж обжитого світу через географічні відкриття (з кінця VIII ст. Ірландія та Лонгофорти – Дублін, Уексфорд, Корк та ін. – Ісландія, Гренландія, Америка), й долучення нових доступних територій до процесу торгівлі та єдиного культурного простору. Нормани передали естафету союзам міст, перш за все, союзу Ганзи (XII ст.), який став новою формою існування мережі міст, набутої ними в результаті об'єктивних історичних причин. Союзи на кшталт ганзейського виявилися зручним способом тиражування уявлення про зовнішню форму міста в конкретних локальних територіальних умовах.

Спочатку ганза – це купецьке утворення, що дуже швидко перетворюється на Ганзу (союз) міст, переважно німецьких. Появі таких союзів передувало занепад зв'язку з центральною владою. Державна влада більш високого порядку не могла задовольнити потреб міста, наприклад, врегулювати зв'язки з князями чи захистити торговельні шляхи. Поступово Ганза перетворилася на мега-утворення – на початок XV ст. вона налічувала близько 160 міст лише Північної та частково Центральної Німеччини [5, с. 125], також у мережу входили західнослов'янські міста. Торгівля супроводжувалась переселенням, паралельно закладалися нові міста. Ця мережа покривала весь Балтійсько-Північно-морський регіон: від Новгороду до Лондона й від Бергена до Брюгге.

На східних територіях розгорталось аналогічне об'єднання союзу ломбардських міст яке, на думку дослідників, передувало зародженню, чи навіть відродженню, у середні віки відчуття італійської єдності; діяв Швабський союз міст та інші мережі. Такий контекст розуміння світових процесів цікавий у тому сенсі, що констатування виникнення в середньовіччі нової форми міста з закріпленою структурою, пов'язаною з релігійними архетипами, та тиражування цієї форми територіями, що згодом будуть об'єднані мережами міст в єдиний європейський простір, цілком можна сприймати як процес відтворення локальних міських форм у глобальних масштабах континенту.

Таким чином, європейське місто постає з раннього середньовіччя як своєрідне, не схоже на жодне до нього утворення. На початок XII століття на території Європи склалися цілі мережі міст, сукупність яких створювала земний вимір християнського космосу. Це були якісно нові утворення, порівняно з античними полісами – подібні одне до одного за своєю архітектонікою, вони розташовувалися на перетині інформаційних потоків того часу й самі створювали їх. Водночас, за своєю сутністю це були християнські міста, що відбивали уявлення християнської свідомості про устрій світобудови, сенс історії та призначення людини. Елементи структури центру міста створили ядро міста як глокальної форми. Всі вони повторювали немовби архетип, який міг та мав відтворюватися в будь-якому новому локусі, розширюючи, з одного боку, межі нової Європи, а з іншого, межі кількісного, горизонтального організованого простору уніфікованої та раціоналізованої культури.

Література:

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Филипп Арьес; [пер. с фр.; общ. ред. С. В. Оболенской]. – М. : Издательская группа «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. – 528 с.
2. Бартлетт Р. Становление Европы: Экспансия, колонизация, изменения в сфере культуры. 950 – 1350 гг. / Р. Бартлетт; [пер. с англ.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 432 с.
3. Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / П. Браун; [пер. с англ.; под ред. С.В. Месяц]. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 208 с.
4. Вебер М. История хозяйства: город / М. Вебер. – М. : Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 576 с.
5. Город в средневековой Цивилизации Западной Европы. Т. 1. Феномен средневекового урбанизма. / А. А. Сванидзе [отв. ред.]. – М. : Наука, 1999. – 390 с.
6. Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе. / А. Гуревич. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 424 с.

7. Карліна О. Три суспільні стани і проблема міста в середні віки / О. Карліна // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. – С. 29–32.
8. Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Жак Ле Гофф; [пер. с фр. А. И. Поповой; предисл. А. О. Чубарьяна]. – СПб. : «Александрия», 2008. – 398 с.
9. Правила Карфагенского собора. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://krotov.info/acts/canons/0419karf.html>
10. Самаркин В.В. Историческая география Западной Европы в средние века: [учеб. пособие] / В. Самаркин. – М. : Высшая школа, 1976. – 248 с.
11. Согомонов А. Ю. Глокальность (Очерки социологии пространственного воображения) // Глобализация и постсоветское общество / под ред. А. Согомонова и С. Кухтерина // «Аспекты – 2001». [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.globalculture.ru/globalizacija/aleksandr-sogomonov-glokalnost-2>.
12. Соколова М. В. История туризма. Учебное пособие / М. Соколова. – М. : Мастерство, 2002. – 352 с. – С. 112–113.
13. Callmer J. Urbanisation in Northern and Eastern Europe, ca. AD 700-1100 / Johan Callmer // Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium. Vol. 1. The Heirs of the Roman West / Edited by Joachim Henning. – Berlin: 2007. – pp. 233–271.
14. Innovation and creativity in late medieval and early modern European cities / edited by Karel Davids and Bert De Munck // Published Farnham, Surrey, England: Ashgate, 2014. – м 420 p.
15. Organizing European Space / edited by Christer Jonsson, Sven Tagil, Gunnar Tornqvist // London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications, 2000. – 224 p.
16. Pounds N. The Medieval City (Greenwood Guides to Historic Events of the Medieval World) / Norman John Greville Pounds. – Greenwood Press, Westport, CT, and London, 2005. – xxix, 265 p.
17. Verbruggen R. Globalisation and city networks in late medieval and early modern Europe. / Raf Verbruggen. – Department of Geography, Loughborough University. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www2.le.ac.uk/departments/urbanhistory/uhg/past-conferences/2008/Verbruggen_UHG2008paper.pdf

*Рецензент – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту проблем штучного інтелекту НАН і МОН України **О. В. Білокобильський.***

УДК 141.813

*Ірина Зорченко***ДИФУЗИЯ ПОНЯТТЯ «УТОПИЯ» І АМБІВАЛЕНТНІСТЬ УТОПІЧНОГО**

Стаття присвячена поняттю «утопія» та феномену утопічного у його соціально-філософському зрізі. Автор простежує етимологію зазначеного концепту, його семантику, неоднозначність якої корелює з амбівалентністю феномену утопічного, що знаходить своє вираження у двох вимірах, одночасно притаманних кожній утопічній побудові: емансипаторному та авторитарному.

Ключові слова: утопія, утопічне, міф, релігія, емансипація, авторитарність.

*Iryna Zorchenko***«DIFFUSION OF THE CONCEPT 'UTOPIA' AND AMBIVALENCE OF THE UTOPIAN»**

The article is devoted to the problem of utopian thought and the phenomenon of utopia. In the article it is analyzed genesis of the concept 'utopia', its polysemy and ambiguity. The author considers, that ambivalence of the utopian is directly related to the ambiguity of the concept 'utopia', its light side – 'eu-topia' (it means on ancient greek 'good place') and its dark side – 'ou-topia' (means 'no-place'). The author emphasized the differences between religion and utopia on the one hand and between utopia and myth on the other. In contrast to myth utopia is willfully and deliberately created project, which has its creator. Sharp distinctions between religion and utopia are in relation to the world: in contrast to religion, which doubles the world and splits it into this-world and other-world, utopia concerns this world only, which serves as point of application of its efforts to actively improve social and political order.

Keywords: utopia, utopian, myth, religion, social order.

*Ирина Зорченко***«ДИФФУЗИЯ ПОНЯТИЯ 'УТОПИЯ' И АМБИВАЛЕНТНОСТЬ УТОПИЧЕСКОГО»**

Статья посвящена понятию «утопия» и феномену утопического в его социально-философском срезе. Автор прослеживает этимологию данного концепта, его семантику, неоднозначность которой коррелирует с амбивалентностью феномена утопического, что находит свое отражение в двух измерениях, одновременно присутствующих каждому утопическому построению: эмансипаторному и авторитарному.

Ключевые слова: утопия, утопическое, миф, религия, эмансипация, авторитарность.

Згідно з теоремою американського соціолога Уільяма Томаса, те, що мислиться як справжнє, є справжнім за своїми наслідками. Ця формула набуває особливого блиску, коли йдеться про утопію – абсолютно, здавалося б, ефемерну конструкцію, яка, незважаючи на свою умовність та безтілесність, набуває цілком відчутної ваги, – не лише в образі незручного супротивника для своїх запеклих (і цілком різноманітних) критиків, але й не в останню чергу як могутній засіб, що здатен мобілізувати не лише індивіда, але і маси на (доленосне?) перетворення свого життя. Власне, саме ризик цього перетворення і є головною причиною того, що феномен утопії заробив собі серйозних і неблаганних ворогів, але цей же творчий порив до зміни здобув собі і вічних її апологетів, які, хоч і видозмінюють свої аргументи під дією критичних випадів супротивників утопії, але тим не менш не здають позиції.

Ретельні вишукування «за» і «проти», могутні критичні атаки з різних флангів і взаємовиключні претензії (звинувачення в нездійсненності і страх можливої реалізації, виявлення тоталітарного та авторитарного характеру, святенницьке викриття в надмірній розбещеності і жорсткий осуд за надмірну суворість, прокляття на адресу «самочинної волі» і свавілля утопографа, що еретично наслідує Богу-Творцю, похмурі підозри в підіривній революційності і хула за реакційність, кепкування з наївної віри в добру природу людини й обурення з приводу неухважності до людської натури) породили такі ж різноманітні реакції у відповідь, що суперечать одна одній із не меншою силою.

Таке протистояння призвело до цілком передбачуваного розмивання семантичної складової «утопії», яку стали використовувати і для позначення тиранічних поривів, і революційно піднімати на щит у якості визвольного символу, а також – часом із особливим задоволенням – як тавро для не-ймовірних дурощів і зневагу претензійних намірів. У силу чого цей концепт, ще самим своїм батьком Томасом Мором приречений на двозначність, зайняв почесне місце у низці найграндіозніших та найдискредитованіших понять, які, проте, продовжують внаслідок свого активного слововживання – турбувати увагу дослідників і притягати їхні пильні погляди.

Окреслена дифузія семантичного поля, приводить, тим не менш, до двох досить серйозних і взаємопов'язаних один з одним наслідків: по-перше, «утопія» розтягується до рівня всесвітніх об'ємів і завдяки цьому стає майже таким самим усеосяжним і порожнім поняттям, як Універсум; а по-друге, в ході такого розширення і спустошення «утопія» (і те, що вона була покликана означати) вислизає із зони відповідальності і не може приймати рахунок у термінах якої б то не було критики. На тлі цього здається цікавим ще раз – без претензії на історико-філософську повноту викладу – актуалізувати ключові точки проблемної семантики «утопії», а також висвітлити проблеми демаркації самого феномена.

*

Як відомо, поняття «утопія» увійшло вжиток у 1516 році з легкої руки Томаса Мора, який узяв це слово як власну назву для описаного ним омріяного «нового острова», на якому втілено «*optimus respublicae status*». Слово – відверто грецького походження – вже тоді викликало у знавців суперечки. Справа полягала в підступності латинської транскрипції, яка скрадливо ховає давньогрецькі дифтонги «*eu*» і «*ou*», зводячи їх до простого латинського «*u*» і вносячи тим самим розлад і розбрат у будь-яку спробу однозначного розуміння: адже якщо за основу береться «*eutopos*» – «благе, хороше місце», то це відкриває цілковито інші перспективи розуміння, ніж «*outopos*» – «неіснуюче місце». Інші, передусім, у сенсі втілюваності окресленого ідеального устрою. Чи було допущення такого подвійного прочитання навмисним – дискусійне питання (дехто влучно назвав Мора «невиліковним вигадником каламбурів» [12, с. 18]), дослідженню і викладу цього питання присвячені окремі праці [див. 15; 24; 25; 26]. Мене ж більше цікавить закріплення двох (навмисно або випадково введених) різних ліній: «благого місця», що відсилає до певного абсолютно конструктивного еталону, і нездійсненної «*Nowhereland*», що радше пов'язана з пасивною тугою, ніж з активним реформуванням. Навіть не беручи до уваги солідні історико-філософські роботи, присвячені заявленій тематиці, можна з певною сміливістю стверджувати, що у буденній мові більшою мірою закріпилося останнє тлумачення: «не-місце», край, якого не існує, і лад, який не можна втілити (останньому частково посприяв і сам Мор, який закінчив книгу досить песимістичною заявою: «я охоче визнаю, що в утопійській республіці є дуже багато такого, чого в наших державах я більше бажаю, ніж чекаю» [7, с. 222]), ім'я власне стало ім'ям загальним, найменуванням нового жанру, а також – часто вживаним соковитим слівцем, що породило безліч відгалужень від такого, здавалося б, невтішно безплідного кореня: 'утопізм', 'утопічний', 'утопійський'. У певний момент сталося те, про що пише Ф. Аінса: «етимологія слова стала визначати його семантику» [1] (щоправда, етимологія в її усіченому вигляді).

Зазначена колізія не вичерпує складнощів, пов'язаних із семантичним гніздом утопічного. «Утопія» Мора заснувала особливий жанр, точніше, рельєфно й опукло представила його, тому подальші роботи інших авторів, що відповідають заданим Томасом Мором канонам, також були наречені «утопіями», як то праці Томазо Кампанелли, Френсіса Бекона, Андрее та багатьох інших. Проте перепрочитання античних джерел (передусім, «Держави» Платона, «Сонячного острова» Ямбула, «Священної хроніки» Евгимера) виявляє, що, як це завжди буває зі стародавніми греками, пальма першості утопії як жанру (з точки зору сутнісних характеристик) належить їм, і за Мором залишається тільки пріоритет назви, яка, за іронією долі, також взята із давньогрецької мови.

Дифузія утопічного жанру і залучення до його кола праць античних мислителів призвели до того, що була втрачена батьківщина Утопії: її почали шукати у далекому минулому, сягаючи ген до легенд про Золоте століття, країну Кокейн, Шларaffenланд, Вирій etc. Окрім того, ерозія пішла далі і, покинувши вузькуваті рамки утопічного роману в дусі Мора, Кампанелли, Бекона, сягнула трактатів, декларацій, маніфестів і навіть проектів конституцій (детальніше про жанрову варіативність [2; 3; 12; 27]). А це привело до, з одного боку, небезпечного злиття утопії з міфом, а з іншого – до вишукування утопічних зерен по всіх усюдах, де тільки пахне реформами, новими проектами та просто творчим поривом і гарною уявою.

Така дифузія утопічного призводить до необхідності демаркації території і зміцненню меж і кордонів утопії щодо інших сфер і площин. Варто зазначити, що будь-який, есенціалістськи-широкий підхід до визначення утопії не вносить чіткості, ба більше – розмиває її межі. Яскравий приклад тому – монументальна, на півтори тисячі сторінок праця Е. Блоха «Принцип надії» [16], у котрій з унікальною за своїм вичерпним характером старанністю перебрані всі явища людського життя (від денних марень і казок до подорожей і архітектури), на яких міг коли-небудь лежати промінь або відблиск чогось утопічного. Але в цьому величезному і, безумовно, захоплюючому полотні утопія зливається з мрією, надією, уявою, мареннями і планами на майбутнє в одну хмару кольорового диму, який, імовірно, і є той *Geist der Utopie* [див. 17].

Чіткішим, виразнішим і, головне, найпродуктивнішим, хоч і менш піднесеним, є той підхід до визначення утопії, який пов'язаний не з прямими розшуками її суті (що роблять містично налаштований Блох і його послідовники), а швидше зі встановленням співвідношень утопії та: історії, політики, культури, науки, свободи, релігії, міфу, есхатології, традиції, ідеології etc. Власне, ці варіації на тему «утопія і ...» є у буквальному сенсі відтворенням назв робіт ключових дослідників утопічної проблематики [див. напр. 5; 6; 9; 12], які через порівняння і розрізнення вдало розмежовували топос невловимої утопії. Крім того, в ході встановлення відповідності та співвідношення утопії з різними площинами, виникли цікаві, а іноді і парадоксальні контамінації типу: історія утопії/політика утопії/утопія свободи/традиція утопії/.../ etc. Не маючи можливості розглянути їх усіх, слід усе ж торкнутися по дотичній одного з ключових розрізень: співвідношення утопії з міфом та релігією.

Оминаючи спокусливу можливість встановити для них у якості спільного знаменника вимисел, який, у свою чергу, вичерпується тріадою фантазії, уяви і творчості (і відібрати тим самим хліб у психологів, заступивши на їх територію), розглянемо спочатку співвідношення релігії й утопії.

Є ціла низка дослідників, які логічно й обґрунтовано вписують християнські джерела в полотно історії утопій [19; 24]. У першу чергу, це стосується «Граду Божого» Августина й «Узгодження Старого і Нового Заповітів» Йоахима Флорського, в яких відшукують утопічний зріз. Проте, по суті, утопія протистоїть релігії, передусім, тим, що незважаючи на уявну спільність (і релігія, і утопія, по суті, подвоюють світ), їх інтенції гранично різні. Як пише Е. Баталов, «релігійна утопія – просто нонсенс. <...> незалежно від політичного або соціокультурного характеру, від рівня формування соціального ідеалу і способу його вираження, утопія має мирську орієнтацію. Вона завжди поцейбічна, навіть якщо йдеться про теократичний ідеал. Вона апелює не до бога, але до людини, яку, по суті, хотіла б наділити божественними рисами, зробити богом <...> утопія нерідко орієнтує на такі цінності, які церква не може не визнати гріховними. Утопія – це заклик до бунту, протесту, ересі» [3, с. 52].

Справді, незважаючи на простягання над тлінним поцейбічним світом ще одного, ідеального у своїй досконалості, утопія – ересь, утопограф – еретик, а утопіст-практик, що намагається втілити виконаний ідеал у дійсність, – архиеретик, оскільки ставить себе на місце Бога. У цьому контексті варто пригадати статтю С. Л. Франка «Єресь утопізму», в якій він емблематично та рельєфно, з позицій справжнього вірянина представляє колізію утопізму: «всяка людська гордіня або зарозумілість (hybris), всяке відважне свавілля, в силу якого людина порушує природний порядок речей і претендує на місце і значення, їй невластиві, доленосним чином карається. Кара іманентно зумовлена тут самою сутністю злочинного задуму. Бо при усій природності людських спрямувань на щастя, свободу, могутність, ці прагнення, як тільки вони виходять за відомі межі і, стаючи безмірними, перестають зважати на передвстановлену божественно-космічними законами обмеженість людських можливостей, вже самі суть безумство, яке охоплює людину і неминуче веде її до загибелі» [9, с. 378]. Такі зазіхання утопістів філософ позначає влучним давньогрецьким словом «υβρις», багатогранне тлумачення якого відсилає до відчайдушної відваги, гордовитості, пиhi, відваги навіть перед богами, за яку смертний суворо і показово карався. Цікаво те, що саме до υβρις як до особливого етосу закликав у своїх творах Ф. Ніцше, мислитель, який проголосив (чи, можливо, просто першим помітив?) смерть Бога.

Дуже цінне і точне саме визначення утопізму, яке дається Франком: «під утопізмом ми розуміємо не загальну мрію про здійснення досконалого життя на землі, вільній від зла і страждання, а, скоріше, специфічний задум, згідно з яким досконалість життя може, – а тому і повинна бути – немовби автоматично забезпечена певним громадським порядком або організаційним устроєм; іншими словами, це є задум порятунку світу самочинною волею людини <курсив мій – І. З.>. У цьому сенсі утопізм є типовим зразком ересі в точному і правомірному сенсі цього поняття – саме такого спотворення релігійної істини, яке зіштовхує людину на неправдивий і тому згубний шлях» [9, с. 379]. Саме «устрояющая самочинна воля людини» – той наріжний камінь, який лежить в основі відмінності між утопією, релігією і міфом.

Релігія неминуче твердить про Бога-Творця усього земного і небесного порядку, в який ніхто не має втручатися і тим паче коригувати його; міф, як первинне інтегральне світоглядне утворення, не знає і не має свого творця; він гранично ірраціональний, суцільний і вічно відтворює самого себе. Утопія ж відрізняється від них тим, що, з одного боку, зламає вічне (само)відтворення вже заданого космосу, а з іншого – відмовляється пасивно чекати на божественне втручання/пришестя і наважується самостійно здійснювати зміни, тим самим беручи на себе обов'язки творця. Ця неймовірна, люциферіанська зухвалість завдає нищівного удару християнській ідеї спасіння світу. Справжнє джерело утопізму – це ідея, що «світове зло і страждання визначені не тасмничою, в межах світу неусувною силою гріха, що увійшла до світу і спотворила досконале Боже творіння, а неправильним устроєм

самого світу. До цього долучається інша думка: людській волі, керованій прагненням до абсолютної правди, така можливість корінного перевлаштування світу – створення нового, осмисленого і праведного світу замість старого, невдалого, неправедного. *Утопізм є передусім заперечення догмата гріхопадіння* <курсив мій. – І.З.>. Відповідальність за земну неправду він покладає не на владу гріха у світі, не на гріховну людську волю, а на деякі інші сили, повинні в неправильному і неправедному устрої світу <...> це і є повстання людської моральної волі проти Творця світу і проти самого світу як його творіння» [там же, с. 389].

Причому повстання проти світу справді може виражатися не лише на рівні проголошення простих соціальних змін і легких коректив, але мало не на космічному рівні: пригадаємо фантазії Фур'є про повну переробку планети або посилення Маркса з його «стрибком з царства необхідності у царство свободи».

Якщо окинути оком окреслену істориками утопії хронологічну пряму, то можна переконатися, що утопічна активність обернено пропорційна релігійній: в епоху Середніх віків, як би не намагалися «утопізувати» твори теологів, вони у будь-якому випадку не містять принциповий структурний елемент, що визначає утопію, – її свідомого творця/інженера/конструктора, який є справді єретиком (відштовхуючись не від церковного тлумачення цього поняття, але – з куди меншою драматизацією – від етимологічного: як людина, що відхиляється від догматів і самостійно наслідуює особливе віровчення), що бажає створити свій світ. Як відмітив Е. Сіоран, «доки християнство задовольняло уми, утопія не могла їх спокусити; відколи воно стало їх розчаровувати, вона спробувала їх завоювати і оселитися в них» [9, с. 323]. Втім, ще залишається відкритим питанням проблема правильного розуміння первинних послань Христа і подальших їх тлумачень. Єдина точка, в якій перетин утопії та релігії є можливим без взаємного відштовхування, – це есхатологічні мотиви. Хіліастичні сподівання на швидке Друге пришествя і очікування Царства Божого, які виникли чи то через слабкість, чи то завдяки підступному лукавству, чи то через нездатність зрозуміти тезу Христа про те, що Царство Боже знаходиться ні там, ні тут, але всередині людини, і шукати шлях до нього треба не ззовні, але зсередини себе, привели до того, що багато вірян чекає порятунок ззовні, що зближує їх з утопістами. Мабуть, якщо повертатися до сюжету про розмітку простору і подвоєння світу, що характерно і для релігії, і для утопії, то *volens nolens* актуалізуються міркування Мірчі Еліаде про неоднорідність простору в системі координат релігійної людини. «Релігійний досвід неоднорідності простору є засадничим, який можна порівняти з «творенням Світу». Йдеться не про теоретичні побудови, але про первинний релігійний досвід, що передує всякому роздуму про світ. Це – розрив простору, який дозволяє створити світ, оскільки він виявляє 'точку відліку', центральну вісь усякої подальшої орієнтації» [14, с. 22] і далі «ніщо не може бути розпочате, зроблене без попередньої орієнтації, а всяка орієнтація припускає наявність якоїсь точки відліку. <...> щоб жити у світі, необхідно його створити, але ніякий світ не може народитися в хаосі, однорідності і відносності мирського простору [там же, с. 23].

Такою є логіка релігійного бачення (просторового) світу, проте її ж, не тільки без абиякої похибки, але навіть із повним правом (особливо у світлі виділеної Еліаде тези про «необхідність творіння Світу», в якому можна намацати прихований натяк на те, що цей акт робить сама людина), можна екстраполювати і на утопію, точніше, представити утопію як іррелігійний досвід неоднорідності простору. Справді, якщо приймати те, що «ніщо не може бути розпочате, зроблене без попередньої орієнтації, а всяка орієнтація припускає наявність якоїсь точки відліку», то утопія з її принциповою практичною, реформаторською і навіть революційною спрямованістю, встановлена в якості еталону/ідеалу, стає тією точкою відліку, від/навколо якої формується справжній світ.

При зіставленні міфу й утопії, а також спробі провести вододіл між ними, так само, як і у випадку з релігією, принциповим конструктом буде фігура творця утопії. Як уже було зазначено, є стала тенденція щодо «локалізації» коренів утопії в міфологічному минулому [8; 2; 3; 16]. Мрії про Золоте століття, про країну Кокейн, Schlaraffenland, про знаходження Вірія та інших міфічних/казкових країв, із детальним описом перш за все гастрономічного достатку, а також «помірно-приємних» погодних умов, де «сонце світить по обидва боки тину» [8, с. 12], а молочні річки/кисільні береги або просто брендів безупинно течуть у сусідніх струмках, і де немає потреби важко працювати, але тільки розважатися – такі легенди притаманні кожній культурі та (будемо відвертими) милі серцю кожної людини.

Тому, якщо простягати родовід утопії від них, то абсолютно природним буде висновок про те, що утопічний порив властивий кожній людині як її невід'ємна властивість, і, як наслідок, бачити в кожній утопічній побудові певні архетипічні образи. У такому разі будь-яка критика на адресу утопії, по суті, обертається критикою певного рудимента (до якого зводиться утопія) у свідомості людини, ірраціо-

нальної, несвідомої тяги до міфічного, «первісного» мислення, яке може і має бути здолане. І тут утопія з'являється немовби регресією до минулого, яка вже не революційно підриває буття, але реакційно зміцнює його відтворення. У такому зближенні утопії і міфу, здається, радше можна углядіти черговий приклад дифузії утопічного, адже скільки б не тлумачити міф (що справді зближує його з утопією, так це перипетії нелегкої концептуальної долі їх понять-репрезентантів), він неминуче посилає до ірраціонального, некритичного, передусім емоційно забарвленого сприйняття. Тоді як утопія, передусім, завжди критична, вона знаходиться в опозиції до цієї дійсності, помічає і розкриває її виразки і вади; навіть найнепримиренніші утопоборці визнавали її неоцінімий критичний потенціал [напр. див. 9, с. 326]. Утопічна побудова завжди раціональна, вивірена, у неї є свій інженер.

Таке твердження не розходиться з відомою концепцією, що протиставляє міф і утопію, Ж. Сореля. Сорель розглядав і міф, і утопію як своєрідні ідеологічні форми, за допомогою яких можна керувати масами і революціонізувати їх. Причому з точки зору безумовної функціональності мислитель віддавав явну перевагу міфу, безпосередність, наочність, ірраціональність і емоційність якого виводять за межі критичного аналітичного розбору і відповідних претензій. Не можна пред'являти рахунок у термінах раціональної критики тому явищу, якому будь-яке «*ratio*» одвічно чужо. Міф як особлива ідеологічна форма, не оперує розумними аргументами, він у *принципі* нічого не доводить, не докладає зусиль для переконання.

«Міф неможливо спростувати, оскільки він за самою суттю тотожний переконанням цієї групи, є вираженням цих переконань мовою руху, тобто його не можна розділити на частини, які можна було б використати в плані історичних описів. Утопія, навпаки, може обговорюватися так само, як і будь-яка суспільна побудова <...> можна оцінювати її правдоподібність; можна і відкидати її, показуючи, що економіка, на яку вона спирається, несумісна з потребами сучасного виробництва» [10, с. 51]. Крім того, «справжні революційні міфи майже бездомішкові. Вони дають ключ до розуміння діяльності, почуттів і думок народних мас, готових вступити в рішучу боротьбу; це не опис явищ, але волевиявлення. Утопія, навпаки, є продуктом розумової праці. Цей твір теоретиків, які, побачивши й обговоривши факти, намагаються створити модель, із якою можна буде порівнювати існуючі суспільства, щоб виміряти добро і зло, яке в них знаходиться. Утопія є сукупність уявних установ, але така, що пропонує досить ясні аналогії з реальними установами <...> це розбірна конструкція <...>. Якщо наші сьгоднішні міфи спонукають людей готуватися до боротьби, щоб зруйнувати існуюче, то утопія завжди направляє уми до реформ, які можуть бути здійснені при розпаді системи» [10, с. 50].

У такому тлумаченні простежується певне приниження і демонізація утопії як певної пастки, що може подавити революційний порив, але, скоріше за все, це пов'язано з переоцінкою сил міфу, який у прочитанні іншими, не менш знаковими філософами (наприклад, Н. Фрай, Т. Адорно, М. Хоркхаймер) відсилає до «застиглості», до «вічного повернення самого себе». Ці характеристики влучно підкреслив В. П. Шестаков: «міф утілює в собі ідею вічного, незмінного. Ситуація, яку він представляє, абсолютно зумовлена. Людина не може змінити її. Вона може протестувати проти неї, ігнорувати її, але врешті-решт вона з неминучістю їй підкоряється. Навпаки, утопія (у контексті громадського буття) висловлює ідею соціальної зміни, соціальної динаміки. Створюючи ту або іншу соціальну модель майбутнього, відмінного від того, що існує 'тут і зараз', вона ставить під сумнів непорушність соціальних інститутів, які міфологічній свідомості скидаються вічними і незмінними. Міф – авторитарний, його сфера – некритична, конформістська свідомість, що вважає даність істиною. Утопія ж намічає можливості вивчення соціальної дійсності, вона допускає і припускає «гру» з реальністю, перевірку і відбір найбільш функціональних моделей громадського розвитку» [13, с. 153]. Такий ракурс неминуче змушує поставити питання про долю утопії.

*

Якщо вірити В. П. Шестакову, то каталог світової утопічної літератури за період із XVI по XIX століття налічує близько 1000 утопій [див. 13, с. 152]. Починаючи ж із XX століття їх кількість росте в геометричній прогресії. Передусім, після двох світових воєн і тоталітарних експериментів сталінізму і гітлеризму ростуть, немов опеньки після дощу, численні антиутопії, негативні утопії, какотопії, дистонії (про специфіку відмінностей між ними детальніше [див. 3; 12; 27]), що розкривають згубний характер утопічної інженерії. У XX столітті утопія вже покинула виключно літературні терени і стала активно досліджуватися як культурно-соціальний феномен, у районі 70-х років у Франції виникає дисципліна «соціологія утопії», названа так у співзвуччі з книгою Жоржа Дюво.

У Німеччині утворюється т.з. *Utopieforschung* – міждисциплінарне дослідницьке гніздо утопії, теоретичними і методологічними засновниками якого були К. Маннхейм, Е. Блох та ін. Виходить величезна кількість видань, присвячених дослідженню різних аспектів утопічної проблематики. Але

амбівалентність невідступно є її відмінною рисою, і так само незмінно дехто намагається відшукати шлях в утопію (як, наприклад, М. Бубер [18]), а хтось – стежки з неї (як Р. Дарендорф [4]). Після викривальної хвилі будь-яких замкнутих тоталітарних побудов з авторитарним диктатором на чолі (що виникли з праху і попелу, залишеного Третім Рейхом), погашати кредит яких чомусь випало на долю утопії, знайшлися ті, хто згадав про утопію вже в нових, виправлених війнами і провалами радянських і нацистських експериментів ракурсах. Ба більше, все наполегливіше постає питання про необхідність реконструкції утопії (Ф. Аінса [1]), про конструктивний потенціал утопії передусім у політиці (Ф. Джеймсон [22]), про необхідність утопії в наше апатичне століття (Р. Джекобі [21]) про те, кому потрібна зараз утопія, про мінімум утопії для сьогоденного дня, про смерть і кінець утопії і про іронічний погляд на неї і про те, як би Бог подивився на утопію. І це все на тлі безперервних історичних досліджень, що займаються не (тільки) духом, але (передусім) буквою тієї чи іншої утопії. При цьому відбувається переоцінка цінності й антиутопічної проблематики: кількість антиутопій навряд чи зменшується, але зараз вони набувають швидше характеру особливої приправи, або прянощів, принаймні, для західного світу, оскільки багато складових останнього, що нині втілені в дійсність і давно стали повсякденністю, були свого часу утопічними сподіваннями. Романтично налаштовані ентузіасти піднімають на щит «утопічну функцію» на протигагу тоталітарній «утопічній моделі» [див. 1], прагматики – конструктивний потенціал утопій, яка «не є вигадкою, хоча в дійсності її і не існує» [див. 5].

Імовірно, таким міг би бути дещо схематичний і спрощений нарис нинішньої панорами для утопії. У якості висновку можна зазначити, що, незважаючи на те, з якого кута зору ми будемо дивитись на утопію (сприймаючи цілком серйозно чи іронічно), як аналізувати та що чекати від неї (кінця утопічних марень чи їх абсолютного втілення), є два моменти, які конституують власне утопічне: 1) утопія – це завжди елітарний, свідомо створений, раціональний проект з абсолютно чіткою інтенцією та практичним зарядом; 2) у неї завжди є свій творець, який несе відповідальність за закладений у неї конструктивний потенціал. Можливо, врахування саме цих виділених характеристик як конститутивних дає можливість подолати простежену дифузю поняття ‘утопія’.

Література:

1. Аинса Ф. Реконструкция утопии: эссе / Ф. Аинса ; [пред. Федерико Майора; Пер. с франц. Е. Гречаной, И. Стаф]. – М. : Наследие Editions UNESCO, 1999. – 206 с. (режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/ainsa/index.php).
2. Баталов Э. Я. В мире утопии. Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах / Э. Я. Баталов. – М. : Политиздат, 1989. – 319 с.
3. Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США / Э. Я. Баталов. – М. : Наука, 1982. – 336 с.
4. Дарендорф Р. Тропы из утопии. Работы по теории и истории социологии / Ральф Дарендорф ; [пер. с нем.]. – М. : Праксис, 2002. – 536 с.
5. Джеймсон Ф. Политика утопии / Фредерик Джеймсон ; [пер. с англ. Д. Потемкина]. – электронный доступ : <http://permm.ru/menu/xzh/argiv/84/politika-utopii.html>.
6. Манхейм К. Идеология и утопия / Карл Манхейм ; [пер. с нем. и англ.] // Диагноз нашего времени / Карл Манхейм. – М. : Юрист, 1994. – с. 7-261.
7. Мор Т. Утопия / Томас Мор ; [пер. с лат. А. И. Малеина и Ф. А. Петровского]. – М. : 1953. – 295 с.
8. Морган А. Л. Английская утопия / А. Л. Морган ; [пер. с англ. О. В. Волкова]. – М. : 1956. – 277 с.
9. Сиоран Э. История и утопия / Э. Сиоран [пер. с фр.] // Искушение существованием / Э. Сиоран. – М. : Республика, 2003. – С. 272–340.
10. Сорель Ж. Размышления о насилии / Жорж Сорель ; [пер. с фр. Б. Скуратова, В. Фриче]. – М. : Фаланстер, 2013. – 293 с.
11. Франк С. Л. Ересь утопизма / С. Л. Франк // Квинтэссенция: Филос. альманах, 1991. – М. : Политиздат, 1992. – С. 378–396.
12. Шацкий Е. Утопия и традиция / Ежи Шацкий ; [пер. с польского]. – М. : Прогресс, 1990. – 456 с.
13. Шестаков В. П. Понятие утопии и современные концепции утопического / В. П. Шестаков // Вопросы философии. – 1972. – № 8. – С. 151–158.
14. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде ; [пер. с фр. Н. К. Гарбовского]. – М. : Издательство Московского ун-та, 1994. – 144 с.
15. Bliesener E. Zum Begriff der Utopie / Erich Bliesener. – Frankfurt, 1950. – 153 S.
16. Bloch E. Das Prinzip Hoffnung in Drei Bänden / Ernst Bloch. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1973. – insgesamt 1655 S.
17. Bloch E. Geist der Utopie / Ernst Bloch. – München und Leipzig : Verlag von Duncker und Humblot, 1918. – 455 S.
18. Buber M. Paths in Utopia / Martin Buber ; [transl. from german by R. F. C. Hull]. – Boston : Beacon Press, 1958. – 200 p.

19. Hertzler J. O. The History of Utopian Thought / J. O. Hertzler. – London : George Allen & Unwin, 1965. – 321 p.
20. Jacoby R. Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-utopian Age / Russell Jacoby. – New York : Columbia University Press, 2005. – 241 p.
21. Jacoby R. The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy / Russell Jacoby. – New York : Basic Books, 1999. – 236 p.
22. Jameson F. Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions / F. Jameson. – London – New York : Verso, 2005. – 431 p.
23. Liakos A. Utopian and historical thinking: interplays and transferences / Antonis Liakos. – Historein. 2007. – Vol. 7. – P. 20–57.
24. Manuel F., Manuel Fr. Utopian Thought in the Western World / Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel. – Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1997. – 906 p.
25. Neusüss A. Begriff und Phänomen des Utopischen / Arnhelm Neusüss. – Neuwied – Berlin: Luchterhand, 1968, – 525 S.
26. Saage R. Vermessungen des Nirgendwo: Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der Neuzeitlichen Utopien / Richard Saage. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995. – 261 S.
27. Trahair R. C. S. Utopias and Utopians: an Historical Dictionary / Richard C. S. Trahair. – London : Fitzroy Dearborn, 1999. – 480 p.

Рецензент** – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна **О. М. Перепелиця

УДК 234.24:262.13

*Людмила Квік***АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПАПИ БЕНЕДИКТА XVI**

Стаття присвячена актуальним проблемам віри в сучасному суспільстві. Розглянуто та проаналізовано вчення папи Бенедикта XVI щодо проблем віри та окреслено місце і роль віри в житті сучасної людини.

Ключові слова: папа Бенедикт XVI, віра, раціональна віра, істина, Бог.

*Lyudmila Kvik***ACTUAL PROBLEMS OF RELIGIOUS FAITH
IN THE INTERPRETATION OF THE POPE BENEDICT XVI**

The article is devoted to actual problems of faith in modern society and his role in decision the essential challenges which arose the human of the XXI century. The author researches the problem of the rationality of faith, the way of balance relationship between faith and mind in the cognition of the truth, and considers the role and the place of faith in the life of modern human. The Pope Benedict XVI (cardinal Jozef Ratzinger) tried to solve this problem in his doctrine trying to prove invariability of eternal Christ's values which will help us to survive in the XXI century, in such global time of changes.

The author was managed to achieve the purpose, namely, to analyzed the doctrine of Pope Benedict XVI of the actual problem of the faith and was researched the place of faith in the life of modern human. And also to execute the subject, that is to distinguish actual problems of faith, illuminate the place of faith in modern society, as we found out ways to rationalize faith and was researched the relationship between faith and reason in the doctrine of Pope Benedict XVI. The conclusions, the results of scientific novelty were received by the author independently.

The study of theological doctrine of Pope Benedict XVI on topical issues of faith the author was used the scientific works by Ukrainian and foreign philosophers and theologians.

The author was managed to research that Pope Benedict XVI always has sought to proclaim and defend the doctrine of faith and morals in the Catholic world and called for its all clergy and laity. In his doctrine the Pope Benedict XVI always tries to help people to understand the new faith as an opportunity to achieve true humanity and values which will help us to survive in the XXI century, in such global time of changes. The Pope says that Christian faith in today's world, needs for people as the light which will distinguish good from evil.

Key words: Pope Benedict XVI, faith, rational faith, truth, God.

*Людмила Квик***АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ
В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПАПЫ БЕНЕДИКТА XVI**

Статья посвящена актуальным проблемам веры в современном обществе. Рассмотрены и проанализированы учения папы Бенедикта XVI по проблемам веры и обозначены место и роль веры в жизни современного человека.

Ключевые слова: папа Бенедикт XVI, вера, рациональная вера, истина, Бог.

Постановка проблеми. Співвідношення віри і розуму є однією з найбільш значущих проблем, яка завжди була присутня в світовій релігійно-філософській думці. Ця проблема була безпосередньо пов'язана із співвідношенням теології та філософії.

Першою найбільш відомою концепцією про гармонію віри і розуму є вчення св. Томи Аквінського, яке викладене у «Summa Theologia». Він намагався розгорнути філософську систему, в якій можна було б поєднати філософію Арістотеля і офіційне вчення Католицької Церкви. І хоча своїм трактатом «Summa Theologia», який став першою системною узагальнюючою працею про взаємодію теології і філософії, віри і розуму, Тома Аквінський і зміг довести важливість раціональності віри та гармонію віри і розуму, все ж ця проблема залишається актуальною і в наш час.

Сучасна Католицька Церква прагне до поглиблення раціональності віри, до співвідношення віри і розуму на шляху пізнання істини якою є Бог. Така концепція пізнання простежується у працях останніх трьох пап, до яких належать енцикліка про віру і розум «Fides et Ratio» святого Іван Павло II [4] та спільна енцикліка про віру «Lumen Fidei» папи Бенедикта XVI та папи Франциска [8].

Найбільше уваги актуальним проблемам віри приділяв папа Бенедикт XVI який, із 1981 року і до обрання його Папою Римським, очолював Конгрегацію з питань віри і левову частку своїх праць та офіційних документів Католицької Церкви присвятив дослідженню питання віри.

Метою нашого дослідження є проаналізувати вчення папи Бенедикта XVI щодо питання актуальних проблем віри та дослідити яке місце віри у житті сучасної людини. Виходячи з мети дослідження ставимо перед собою такі **завдання**:

- виокремити актуальні проблеми віри;
- висвітлити місце віри у житті сучасного суспільства загалом та людини зокрема;
- з'ясувати шляхи раціоналізації віри;
- дослідити зв'язок віри та розуму в ученні папи Бенедикта XVI;

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження актуальних проблем віри та місця віри в ученні папи Бенедикта XVI здійснювалося як українськими так і закордонними теологами, богословами та філософами. Зокрема, дослідженням богословської спадщини папи Бенедикта XVI щодо питань віри займалися С. Мудрий [9], Т. Борозенець [1], А. Крисов [7], О. Чорненко, Д. Марціновська [5] та інші.

Виклад основного матеріалу. Про актуальність нашого дослідження говорять власне слова папи Бенедикта XVI про те, що сьогодні богослов'я та питання віри, опинилося в скрутному становищі тяжкої реальності, якоїсь гнітючої неможливості зламати звичні шаблони мислення і висловлювання та повернути увагу до того, що справи богослов'я є важливими для людського життя, бо воно має на меті допомогти людині пізнати істинного Бога [6, с. 34; див. 5, с. 2]. Папа завжди прагнув проголошувати та захищати доктрину віри й моралі в католицькому світі і до цього ж закликав усе духовенство та мирян. В одній із своїх ґрунтовних праць про віру Бенедикт XVI ставить питання про те, чи вимоги віри, які вважають надто обтяжливими, не стали тлумачити щораз вільніше? «Адже питання про те, що саме є змістом і сенсом християнської віри, сьогодні, як ніколи раніше, вкриті туманом непевності» [6, с. 27].

Сьогодні дуже гостро постає проблема віри, бо прірву між «видимим» і «невидимим» значно більше поглиблює прірва між «минулим» і «сучасним». Бенедикт XVI говорить про те, що основна парадоксальність, притаманна самій вірі, стає ще глибшою тому, що віра сприймається як щось минуле, минула форма життя та існування. І всі спроби її осучаснити, на жаль, нічого не змінюють, а навпаки, такі зусилля посилюють підозру, наче те, що гарячково намагаються видати сучасним насправді є старожитнім [6, с. 46]. Віра видається етикеткою «традиції», і на фоні прагнення сучасного суспільства до глобального прогресу є застарілою. Проте папа наголошує, що саме вона прокладає міст між «вічним» і «тимчасовим», між «видимим» і «невидимим», і дає людині можливість зустріти Бога як людину, як одного з нас, а також приводить вічне у наш світ. Вона дозволяє людині побачити Бога, а сучасній людині побачити сучасного Бога, адже «Ісус Христос учора й сьогодні – той самий навіки» (Євр. 13, 8).

Папа намагається допомогти людині по-новому збагнути віру як уможливлення справжньої людяності в теперішньому, такому складному, світі [6, с. 28]. Понтифік говорить, що вірити – це з довірою стояти на певному ґрунті віровчення не тому, що людина його створила і дослідила, але навпаки, тому, що вона не є його творцем і не може його дослідити. Така віра не є сліпим відданням себе ірраціоналізму, а навпаки це наближення до «логосу», до «розуму», до самої істини. І таким чином, той ґрунт, на який людина стає з вірою, має бути самою істиною, що відкривається [6, с. 65]. Цю свою думку папа підтверджує словами зі Святого Письма: «А як не вірите, не встоїтеся» (Іс. 7, 9). Віра в Бога проявляється в тому, що людина може втримати себе біля Нього і завдяки цьому має тверду опору в своєму житті.

Християнське буття виражається словом «вірую», і вірою християнин визначає своє ставлення до дійсності. Для нього невидиме стає більш реальним, ніж видиме. Віра є визнанням пріоритету невидимого як реального, що дає людині основу і силу спокійно ставитися до видимого, з усією відповідальністю перед невидимим як справжньою основою всіх речей. Софрон Мудрий говорить, що віра – це річ необхідна, бо так як без довіри до інших, людина не може повноцінно жити в соціумі в силу того, що не кожен може сам в усьому особисто переконатися, так і в справах духовних віра є необхідною. Це впливає з того, що є правда, яку людина власним розумом не може осягнути, тому мусить вірити Богові, що все те, що Бог про себе об'явив людям є незаперечною правдою [9, с. 15].

Суть християнства полягає в тому, що християнство це «віра», бо папа наголошує на тому, що не кожна релігія є «вірою». Так, наприклад, Старий Завіт окреслював себе як цілісність поняттям «закону» і аж ніяк не поняттям «віри» [6, с. 41]. Часто поняття «релігія» виражає всього лише певні ритуальні форми та культу. Проте папа закликає до віри раціональної, бо вона не виражається в механічному виконуванні культу, і повинна бути усвідомленим актом волі. Вона також є і моральним регулятором віруючого.

На питання «що ж таке віра?» понтифік відповідає так: «це позиція людини стосовно всієї дійсності, яку неможливо редукувати до знання та з ним порівнювати, без якої людина є перекотиполем,

яка передусе розрахункам та діям людини і без якої вона, врешті-решт, не змогла б ані робити розрахунки, ані діяти, тому що здатна це чинити, лише бачачи у цьому сенс» [6, с. 62]. І саме цей сенс є тим хлібом, що живить людину в глибині її екзистенції.

Папа наголошує на тому, що віру не можна звести до простого знання, адже воно технічне і за своєю суттю є позитивістичним і обмежується лише тим, що людині дано і що вона може змінити. Наслідком цього є те, що знання вже не має на меті шукати істину, бо надає перевагу «правильності» системи, гіпотези якої перевіряються шляхом експерименту. Тобто для технічного знання нецікаві речі самі в собі та їхня суть, а лише їхня функціональна придатність для людства. Таким чином, ґрунтовної зміни зазнала сама категорія істини. Істину буття самого в собі заступила користь речей для людини, підтверджена правильністю результатів. А як уже говорилося вище, істина є ґрунтом, на якому може стояти людина. І саме акт християнської віри має переконання, що ґрунт на якому стоїть людина, те, що надає сенс, є істиною. «Якби сенс не був істиною, він був би безглуздом» [6, с. 66]. Інакше кажучи, віра не є знанням у сенсі технічного знання і ніколи ним не стане, адже знання не показує шляху до самої істини. Людський шлях до істини буття приходить не через знання, а через розуміння: розуміння сенсу, якому людина довірилася. Розуміння може відкритися лише за умови стояння на основі, а не поза нею, оскільки одне є неможливим без іншого, бо розуміння означає, що сенс який був прийнятий за основу, осягнений розумом [6, с. 66].

Виходячи з цього, папа підкреслює, що розуміння не лише не має жодних суперечностей із вірою, але є найбільше їй притаманним, бо лише з віри зростає розуміння. «Віра й розуміння є так само нероздільними, як віра й стояння на ґрунті, лише тому, що стояння на ґрунті й розуміння є нероздільними» [6, с. 67]. Віра не противиться людському розуму, радше навпаки, з допомогою розуму людина може засвоїти конечні для життя правди. Оскільки віра має бути розумна, «то значить, ми повинні мати достатні спонуки, чи рації, щоб могли Богові вірити» [9, с. 19].

Як приклад раціональної віри на шляху пізнання Бога Бенедикта XVI наводить життя святого Августина, де можна побачити приклад такої дороги, на якій пошуки розуму, з його прагненням правди і зрозумілості, були включені в горизонт віри, набувши завдяки їй, нового розуміння [8, п. 33].

Розмірковуючи про світло віри, понтифік прагне показати, що з огляду на зв'язок віри з правдою любові, віра не є несумісною із матеріальним світом, оскільки світло віри є завжди світлом воплощеним, що походить із світлого життя Ісуса. «Воно робить ясною також і матерію, довіряє її порядку, знає, що у ній відкривається щораз ширший розвиток гармонії і розуміння. Тоді світогляд науки користує з віри, котра спонукає вченого залишатися відкритим дійсності у всьому її невичерпному багатстві». Раціональність віри проявляється в тому, що віра пробуджує критичний підхід, який не дає певному дослідженню задовільнитися своїми формулами і допомагає йому зрозуміти, що природа є завжди більшою. «Віра розширює поле зору розуму, щоб краще освітити світ, що відкривається дослідженням науки» [8, п. 34].

Розмірковуючи про віру папа Бенедикт XVI задається питанням, що означає, коли сучасна людина говорить «вірю в Бога»? Той, хто говорить, що вірить у Бога приймає рішення на користь певних цінностей і пріоритетів у світі, робить вибір на користь істини. Нині християнське визнання «вірую в Бога» завжди є процесом відкинення, прийняття, очищення та перетворення – і лише завдяки цьому християнське визнання єдиного Бога може втриматися в плінні часу [6, с. 133]. Також, християнська віра в Бога насамперед означає вибір на користь першості Логосу щодо матерії. Тобто віра це визнання того, що думка і сенс є не лише випадковим вторинним продуктом буття, але що все буття у своїй найглибшій структурі є думкою. Саме тому віра є вибором на користь істини, оскільки для віри буття і є істиною. Такий вибір на користь розумної структури буття, що походить із сенсу та розуміння, також передбачає і віру в сотворення. Оскільки віра є переконанням, що об'єктивний дух, який людина бачить в усіх речах є вираженням духу суб'єктивного, і що розумна структура, яка властива буттю і над якою людина може роздумувати, є вираженням саме творчого задуму, і завдяки якому вона існує [6, с. 134].

Основним джерелом християнської віри завжди є Святе Письмо, Слово Боже дане людині шляхом Об'явлення. «Слово Господнє повік перебуває. Оце ж воно і є, оте слово, що було вам благовістоване» (1 Пт. 1, 25). Посилаючись на Перший і Другий Ватиканські Собори, папа так окреслює роль Об'явлення: «Богові, що дарує нам Об'явлення, треба віддати «послух віри» (Рим. 16, 26; пор. 2 Кор. 10, 5-6). Цим людина добровільно повіряє себе уся Богові, віддаючи «Богові, який об'являє Себе, повне підпорядкування розуму і волі» [7] й охоче приймаючи дане Ним Об'явлення» [3, с. 215]. Тобто, Бенедикт XVI говорить, що властивою відповіддю, яку людина дає промовляючому Богові, є віра. Відтак, щоб прийняти Об'явлення, людина повинна відкрити розум і серце діянням Святого Духа, завдяки Якому вона здатна розуміти Слово Боже в Святому Письмі [2, с. 47].

У вивченні Святого Письма, як джерела віри, людина повинна покладатися як на віру так і на розум. Папа наголошує на тому, що від герменевтичного підходу до тлумачення Святого Письма залежить правильне співвідношення між вірою і розумом. Об'єднання двох рівнів праці щодо тлумачення Святого Письма в кінцевому результаті передбачає гармонійне співвідношення між вірою і розумом. З одного боку, необхідна віра, яка зберігає відповідні відносини з правильним розумом, і яка ніколи не перетвориться на фідеїзм, який може призвести до ортодоксального тлумачення Святого Письма. З іншого ж боку, необхідним є розум, який, під час дослідження наявних у Біблії історичних елементів, буде відкритим та не відкине аргіогіе все, що опинилося поза ним. Таким чином, віра в Об'явлення має бути розумною перед людиною, яка широко шукає істину й остаточний сенс свого життя [2, с. 64].

На підтвердження сказаного вище у спільній енцикліці папи Бенедикта XVI та папи Франциска «**Lumen Fidei**» – «**Світло віри**» наголошується на тому, що вирішальним фактором у євангелізації всіх народів став початок спілкування Євангелії з філософією стародавнього світу, він також посприяв і плідній взаємодії між вірою і розумом, яка триває впродовж століть аж донині. Для підтвердження своїх слів Бенедикт XVI опирається на енцикліку святого Івана Павла II «Fides et Ratio» – «Віра і розум» говорячи, що Іван Павло II продемонстрував, як віра і розум взаємно підсилюють одне одного: «Тут ще раз підтверджена одвічна гармонія між пізнанням філософським і пізнанням віри: віра наказує, щоб її предмет був пізнаний за допомогою розуму; розум, сягаючи вершини своїх шукань, визнає, яким необхідним є те, що об'являє йому віра» [4, с. 63]. Підтвердженням цього висновку є наступні слова папи з його енцикліки: «Віра і розум – ніби два крила, на яких людський дух підноситься до споглядання істини» [4, с. 5].

Бенедикт XVI говорить, що християнську віру можна назвати філософією свободи. І згідно з нею, дійсність загалом пояснюється не всеохопною свідомістю чи однією-єдиною матеріальністю, а навпаки: на вершині стоїть свобода, що мислить і мислячи творить свободи, дозволяючи таким чином свободі ставати структурною формою всього буття [6, с. 139; див. 5, с. 9].

Висновки. Віра, як засвідчив папа Бенедикт XVI, не є чимось само собою зрозумілим, – це дар Божий, який слід жити і зміцнювати. Папа стверджує, що хто вірить – бачить, тому що світло віри виходить від Бога і здатне висвітлити все існування людини: воно виходить із минулого, з пам'яті про життя Ісуса, але і приходить із майбутнього, тому що відкриває широкі горизонти [8, п. 4]. Він наголошує на тому, що віра повинна бути раціоналістичною. Характерною рисою правдивої віри не є сліпий ірраціоналізм, але навпаки, свідоме і раціональне прийняття істини. Сучасна людина повинна активно користуватися своїм розумом у питаннях віри та пізнання Бога. Віра і розум взаємопов'язані, бо віра підштовхує розум шукати і досліджувати істину, а розум проливає світло рації. Саме такий раціоналістичний підхід дає змогу сучасній віруючій людині орієнтуватися у таких складних викликах сьогодення. Папа зазначає, що поставлена під питання в сучасному світі віра, потрібна людині як світло, що дозволяє відрізнити добро від зла.

Література:

1. Борозенець Т. А. Віра та розум в контексті нової парадигми раціональності / Борозенець Т. А. // Вісник: збірник наукових статей Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова / укл. П. В. Дмитренко, О. Л. Макаренко. – К. : Нпу, 2002. – 328 с.
2. Венедикт XVI. Післясинодальне апостольське повчання Verbum Domini – Слово Господне. / Венедикт XVI. – Львів : Свічадо, 2011 – 175 с.
3. Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі; пер. з лат. / Український католицький університет. – Львів : Свічадо, 2014. – 608 с.
4. Іван Павло II. Енцикліка «Fides et Ratio» святішого отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. / Іван Павло II. – Київ-Львів : Кайрос, Свічадо, 2000. – 149 с.
5. Марціновська Д. С. Феномен релігійної віри в католицизмі: проблемні дискурси ХХ – початку ХХІ століть: автореф. дис. на здобуття канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Д. С. Марціновська. – Київ, 2013. – 20 с.
6. Рацінгер Й. Вступ до християнства: Лекції про Апостольський символ віри з новим вступним есеєм / Йосиф Рацінгер; пер. з нім. О. Конкевича. – Львів : Місіонер, 2008. – 332 с.
7. Крисов А. Г. Dei Filius. [Електронний ресурс] / А. Г. Крисов. – Режим доступу : <http://www.pravenc.ru/text/171599.html>
8. Світло віри (Lumen Fidei) енцикліка папи Франциска. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://catholicnews.org.ua/svitlo-viri-lumen-fidei-enciklica-papi-franciska>
9. Символ віри. Радіопровіді з Ватикану / 2-е вид. – Львів : Місіонер, 2008. – 232 с.

Рецензент: – завідувач кафедри релігієзнавства, теології і культурології ДВНЗ «Прикарпатський національний університет ім. Василя Стефаника» д-р філос. наук, д-р богослов'я (теології), професор **Кияк Святослав Романович**

УДК 111.852

Оксана Колотова**ОБРАЗ ДЗЕРКАЛА ТА ЕСТЕТИЧНІ ІДЕНТИФІКАЦІЇ СУБ'ЄКТА
В СИМВОЛІЦІ ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ**

У статті досліджений спектр семантичних значень символу дзеркала в мистецтві та показана виняткова роль цього художнього образу в розкритті проблем ідентичності суб'єкта. Наявність різних модусів «дзеркала» (ціле, деформоване, розбите, реальне, порожнє) у творі дозволяє виробити уявлення про внутрішній статус естетичного суб'єкта в той чи інший історичний період.

Ключові слова: ідентичність, образ дзеркала, художній твір, інтроспекція, мімікрія.

Oksana Kolotova**THE IMAGE OF A MIRROR AND AESTHETIC IDENTIFICATION
OF SUBJECT IN ART CREATIVITY SYMBOLISM**

The spectrum of semantics of mirror symbol in art and the significance of this image in disclosing problems of the subject's identity are researched in the article.

The motif of «a man in the mirror» is used to depict moments of self-reflection, introspection of character in works of art. It is a «mirror» becomes a symbol with the wide range of connotations related to human subjectivity and identity of the subject (an author, a character, a recipient). A «mirror» in art is allegory of self-knowledge, wisdom, self-righteousness, selfishness, pride, lust, luxury, vanity, dissimulation, mimicry and even annihilation.

The symbol of the person, who immerse himself in contemplation of his own «Ego» in a mirror, is a mythological character Narcissus. This image used throughout the history of art embodies many meaning and senses as well as the mirror. Narcissus is the highest expression of introspection, complete absorption in himself, egomania and absolute break with society

The mirror also provides the subject with another, opposite possibility – to see himself among the others, compare himself with someone or something, and, therefore, to understand his place in the social or spiritual space. Thus, artists often represent character vis-a-vis a «mirror» to give him the opportunity to see himself in some context: in the context of his own life, in the context of ideal prescriptions or in the context of society. So the identity is acquired between these two positions – self-discovery, introspection and comparison, mimicry.

The art via various modes of «mirror» (whole, deformed, broken, real, empty) demonstrates the results of such searches for identity and allows to develop the idea of the internal status of the aesthetic subject in a particular historical period.

Keywords: identity, mirror image, artwork, introspection, mimicry.

Оксана Колотова**ОБРАЗ ЗЕРКАЛА И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ СУБЪЕКТА
В СИМВОЛИКЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА**

В статье исследован спектр семантических значений символа зеркала в искусстве и показана роль этого художественного образа в раскрытии проблем идентичности субъекта. Наличие различных модусов «зеркала» (целое, деформированное, разбитое, реальное, пустое) в произведении позволяет выработать представление о внутреннем статусе эстетического субъекта в тот или иной исторический период.

Ключевые слова: идентичность, образ зеркала, художественное произведение, интроспекция, мимикрия.

XX-XXI століття актуалізують проблеми людської ідентичності. Глобалізація світу, втрата суб'єктом трансцендентних орієнтирів, нігілістичний перегляд традиційних цінностей, у яких місце й сутність людини були доволі чітко визначені, стрімка зміна контекстів людського існування змушують філософів та митців знову й знову звертатися до питань, що стосуються ідентичності та автентичності суб'єкта, місця окремої людської особистості у світі. У художній творчості означена проблематика часто знаходить своє вираження через образ дзеркала. Протягом двотисячолітньої історії свого існування дзеркало було тим інструментом, до якого зверталася людина, щоб пізнати себе, зрозуміти свою сутність, віднайти власне «Я» серед багатьох образів, що існують у її свідомості та в уявленнях соціуму. Тому для митців мотив дзеркала стає потужним еквівалентом процесів естетичної ідентифікації суб'єкта.

У філософсько-естетичному дискурсі XX століття проблема «ідентичність людини та дзеркало» теоретично розроблялася Г. Башлярром, М. Бахтіним, Ж. Бодрійяром, Ж. Лаканом, Ю. І. Левінім,

К. Юнгом. У XXI столітті філософське осмислення теми «людина перед дзеркалом» здійснює В. Подорога. Проблему жіночої самоідентичності через аналіз образу дзеркала у творах українських письменників досліджує Т. Гундорова. Використання образу дзеркала митцями досліджували також Х. Вернесс, А. Вуліс, І. Данилова, С. Мельшіор-Бонне, Н. Перепелова, О. Слоньовська, П. Тороп. Проте комплексний розгляд символіки «дзеркала» в мистецтві у зв'язку з питанням людської самоідентичності залишається актуальним.

Мета нашої публікації – дослідити спектр семантичних значень символу, метафори, алегорії дзеркала в мистецтві та показати виняткову роль цього художнього образу в розкритті проблем ідентичності героя художнього твору та самого митця.

Конотації «дзеркальності», пов'язані з особистісною самоідентифікацією суб'єкта, заклалися ще в міфологічній свідомості та були імпліковані здатністю дзеркала демонструвати людині її власну зовнішність [див. 1]. У дзеркальному відображенні людина одночасно постає як суб'єкт і об'єкт споглядання. Розглядання ж власного обличчя, постаті, погляду спонукає «суб'єкта-об'єкта» порівнювати себе з іншими, усвідомлювати свою схожість та унікальність, стимулює процеси самопізнання, самовдосконалення (або ж самокритики та саморуйнації).

Тому образ «дзеркала» в художньому творі нерідко з'являється у зв'язку з темою саморефлексії митця або героя, стає місцем для ширих бесід із власним Я, духовним простором, прихованим від сторонніх поглядів, де відбувається своєрідне виверження бажань, прагнень, стремлень, самооцінок. Тут персонаж спостерігає за собою, оцінює себе, фантазує з приводу себе, розмірковує про себе, змінює себе. І митець намагається передати всі нюанси цього процесу: рух із найпотаємніших глибин людської душі до відображення, сприйняття екстеріоризованих почуттів через дзеркало і зворотній шлях: від дзеркала – у душу, до рефлексії побаченого і пережитого.

Простежимо цей рефлексивний шлях «душа – дзеркало – душа» на прикладі полотна англійського художника-прерафаеліта Джона Уотерхауса «Маріанна перед дзеркалом». Митець ставить героїню перед люстром у трагічний момент її життя. Дзеркальне відображення показує і самій героїні, і глядачу той розпач, який вона відчуває. У той же час, відображаючи, дзеркало трансформує почуття дівчини, оскільки відчужує їх, дає змогу героїні побачити власні переживання як переживання Іншого. Окрім того, почуття, віддзеркалені люстром, постають уже художньо оформленими, поетизованими. Такі трансформації помічає і сама героїня, про що свідчить її поза, її рухи. Обличчя, наповнене мукою, і, одночасно, руки, що театральні відкидають волосся, сповіщають глядачеві, що те, що сталося, усвідомлюється героїнею вже не тільки як власна драма, а й частково як театральний епізод. Таким чином, дзеркало у цьому творі є своєрідним інструментом «естетизації» пережитого, засобом артизованої ідентифікації.

Почуття, емоції, що унаочнюються завдяки дзеркалу, сприяють естетичному усвідомленню героєм власного внутрішнього стану в цей момент чи тих душевних трансформацій, які виникли у певний життєвий період. А іноді перед дзеркалом герой приходиться до узагальнених висновків про власну автентичність, підбиваючи підсумки всього свого життя. Наприклад, якщо сюжет полотна Дж. Уотерхауса – це лише життєвий епізод, то дзеркало для героя повісті Вс. Нестайка «Загадка старого клоуна» – межа між двома життєвими етапами. Люстро з'являється в житті персонажа – підлітка Стьопи – не тільки як атрибут зміни зовнішньої ситуації (переїзд із села до міста), але і як джерело усвідомлення змін внутрішніх. Перед дзеркалом, яке є звичайним предметом міської ванної кімнати, юний герой робить те, чого не робив досі: аналізує власний настрій, характер, порівнює і фіксує певні метаморфози у душі, а отже, дорослішає, стає особистістю, вступає у нову життєву фазу [2].

«Дзеркало» для російського поета Срібного віку В. Ходасевича чи відомого режисера А. Тарковського – привід для підсумовування не просто життєвої фази, а всього прожитого. Причому, ті висновки, до яких приходиться художній персонаж перед дзеркалом, не завжди втішні, як невтішні вони, скажімо, для ліричного героя В. Ходасевича. «Я, я, я. Что за дикое слово! / Неужели вон тот – это я? / Разве мама любила такого?», – читаємо у його вірші, який так і називається: «Перед дзеркалом» [3, с. 172]. «Скло, що говорить правду» [там само] спонукає до підсумовування виправданих чи невинуватих сподівань, усього життєвого шляху, стає моделлю безпристрасного судді, перед яким немає сенсу ховатися чи лицемірити.

Саме такими якостями наділяє відображувальне скло А. Тарковський, коли дає назву одному зі своїх шедеврів – «Дзеркало». Увесь фільм для митця є тим люстром, що спонукає відкрити найпотаємніші куточки душі, пам'яті, щиро сповідатися, проаналізувати шлях до себе як особистості та втрату цього шляху, показати приховані сутності буття людини та країни.

Можливість такого погляду – глибокого, щирого – на себе (а точніше, в себе) зробила «дзеркало» символом самопізнання і мудрості (згадаймо, наприклад, скульптури «Prudentia» Доменіко Гвіді та

Каміло Русконі, гравюру «Elsck» П. Брейгеля). Цей образ уособлював також гординю («Сім смертних гріхів» І. Босха), самозакоханість (полотно О. Толмуша «Марнославство»), марну розкіш і жадібність («Багатство і пишність» Ф. Галла), заздрість (дзеркало мачухи у казці про Білосніжку), марнославство (Х. Мемлінг «Земне марнославство і небесна спокута»), Дж. Белліні «Алегорія марнославства», Тиціан «Алегорія тлінності» та ін).

Попри те, що частіше (особливо у живописі) поруч із дзеркалом зображується жінка, все ж таки універсальним «героєм», що уособлює в собі всі людські якості, породжені прискіпливим поглядом у дзеркало, є чоловік – міфологічний персонаж Нарцис. Цей образ, що проходить через усю історію культури: від античності до Постмодерну та через різні види мистецтва, досліджувався нами в низці попередніх публікацій [зокрема, див. 4].

Тут та в розвідках про Нарциса ми згадали випадки, коли «дзеркало» дозволяє індивіду поглянути на себе і в себе, зрозуміти власне Я, яке, згідно з Лаканом, виокремлюється з універсуму у свідомості людини саме завдяки принципу дзеркала. Але «дзеркало» – це ще й той предмет і образ, що допомагає особі збагнути не тільки свою окремішність, виділеність зі світу, але й дарує змогу зіставляти себе з кимсь чи чимось іншим, а отже, осягнути своє місце у фізичному, соціальному та духовному просторі, побачити себе в контексті певних життєвих феноменів. Часом це ідентифікаційний контекст власного життя (наприклад, напис на одній із гравюр XV століття, де зображена жінка, що дивиться у дзеркало, говорить: «Я вдумуюсь у теперішнє, порівнюю майбутнє з минулим»); іноді це навіть контекст Всесвіту (скажімо, на рамах венеціанських дзеркал доби Відродження розміщували алегоричне зображення планет. Завдяки цьому людина, що дивилася в дзеркало, бачила своє обличчя на фоні зіркового неба, у самому центрі світобудови – своєрідна ілюстрація ренесансного антропоцентризму). Ідентифікаційним контекстом сприйняття себе могла бути і вся християнська історія. Наприклад, на рамі дзеркала, зображеного на полотні Я. ван Ейка «Портрет сім'ї Арнольфіні», по колу розміщені біблійні сюжети. Відтак постаті, що відображаються в такому люстрі, сприймаються як частина задуму Божого. Подібним контекстом – але вже не в буквальному (як на рамах дзеркал), а в метафоричному сенсі – були порівняння з дзеркалами Святого Письма, життя Ісуса чи святих. Такі метафори спонукали зіставляти людські дії та помисли з ідеальними, Божественними.

Проте найчастіше адекватним контекстом, у якому сприймає себе індивід через дзеркало, є контекст людського суспільства як зовнішнє «Я» людини. Зазвичай, за допомогою дзеркал людина оцінює себе, власну зовнішність, власну поведінку відповідно до тих вимог, які висувуються тією чи іншою культурною групою або парадигмою епохи. Разом із цим художня творчість різних періодів фіксує як позитивні наслідки пошуку відповідності очікуванням соціуму, коли узгодження із загальними нормами допомагає соціалізації; так і негативні, у результаті яких людина втрачає природність, оригінальність – лише мімікрує під навколишню дійсність.

Прикладом позитивної ситуації, коли «дзеркало» навчає людину основним принципам діалогу, правилам співіснування, є відома байка Флоріана «Дитя і дзеркало». Тут мати пояснює сину, що люстро, яке відповідає на нашу недобррозичливість власною недобррозичливістю, а на привітну посмішку посмішкою у відповідь, є «символом суспільства. Зроблене нами добро і спричинене зло повертаються до нас», – підсумовує героїня. [5]. У маскультурі XX століття подібний сюжет взятий за основу радянського мультиплікаційного фільму «Крихітка Єнот» (реж. Олег Чуркін).

Разом із тим, митці нерідко виводять образ «дзеркала» у творі як інструмент за допомогою якого герой прилаштовується до зовнішніх умов, відшліфовує поведінкову штучність, максимально позбавляється від усього власного, неповторного, індивідуального. Так, наприклад, перед люстрами розігруються численні сцени комедії М.Куліша «Мина Мазайло». Саме тут, перед дзеркалами, герої, які назавжди вирішили викоринити все, що пов'язує їх із власним етносом, пам'яттю роду, приміряють на себе чужі ролі, відпрацьовують таку поведінку, слова, вирази обличчя, яких, на їхню думку, чекає від них тогочасне суспільство, вимагає мода, соціальне «комільфо».

Таким чином, «дзеркало» для індивіда може бути як інструмент саморефлексії і самоусвідомлення, так і мімікрією до зовнішніх вимог і обставин, до існуючих стандартних зразків та парадигм. Воно ставить людину між двома опозиціями: «бути» і «здаватися», втягує у сферу діалектичних протиріч буття і видимості. Проте, саме базуючись на цьому «подвійному» погляді в «дзеркало»: погляді інтроспективному, що націлений на самоспостереження, і погляді міметичному, спрямованому на наслідування, – індивід може визначити самого себе як суб'єкта. Тільки вдивляючись у власне Я і порівнюючи себе з іншими, людина здатна здобути самоідентичність.

Отже, «дзеркало», реальне чи умовне, сприяє процесові особистої ідентифікації, а образ дзеркала у художній творчості, його трансформації в певну історичну добу демонструють наслідки цього процесу, допомагають збагнути статус естетичного суб'єкта в той чи інший період. Так, наприклад, ціле

дзеркало, зображення якого характерне для XVII – XIX століть, виражає єдність, усвідомлення людиною своєї цілісності. Модернізм і постмодернізм полюбують звертатися до анаморфозу (дзеркальних деформацій), у якому людське «Я» постає завжди мінливим, здатним приймати безліч варіантів плинної форми, і дзеркало тут слугує вираженням дисоціації, розладу, дисгармонії.

Такі деформовані обличчя, ніби відображені у кривому дзеркалі, ми зустрічаємо, наприклад, в автопортретах англійського художника другої половини XX століття Френсіса Бекона або українського художника В. Іванова-Ахметова. На їхніх картинах суб'єкт, вдивляючись у дзеркало, вивчаючи себе, приходиться до невтішних висновків про свою внутрішню сутність; людина не сприймає себе, відмовляється від себе, що згодом призводить до цілковитого розпаду особистості, деперсоналізації.

Ознаки такого розпаду, втрата цілісності виражається у художній творчості через зображення дзеркала, що «розчленовує», «фрагментує» людину, як на полотні П. Боннара «Дзеркало над умивальником», де люстро «обезголовлює» жіночу фігуру, залишаючи для споглядання лише оголену тілесність; або в «Автопортреті в дзеркалі» К. Сомова, на якому люстро немов «обрізає» обличчя художника.

Інший поширений мотив, що знаменує собою ситуацію особистісного розпаду, – розбите дзеркало. З ним пов'язується низка конотацій, що характерні для ситуації Постмодерну: втрата «коренів»; еквілібристична хиткість схожості і тотожності; ненадійність особистої ідентичності; страх безсилля і розпаду на частини. Виразний приклад реалізації цього мотиву – робота В. Іванова-Ахметова «Маленькі уламки дзеркала минулого». Невеликі шматочки розбитого люстра на полотні художника містять фрагменти облич, думок, спогадів. Людське життя втратило екзистенціальну цілісність, залишилися лише випадковості, роздроблені, розпорошені частки чогось, що колись складало певну єдність, а є лише розколоте «Я» суб'єкта, який втратив свою ідентичність.

Якщо простежити відображення пошуку власної ідентичності суб'єктом у сучасному мистецтві, можна помітити як деструктивні тенденції (анаморфоз, дзеркало, що «фрагментує» чи «роздроблює» особистість), так і концептуально-естетичну втому від деструкції. Митці відшукують способи повернути цілісного суб'єкта, зібрати воєдино фрагментовану, пошматовану людину Постмодерну. Свідченням цього є широке використання сучасним мистецтвом дзеркальних поверхонь та реальних дзеркал у художньому просторі твору (наприклад, інсталяції Д. Хьорста, Д. Кунса, Д. Грема та ін.). Цей прийом не лише реалізує ідею інтерактивності, а й дозволяє суб'єкту відчутти свою цілісність в «енвайронменті». У такий спосіб сучасний індивід переживає свого роду Лаканову «стадію дзеркала», але не в онтогенетичному, особистісному вимірі, а у філогенетичному, культурно-історичному.

Водночас споглядання свого цілісного, нефрагментованого тіла у дзеркалі для сучасної людини часом є своєрідним ескапізмом, утечею від внутрішніх суперечностей, глибокої порожнечі, духовної незаповненості. Сьогодні дзеркало стало настільки звичним предметом, що суб'єкт перед ним усе рідше звертається до інтроспективного аналізу, зосереджуючись на міметичних та навіть мімікрічних діях. Відтак Нарцис перетворюється на Протея. Процес самоідентифікації набуває характеру зовнішнього ототожнення з певним взірцем, іміджем, дарованим, як правило, масовою культурою. Глибинна ж ідентичність як «метафізичний факт самоусвідомлення Я себе як такого поза залежністю від соціально-культурного контексту» [6] залишається за межами досягнення та навіть суб'єктивних прагнень її досягнути.

Ситуація втрати глибинної, сутнісної ідентичності проілюстрована американським художником Робертом Смітсоном в інсталяції «Енантіоморфічні кімнати»: порожня скриня зі складною грою дзеркал усередині запрошує глядача зазирнути в дзеркало. Але замість того, щоб побачити там самого себе, він бачить лише відображення інших дзеркал і нічого більше. Наша екзистенціальна присутність замінена її відсутністю, неантизацією, анігіляцією. Подібну ситуацію описує У. Еко в романі «Маятник Фуко»: «засилля дзеркал. Якщо є дзеркало, це вже просто, за Лаканом: вам хочеться подивитися у нього. Але нічого не виходить. Ви змінюєте положення, шукаєте такого положення в просторі, при якому дзеркало вас відобразить<... > Цей катоптричний театр створювався спеціально для руйнування вашої особистості, тобто вашого самовідчуття у просторі... З'являється невпевненість не тільки у собі, але й в усьому іншому» [7, с. 300].

Іноді ситуація втрати суб'єктом онтологічного самого себе виражається протилежним чином: дзеркало «поглинає» людину – залишається лише відображення, зникає його об'єкт, референт. Так, на полотні В. Попкова «Натюрморт із дзеркалом» серед абсолютно безжиттєвих об'єктів митець поміщає дзеркало, у якому відображається чоловік. Таким чином, відображення стає частиною «мертвої природи», і вже важко повірити, що існує його живий прототип чи взагалі щось живе і суб'єктивне. Суб'єкт розчинився, зник, мімікрував чи загубився серед інших відображень. Як загубився справжній Нарцис на картині сучасного українського художника П. Керестея серед ланцюга Нарцисів,

що безмежно повторюються, знеособлюються тиражуванням, знецінюються. Такий світ копій і симулякрів позбавляє людину і світ будь-якої системи відліку, будь-яких координатних віх, будь-яких смислових позицій, ховає і знищує особистість та її ідентичність. Можливо, тому дзеркало на полотні Р. Магрітта «Відтворення заборонене» відображає не обличчя чоловіка, що намагається себе роздивитися у люстрі, а його спину, у такий спосіб протестуючи проти серійного клішування, масового відтворення та відстоюючи право і людини, і дзеркала на інтимність, сокровенність особистого.

Підсумовуючи вищесказане, можна зазначити, що образ «дзеркала» в мистецтві пов'язується зі смислами людської суб'єктивності, зокрема виконує функцію ідентифікації суб'єкта (автора, героя, сприймача). Герой художнього твору, дивлячись на власне відображення, вдається до інтроспекції та визначає себе як смислонаповнену особистість. «Дзеркало» використовується митцями як носій широкого спектру конотацій, пов'язаних із самоідентифікацією суб'єкта: воно є алегорією самопізнання, мудрості, самовдоволення, гордині, хтивості, розкоші, марнославства, мімікрії та навіть неантизації.

Символічною постаттю людини, що цілком віддалася спогляданню власного «Я» у дзеркалі, є міфологічний персонаж Нарцис, образ якого супроводжує всю історію мистецтва та втілює в собі не менше сенсів, аніж саме «дзеркало». Нарцис – це найвищий прояв інтроспекції, цілковита зануреність у себе та повний розрив із соціумом. Але «дзеркало» надає суб'єктові й іншу, протилежну можливість – побачити себе серед інших, у контексті суспільства, пристосуватися, мімікрувати до нього; і між цими двома позиціями – інтроспекцією та мімікрією – віднайти власну ідентичність. Мистецтво через різні модуси «дзеркала» (ціле, деформоване, розбите, реальне, порожнє) демонструє результати таких пошуків та дозволяє виробити уявлення про внутрішній статус естетичного суб'єкта в той чи інший історичний період.

Таким чином, зазнаючи семіотичних змін і трансформацій протягом історії мистецтва, «дзеркало» було й залишається потужним естетичним еквівалентом процесів, які пов'язані з ідентичністю та автентичністю людини, постановкою та пошуком адекватних запитань і відповідей, що стосуються суб'єкта та його світовідношення у сфері художньої творчості. Перспективним залишається дослідження семантики дзеркала, пов'язаної з бачення людиною навколишнього світу, його об'єктивних феноменів.

Література:

1. Колотова О. О. «Дзеркальність» як світоглядний феномен та її функції у міфологічній свідомості / О. О. Колотова // Вісник Чернігівського державного інституту права, соціальних технологій та праці (Серія Право. Економіка. Соціальна робота. Гуманітарні науки). – 2010. – № 1. – С. 264–277.
2. Нестайко В. З. Загадка старого клоуна : [пригод. роман] / В. З. Нестайко; худож. Я. Левич.– К. : Веселка, 1982.– 205 с. : ілюстр.
3. Ходасевич В. Ф. Перед зеркалом / В. Ф. Ходасевич // Стихотворения / В. Ф. Ходасевич. – М. : Молодая гвардия, 1991. – 222 с. – (XX век: поэт и время). – С. 172.
4. Колотова О. О. Українські інтерпретації міфу про Нарциса у світлі європейських тлумачень / О. О. Колотова // Вісник ЧДПУ. Випуск 66. Серія : філософські науки. Кулішеві читання з філософії етнокультури / за ред. проф. В. Личковаха. – Чернігів : ЧДПУ, 2009. – 208 с. – С. 172–176.)
5. Florian J.-P. C. de . L'enfant et le miroir [Електронний ресурс] / Jean-Pierre Claris de Florian // Poésie française : 1er site français de poésie. – Режим доступу : http://poesie.webnet.fr/lesgrandsclassiques/poemes/jean_pierre_claris_de_florian/l_enfant_et_le_miroir.html
6. Хоружий С. С. Современные проблемы православного мирозозерцания [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – М., 2002. – Режим доступа : http://lib.pravmir.ru/data/files/_S.S._Horujiy_-_Sovremennyye_problemyi_pravoslavnogo_mirosozertsaniya.1479.pdf
7. Эко У. Маятник Фуко / Умберто Эко. – СПб. : Симпозиум, 2009. – 768 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Навчально-наукового інституту права і соціальних технологій Чернігівського національного технологічного університету, протокол № 1 від 16 вересня 2015 р.

УДК 101.37

Валентина Коновальчук**СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ СТРАТЕГІЙ РОЗВИТКУ ПРОСТОРУ ОСВІТИ**

У статті висвітлено науково-теоретичну розробку проблеми особливостей розвитку простору освіти на основі розуміння визначальності його творчо-розвивального характеру. Виявлено сутність та доцільність реалізації революційної стратегії розвитку простору освіти та еволюційної, що ґрунтується на уявленнях про органічну включеність людини в цілісний космос і про пропорційність людини зі світом у результаті космічної еволюції.

Ключові слова: простір освіти, простір, освіта, розвиток, революція, еволюція, культурна революція, космічна еволюція.

Valentina. Konovalchuk**ESSENCE AND PECULIARITIES OF EDUCATION SPACE STRATEGIES DEVELOPMENT**

The paper considers scientific and theoretical development of education space formation problem peculiarities on the basis of its creative and developing content. Modern person must not only admit and respect certain cultural tradition and be able to break its boundaries and develop a new cultural tradition. Due to understanding of education as a part social space where the ability to be a personality is formed, to implement one's own natural potential of creativity and activity, it has a defining role in urgent modern problems solution. Reorganization of educational system under modern conditions is oriented on the shifting of emphasis from truth of pragmatic knowledge of a person on the truth of the creative potential of a person and it presupposes philosophical reflection of possible ways of transition of education from technological level to spiritual-meaning level. Revolution variant is recognized to be a one of the popular modern approaches to education transformation. Traditionally the notion of revolution is used for the characteristics of society development. The notion of revolution is non-separable part of dialectic conception of development; it reveals inner mechanism of transition from quantity to quality law. Revolution means the break of gradual forward movement, quantitative saltatory development. Revolution is different from evolution, as gradual development of any process, and also from reform, being in complex correlations with it; its character is defined by peculiar historic sense of revolution and reform.

Formation of evolution conception is determined by the appearance of material world unity and entity of movement idea. Formation of those concepts is caused by accumulation of specific physical, biological and medical knowledge, outlooks characteristics for different historical periods, the history of social relations on different stages of human society development. The basis for evolutionary ideas is the idea of the world unity, generality of movement, and existence of unitary fundamental laws of world construction. The notion of evolution (lat., from «evolute») is the natural process of life development on Earth, the process of one-level qualitative transformation, the process of structural change. Evolution is the process of development which consists of gradual qualitative changes, without saltatory changes (on contrary to revolution), natural process of Universe development as the whole or its parts. The possibility of full value personal development is supported by evolutionary space formation on the basis of the organic unity and proportionality of a man as the result of cosmic evolution.

Key words: education space, space, education, development, revolution, evolution, cultural evolution, cosmic evolution.

Валентина Коновальчук**СУЩНОСТЬ И ОСОБЕННОСТИ СТРАТЕГИЙ РАЗВИТИЯ ПРОСТРАНСТВА ОБРАЗОВАНИЯ**

В статье освещено научно-теоретическую разработку проблемы особенностей развития пространства образования на основе понимания определяющего значения его творчески – развивающего характера. Определено сущность и целесообразность реализации революционной стратегии развития пространства образования и эволюционной, основанной на представлениях об органической вовлеченности человека в целостный космос и о пропорциональности человека с миром в результате космической эволюции.

Ключевые слова: пространство образования, пространство, образование, развитие, революция, эволюция, культурная революция, космическая эволюция.

Постановка проблеми. Загострення проблеми вибору життєвих стратегій розвитку людства зумовлює актуальність наукових досліджень особливостей процесу розвитку в умовах кризових явищ сучасності. Домінування технократичних стандартів у спробах розуміння природи та людини, протистояння детермінізму та функціональної доцільності показало, що зовнішня причинність, примусо-

вість неминуче веде до розпаду структур, до хаосу і до глобальних проблем розвитку. Висвітлюючи кризу культури і суспільства, П. Сорокін писав: «Криза надзвичайна в тому сенсі, що вона як і її попередники, відзначена незвичайним вибухом війн, революцій, анархії і кровопролиття; соціальним, моральним, економічним та інтелектуальним хаосом; відродженням огидної жорстокості, тимчасовим руйнуванням великих і малих цінностей людства; убогістю і стражданням мільйонів – потрясіннями значно більшими, ніж хаос і розпад звичайної кризи» [13, с. 432].

Досліджуючи сучасну кризу, Х. Ортега-і-Гассет пов'язує її із появою в індустріальному суспільстві «масової людини», або «людини маси», «пересічної посередності», «середньої людини», яка через відсутність ідей та ідеалів, загрожує регресом, зануренням у варварство, руйнуванням тонкого пласту цивілізації. «Людина маси» має тенденцію руйнувати ідеали, оголошуючи їх утопічними проєктами, а це призводить до формування стану невизначеності її буття [9].

У зв'язку із розумінням освіти як частини соціального простору, де формується здатність людини бути цілісною особистістю на основі гармонійного поєднання здатності слідувати певній культурній традиції із можливостями виходу за її межі під час реалізації свого природного потенціалу творчості та активності, саме за освітою залишається визначальна роль у вирішенні проблем сучасності.

Огляд публікацій за темою. Серед робіт, присвячених аналізу освіти в контексті осмислення сучасної кризи освіти, слід відзначити роботи В. Андрущенка, Ш. Амонашвілі, Є. Борщука, М. Вересаєва, Б. Гершунського, Є. Гусинського, Г. Зборовського, М. Згуровського, І. Зязюна, А. Зиміна, В. Іванова, М. Кагана, М. Кларіна, В. Кудіна, В. Кременя, В. Лугового, С. Кримського, Н. Ничкало, Є. Ткаченка, А. Урсула, В. Дмитрієнко, В. Шадрікова, М. Штомпеля, П. Щедровицького та інших [7, с. 17].

У функціональному сенсі простір освіти розглядається як семантичний потік, у якому визначається світогляд людини, та власне, й сама людина розкривається як унікальна особистість із невичерпними творчими можливостями та здібностями. Обмежена формально-інформативним та операційно-технічним рівнем, освіта спроможна продукувати технократичний світогляд, посилюючи кризу сучасної цивілізації. Технократично центрована освіта, щонайменше, зводить особистість до ролі функціонера, без розвитку на рівні внутрішньої саморегуляції належної відповідальності за власну життєдіяльність.

Нагальна необхідність реформування системи освіти в нинішніх умовах орієнтована на зміщення акцентів із цінності засвоєння прагматичних знань на цінність розкриття та розвитку творчого потенціалу з метою формування стратегії життєтворчості, а це передбачає філософську рефлексію можливих шляхів переходу освіти з технологічного рівня на духовно-змістовний рівень.

Метою статті є науково-теоретичний аналіз особливостей можливих стратегій розвитку освітнього простору для творчого розкриття та духовного становлення особистості.

Виклад основного матеріалу. Нинішнє століття визначене прогнозами щодо «найглибшої революції в історії людства» [3]. Г. Драйден і Д. Вос стверджують, що весь світ знаходиться в небезпеці через «зраду» системи освіти. Виникнення нової ери, яку дослідники називають «ерою інформаційного апартеїду», зумовлюється тим, що наші школи, в більшості своїй, наче потрапили в «пастку часу» з фантастичного оповідання: вони так і продовжують слідувати системі минулої, доіндустріальної епохи. Автори переконані в необхідності революції в навчанні, яка доповнила б революцію в області миттєвих засобів зв'язку. Окреслений погляд є одним із популярних сучасних підходів, де у якості стратегії трансформації освіти називається революційний варіант. Тому вважаємо за доцільне піддати науковій рефлексії феномен «революція».

Революція (від пізньолатинського *revolutio* – поворот, переворот) – глибока якісна зміна в розвитку будь-яких явищ природи, суспільства або пізнання (наприклад, геологічна революція, промислова революція, науково-технічна революція, культурна революція, революція у фізиці, революція у філософії і т.п.). Найбільш широко поняття революція застосовується для характеристики суспільного розвитку. Поняття революція – невід'ємна грань діалектичної концепції розвитку, воно розкриває внутрішній механізм закону переходу кількісних змін у якісні. Революція означає перерву поступовості, якісний стрибок у розвитку. Революція відрізняється від еволюції – поступового розвитку будь-якого процесу, а також від реформи, перебуваючи з нею в складному співвідношенні, характер якого визначається конкретно-історичним змістом самої революції і реформи [16].

В історичних літописах знаходить відображення факт, що у суспільному бутті людей час від часу відбуваються глибокі якісні зміни. Спроби наукового дослідження таких явищ з'являються у філософії Нового часу, при цьому розглядаються зміни політичного характеру, тому слово «революція», яке вживається на позначення таких змін, початково фокусується у сфері політики. Важливо зазначити, що в масовій свідомості поняття «революція» означає видимий переворот у певній сфері, хоча первісним значенням слова було «повернення до колишнього стану». Термін «*revolutio*» запозичений

із астрономії, де ним позначали круговий орбітальний рух, обертання небесних тіл. Тому, як зазначає автор науково-філософського дослідження сутності поняття «революція» Г. Завалько [4], перші згадки про «революцію» в політиці і суспільному житті були описами реставрації. Зокрема, твір Франсуа де Греналія про реставрацію старої династії в Португалії. З часом революцією починають називати всю сукупність змін. Слово починає семантично перекликатися із раніше протилежними поняттями «заколоту», «бунту», «повстання», відрізняючись від них лише глибиною трансформацій. У філософський вжиток поняття входить іще з астрономічним значенням. Так, Т. Гоббс (1588-1679) у «Левіафані» висловлює думку: «Хоча революції в державах не є сприятливою розстановкою світил під час народження істин такого роду (бо ці істини здаються зловісними для руйнівників старого порядку, а ті, хто буде новий порядок, бачать тільки їх зворотний бік), однак я не можу вважати, що розгорнуті мною положення були в той час засуджені тими, хто поставлений державою судити про різні навчання, або будь-ким, хто бажає зберегти мир у державі» [Цит. за 4]. Положення, які розвиває Гоббс, покликані зміцнити владу держави – Великого Левіафана – і не допустити нових революцій. Автор показує своє бачення того, що революція полягає в руйнуванні старого порядку і будівництві нового. Джон Локк (1632-1704) у книзі другій «Двох трактатів про правління» вже використовує термін «революція» як синонім терміну «повстання» [4].

Унікальним для XVIII століття було твердження Ж.-Ж. Руссо, що «людський рід в одну епоху – це не рід людський в іншу епоху» [12]. Ідея філософа спрямована саме в бік визнання історичної обумовленості зміни природи людини – зміни до гіршого, оскільки Руссо бачить у розвитку, в основному, регрес. Імпульсом у розвитку революційної ідеології стала Французька революція. Саме тоді виникла теорія прогресу людського суспільства, М. Кондорсе (1743-1794) «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» (1794). Кондорсе сформулював положення про місце революцій в історичному процесі: «Все говорить нам про те, що ми живемо в епоху великих революцій людського роду. Хто може краще нас висвітлити те, що нас очікує ... аніж картина революцій, що передували і підготували справжню?.. І для того, щоб щастя, яке ця революція нам обіцяє, було куплено якомога менш дорогою ціною, щоб воно поширилося з більшою швидкістю на якомога більшому просторі ... хіба не необхідно вивчити в історії прогресу людського розуму перешкоди, яких слід побоюватися, і засоби, якими нам вдасться їх подолати?» [цит. за 4].

Таким чином, революція у розумінні дослідників набула статусу закономірної форми розвитку суспільства, яка зумовлюється певними силами, часом тими ж, що й еволюція. Однак у традиційному розумінні сутність революції виявляється через ознаки активної протидії існуючому ладу, «вибуху», «бунту» на деструктивній основі.

Сучасний процес пошуку шляхів розвитку простору освіти актуалізує сенси й ціннісні орієнтації, які складають споконвічну основу філософсько-світоглядної системи науки. Їх ключовим пунктом є уявлення про органічну включеність людини в цілісний космос і про пропорційність людини як результату космічної еволюції.

Становлення еволюційних уявлень безпосередньо пов'язане із зародженням ідеї єдності матеріального світу і загальності руху. Формування таких уявлень обумовлене накопиченням конкретних фізичних, біологічних і медичних знань, світоглядами, характерними для різних історичних епох, історією суспільних відносин на різних етапах розвитку людського суспільства і в свою чергу спрямованих на практичне вирішення цілої низки завдань загальнопланетарного діапазону, насамперед екологічного характеру. Це помітно активізувало увагу до природничо-наукового напрямку філософії космізму, основоположниками й провідними представниками якого традиційно вважають К. Цюлковського, М. Умова, В. Вернадського, О. Чижевського та деяких інших учених [2, 6, 8, 10, 15, 18]. Для їх творчості характерна натуралізація теоретичної свідомості і спроби створення цілісних знань про світ, завдяки яким сучасна наука збагатилася фундаментальними уявленнями про взаємозалежні в масштабах усієї планети зміни органічного світу і навколишнього середовища, про єдину комплексну оболонку (В. Вернадський); про сутність явищ космосу (О. Чижевський); про антиентропійну сутність життя, про творчу природу людини (М. Умов). Розроблене ними вчення представляє оригінальний варіант пошуку закономірностей еволюційного процесу у Всесвіті.

Із філософськими надбаннями еволюціонізму перекликаються ідеї відкритості та саморегуляції складних систем, викладені у рамках синергетичної концепції глобального еволюціонізму і включені в якості фундаменту в сучасну наукову картину світу. Дослідники І. Пригожин та І. Стенгерс переконують, що науки про природу в наш час виявляють необхідність діалогу із відкритим світом. Настав час нової співпраці, зав'язаної здавна, але довгий час не визнаної, між історією людини, людськими суспільствами, істинним знанням природи і вмінням його використовувати [11]. Не можна не розділити положення щодо того що людина має, пізнаючи світ, не нав'язувати природі свою власну мову,

а вступати з нею в діалог. На думку авторів, сучасна наука вже навчилася з повагою ставитися до досліджуваної нею природи і тому зараз наше бачення природи зазнає радикальних змін у бік множинності, темпоральності і складності [11].

Взаємодія з природою передбачає використання різноманітних підходів, що ґрунтуються на уявленнях про цілісний космос (з органічною включеністю людини), який безперервно розвивається. Еволюційні погляди представляють потужний напрям розвитку сучасної світоглядної і наукової думки людства. Сучасний еволюціонізм є світоглядом, що розглядає навколишню дійсність із точки зору розвитку. В основі еволюційних уявлень лежать ідеї єдності світу, загальності руху, існування єдиних фундаментальних законів світобудови.

Поняття еволюція (від латинського, – розгортаю) – природний процес розвитку життя на Землі, процес не онтогенетичного розвитку, однорівневої якісної трансформації та / або деградації, процес структурної зміни чогось від одного стану до іншого. Еволюція – процес розвитку, що складається із поступових якісних змін, без різких стрибків (на противагу революції), природний процес розвитку Всесвіту як цілого або її частин [16].

Заслуговує на увагу розуміння еволюції у концепції «Живої Етики» [1]. Життя та свідомість автори розглядаються в якості початкових і неосяжних інтерпретацією атрибутів космічної матерії. Поза матерією свідомість не існує, так само, як не буває матерії, яка позбавлена особливих енерго-інформаційних властивостей взаємодії з навколишньою дійсністю, що актуалізується у вигляді людської свідомості. Еволюція у вченні представлена як якісна зміна змістовних станів космічних об'єктів (від мікрочастинок до галактичних скупчень і всієї космічної суперсистеми), в основі яких лежать глибинні енерго-інформаційні перетворення в надрах матерії – свідомості: збільшення потенціалу свідомості від одного рівня до іншого, тобто діалектичне перетворення матерії – свідомості в свідомість – матерію. Джерелом еволюції є внутрішня активність протилежних якостей матерії – свідомості. Основна тенденція еволюції – рух до синтезу. Іншими словами, еволюція – це енергообмін як взаємодія форм матерії співмірних рівнів розвитку, а також, як взаємодія здійснених форм (із більш високим енерго-інформаційним потенціалом – потенціалом свідомості) з менш досконалими. Порушення обміну з більш високорозвиненими формами (або його скорочення) веде до гальмування еволюційних процесів. У концепції Реріхів про світобудову відсутній розподіл на живу і неживу природу: нежива природа вважається всього лиш нижчою стадією порівняно з живою природою. Дух, прихований у матерії повинен поступово прокинутись до життя і свідомості. Поняття ж «духовність» відображає космічну еволюцію людини. Найважливішою умовою космічної еволюції людини є процес удосконалення («розширення») свідомості, під яким розуміється інтегральний показник розвитку духовних, інтелектуальних, моральних та інших здібностей і якостей людини. Автори переконані, що попередній історичний цикл розвитку людства характеризувався вдосконаленням, головним чином, інтелектуальних здібностей людської сутності, а в наступний історичний період на перший план висувається розвиток духовних якостей.

Розвиток духовних якостей особистості здійснюється у системі освітнього процесу через культурну еволюцію – вдосконалення поведінки і здібностей людини. Еволюція культурна пов'язана зі здатністю психіки людини сприймати, зберігати та творчо відтворювати всю накопичену інформацію, визначаючи нею перебіг власної життєдіяльності і спадок для наступних поколінь [5]. Культурна еволюція не залежить від випадкового перебігу подій, так само, як і від виключно спеціально організованих, оскільки людина спроможна активно самостійно відшукувати нову інформацію, свідомо визначаючи напрямок своїх пошуків. Вона може також отримати її шляхом роздумів, рефлексії, відкриваючи нові факти, взаємозв'язки, форми поведінки. Набуття нової інформації в ході культурної еволюції зазвичай не позначається негативно на попередніх можливостях та здібностях особистості. Саме за рахунок цього культурна еволюція може відбуватись значно швидше: адже нові властивості не витісняють існуючі, а лише доповнюють їх. Окрім цього, вона має акумулятивний характер, і її темпи з плином часу зростають. У процесі культурної еволюції людина виробила таку поведінку, яка поліпшує адаптацію до середовища. Людина – єдине живе створіння, специфічною особливістю якого є еволюція культурна як засіб виживання й адаптації до навколишнього простору. Результатом культурної еволюції людини є поступове вдосконалення власної активності, поведінки, розгортання процесу життєтворчості.

Становлення нової наукової парадигми розвитку освіти, що базується на принципі глобального еволюціонізму як провідному методологічному принципі сучасної науки є одним із основних результатів інтенсивних філософських пошуків останніх десятиліть. Еволюційний підхід до вивчення явищ природи, застосований у біології, в останні роки активно поширюється на інші сфери наукового пізнання. При такій постановці проблеми змінюється філософський підхід до освіти як тотального

цілого. Від абстрактно-гносеологічного чи навіть абстрактно-соціологічного рівня він наближається до з'ясування особливостей реального функціонування і відтворення цілісного процесу освіти. Стає очевидним, що сучасна освіта особистості має бути не простим накопиченням у її соціокультурному просторі цінностей, ідей, вироблених суспільством, а розвитком семантичного простору особистості на основі інтеграції її творчого потенціалу із актуальним простором.

Природно, що серед визначальних характеристик освітнього простору слід назвати його природну і гармонійну творчо-розвивальну динаміку. Розвиток є процесом незворотної, спрямованої, закономірної зміни матеріальних та ідеальних об'єктів. Тільки одночасна наявність усіх трьох зазначених властивостей виділяє процеси розвитку серед інших змін: зворотність змін характеризує процеси функціонування; відсутність закономірності характерна для випадкових процесів, при відсутності спрямованості зміни не можуть накопичуватися і, тому, процес вважається характерним для розгортання єдиної внутрішньої взаємозалежної лінії.

У філософському аспекті розвиток тлумачиться як саморух явища, яке визначається внутрішніми суперечностями і зовнішніми факторами. Такий процес характеризується як зміна, творення, поява, вдосконалення, інтеграція. Розвиток включає певну свідому діяльність суб'єкта з розкриття своєї «самості», припускає пізнавальний пошук особистістю ідеалу, еталону в соціумі, в культурі, в космосі, включає її емоційно-вольову напруженість із створення себе, свого «я» [14]. Нині актуальним є поняття – «саморозвиток». Під саморозвитком можна розуміти і соціокультурний процес свідомої, раціональної самоосвіти (самонавчання, самовиховання, самовизначення), і спонтанний природний процес різнобічної самореалізації індивіда. Діалектичний характер розвитку знаходить своє вираження в становленні, як окремих властивостей особистості, так і структури її психічного життя в цілому. Розбіжності, які виникають, спонукають особистість до активності, спрямованої на засвоєння нових форм поведінки, оволодіння новими способами життєдіяльності.

Висновки. Таким чином, у просторі освіти передбачається цілісний процес творчого становлення особистості, як духовної сутності на основі розвитку самобутнього творчого потенціалу. Основою такого процесу є діалектична єдність можливого і справжнього, потенційного й актуального. Розвиток особистості – це результат постійної її реорганізації для успішної реалізації завдань майбутнього. Можливість повноцінного розвитку особистості забезпечується еволюційним розвитком простору освіти на засадах органічної цілісності і пропорційності людини як результату космічної еволюції.

Література:

1. Агни Йога: Живая Этика. В 5-ти томах (комментарии, приложение, глоссарий). – Москва, 2004
2. Голованов, Л. В. Космизм / Л. В. Голованов, О. Д. Куракина // Русская философия: Энциклопедия; под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. – М. : Алгоритм, 2007. – 736 с.
3. Драйден Г. Революция в обучении. Научить мир учиться по-новому / Г. Драйден, Д. Вое. – М. : Парвинэ, 2003. – 656 с.
4. Завалько Г. А. Понятие «революция» в философии и общественных науках : проблемы, идеи, концепции / Г. А. Завалько. Изд. 2-е, испр. и доп. – М. : Ком. Книга, 2005. – 320 с.
5. Закович М. М. Культурологія: українська та зарубіжна культура : Навчальний посібник / М. М. Закович. – Київ : Знання, 2007. – 567 с.
6. Казютинский В. В. Космизм и космическая философия / В. В. Казютинский // Освоение космического пространства – прошлое, настоящее, будущее. – М., 1999. – С. 139–147.
7. Кудин В. О. Стратегия образования и социальная справедливость / В. О. Кудин – К. : ПП «Золоті Ворота», 2010. – 153 с.
8. Мапельман В. М. «Космическая этика» К.Э. Циолковского / В. М. Мапельман // К. Э. Циолковский. Космическая философия. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – С. 385.
9. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс; Вокруг Галилея (схема кризисов); Идеи и верования; Человек и люди; Размышления о технике / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды / Пер. с испан. – М. : Весь мир, 1997. – 704 с.
10. Панков Э. В. Философско-мировоззренческая концепция Н. А. Умова: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Э. В. Панков. – Орёл, 2001.
11. Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ. / И. Пригожин, И. Стенгерс / Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.
12. Руссо Ж. Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М., 1998. – С. 137–139.
13. Сорокин П. Социокультурная динамика / П. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество. – М. : Политиздат, 1992. – 542 с.
14. Силин А. А. Концепция развития в естествознании и философии / А. А. Силин // Философские науки, 1997. – № 2. – С. 137–151.
15. Урсул, А. Д. Путь в ноосферу. Концепция выживания и устойчивого развития цивилизации / А. Д. Урсул. М. : Луч, 1993. – 275 с.

16. Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди ; редкол.: В. І. Шинкарук (голова). – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
17. Філософія образования для XX века: Сб. статей. – М., 1992. – С. 206.
18. Циолковский, К. Э. Космическая философия / под ред. акад. В. С. Авдуевского / К. Э. Циолковский. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 480 с.

*Рецензент – доктор філософських наук, професор **Н. В. Скотна***

УДК 1:37:378

Євген Вдовиченко**ПРИЧИННО-НАСЛІДКОВА СКЛАДОВА КОРУПЦІЇ
У СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ**

У статті проаналізовано основні аспекти корупційної складової у системі вищої освіти України. Розглянуто вплив цього антисоціального явища на формування особистості. Сконцентровано увагу на причинах, що викликають та провокують корупцію, а також встановлено її основні фактори. Зазначено загальні негативні наслідки корупційних діянь у сфері вищої освіти. Сфокусовано погляд на роль науково-педагогічних працівників у виконанні ними обов'язків у сфері навчання та виховання студентів.

Ключові слова: корупція, вища освіта, викладач, студент, філософія освіти, науково-педагогічний працівник, закон.

Evhen Vdovychenko**CAUSAL COMPONENT OF CORRUPTION IN HIGHER EDUCATION SYSTEM OF UKRAINE**

The article analyzes the main aspects of the corruption component in higher education in Ukraine. The influence of the antisocial effects on the formation of the young person, because while studying at university person enters adulthood and begins to independently make important decisions, including selects an acceptable model of behavior. It is noted that corruption in higher education affects not only the creation of interpersonal relations of citizens, but also leads to the destruction of society as a whole. It is important to understand that the correct understanding of the essence of corruption largely depends on the formation and strategy and tactics of anti-corruption activities, setting its objectives, the definition capabilities response. The author focused attention on the causes and triggers corruption and establish its basic factors. Indicated that any deviation from the highest standards of integrity in higher education will have a lasting impact on the future of the entire Ukrainian society. In the analysis of corruption in higher education in Ukraine, and noted the overall effects to which they lead. The most important ones are: the leveling of the role of higher education in society, reducing the authority of teachers, playing cynical and amoral youth, lack of qualified, full decline of domestic science. Also, the authors focused view on the role of teaching staff in the implementation of their obligations in the field of training and education of students. It is not high school teachers perform teaching duties established training and education, leading to their unsuitability real pedagogical and moral degradation. Therefore, the release of higher education from corruption, conducting thoughtful reforms that would qualitatively change the management model universities was vital. Cleaning education will reverse the trend of decline and open prospects.

Keywords: Corruption, higher education, teacher, student, philosophy of education, scientific and pedagogical worker law.

Евгений Вдовиченко**ПРИЧИННО-СЛЕДСТВЕННАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ КОРРУПЦИИ
В СИСТЕМЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ УКРАИНЫ**

В статье проанализированы основные аспекты коррупционной составляющей в системе высшего образования Украины. Рассмотрено влияние этого антисоциального явления на формирование личности. Сконцентрировано внимание на причинах, вызывающие и провоцирующие коррупцию, а также установлены ее основные факторы. Указано общие негативные последствия коррупционных деяний в сфере высшего образования. Сфокусировано взгляд на роль научно-педагогических работников в выполнении ими обязанностей в сфере обучения и воспитания студентов.

Ключевые слова: коррупция, высшее образование, преподаватель, студент, философия образования, научно-педагогический работник, закон.

Освіта є єдиною спеціалізованою підсистемою суспільства, цільова функція якої співпадає із ціллю суспільства. Якщо різноманітні сфери та галузі господарства виробляють визначену матеріальну та духовну продукцію, а також послуги для людини, то система освіти виробляє саму людину, впливаючи на її інтелектуальний, моральний, естетичний і фізичний розвиток. Це визначає провідну соціальну функцію освіти – гуманістичну.

Аналіз історичного розвитку людського суспільства дозволяє зробити висновок, що завжди складовою його розвитку була корупція. Повністю її ліквідувати не вдалося жодній державі. Але знизити поріг корупційності суспільства, коли вона втрачає характер всепроникаючого явища, що загрожує національній безпеці й перестає визначати обличчя влади і сутність держави, можливо і потрібно.

За деякими даними термін «корупція» виник від латинського «*corruptere*», що означає «розбещувати». У такому випадку, корупція у сфері освіти – це розбещення самого суспільства.

Звичайно, що проблема корупції не обійшла і вищі навчальні заклади, більше того, вона там процвітає. Згідно результатів опитування проведеного Фондом «Демократичні ініціативи», тільки 37,7% українських студентів не стикалися із явищем корупції у вищих навчальних закладах. Однак 33,2% опитаних мають досвід неопосередкованого зіткнення з корупцією, а ще 29,1% чули про такі випадки від людей, які особисто стикалися із таким явищем.

Треба відзначити, що корупція у вищій особливо небезпечна, оскільки саме під час навчання в університеті людина вступає у доросле життя і починає самостійно приймати важливі рішення, у тому числі вибирає для себе прийнятну модель поведінки [1].

Фактично формування особистості відбувається у стінах вищого навчального закладу. Саме тому вища освіта є фундаментом для побудови успішної держави. Тому не дивлячись на очевидну протизаконність, корупція це не просто злочин – це антисоціальне явище подібне до безробіття, наркоманії, проституції. Вона впливає не тільки на спотворення міжособистісних відносин окремих громадян, корупція веде до руйнування суспільства у цілому. Наявність корупції у тій або іншій сфері суспільного життя є ознакою її системної кризи. Тому освіта – це перше на що треба звернути увагу органам державної влади розробляючи та проводячи антикорупційну політику. Але ефективна протидія корупції неможлива без глибокого наукового обґрунтованого аналізу причин виникнення корупції, чіткого розуміння сутності цього явища. Від правильного розуміння сутності корупції значною мірою і залежить формування стратегії і тактики антикорупційної діяльності, постановка її цілей, визначення сил і засобів протидії [2].

Причини, що спричиняють та провокують корупцію можуть бути розкриті через встановлення факторів корупції, а саме явищ, процесів, чинників, які здійснюють детермінуючий вплив на зазначене антисоціальне явище. Виділяють фактори корупції за сферами поширення та змістом:

1. Політичні: прорахунки у політиці реформ; політична нестабільність, нестабільність політичних інститутів; дисбаланс повноважень функцій гілок влади; відсутність ефективного контролю за діяльністю влади; невизначеність і необґрунтованість антикорупційної політики;

2. Економічні: кризові явища в економіці; криміналізація й тінізація економіки; надмірне втручання держави в економіку;

3. Організаційно-управлінські: недосконала система організації влади; неефективна система державного управління; гіпертрофовані повноваження бюрократичного апарату; недосконалість формування владних структур;

4. Правові: незабезпечення в органах державної влади верховенства права та закону; безсистемна, необґрунтована зміна законодавства;

5. Ідеологічні: відсутність чітко визначеної ідеології державної служби та системи цінностей держави;

6. Морально-психологічні: деморалізація суспільства, девальвація моральних цінностей; дух невизначеності і непевності у завтрашньому дні; невизнання населенням корупції як соціального зла [3].

Існують інші групи факторів, що сприяють корупції, зокрема: фундаментальні (недосконалість економічних інститутів та економічної політики, а також системи прийняття політичних рішень, нерозвиненість конкуренції, надмірне державне втручання в економіку тощо); правові (відсутність чіткої законодавчої бази, часті зміни економічного законодавства, недотримання норм міжнародного права, неадекватні міри покарання за корупційні правопорушення тощо); організаційно-економічні (недостатня система контролю за розподілом державних ресурсів, труднощі управління великою територією, громіздкий і неефективний бюрократичний апарат, відносно низька оплата праці службовців тощо); інформаційні (непрозорість державного механізму, інформаційна асиметрія, наявність офшорних зон тощо); соціальні (кланові структури, непотизм, експлуатація «дружніх стосунків», традиція надання дарунків – хабарів тощо); культурно-соціальні (система норм бюрократичної поведінки; масова культура, спрямована на поблажливе відношення до корупції) [4].

Якщо говорити про причини виникнення корупції у цілому то їх досить велика кількість, але звернімо увагу на наступні:

1. Відсутність академічної нагороди у педагогів. У західній економічній традиції прийнято вважати, що винагорода викладача складається із фінансової винагороди й академічної винагороди (задоволення від викладання, вільного графіку, можливості працювати в декількох місцях, займатися творчою працею і т.д.). В Україні академічна винагорода значно зменшена, так як викладач повинен

нести тягар бюрократичного навантаження. На Заході академічна винагорода компенсує розрив у зарплатах. У нас – ні.

2. Низький рівень оплати праці педагогів під час одночасного великого обсягу навантаження, недостатні можливості для самореалізації високоосвічених людей призводить до спокуси поповнити свій бюджет шляхом академічної корупції [5].

3. Підірвана система академічних статусів. Академічна ієрархізація на сьогодні перестала вибудовуватися академічним принципом. Більшість академічних статусів присвоюються тими, у кого є адміністративні та фінансові ресурси. А цінність академічних ресурсів значно занижена.

4. Знижений статус педагога в суспільстві. Праця педагога і його соціальний статус давно вже не мають ніякої поваги в суспільстві. Більш того, існує думка, що викладачами стають ті, кому «не знайшлося місця» в комерційних структурах або у сфері державного управління.

5. Високий ступінь специфічності активів викладача. Ринок освітніх послуг специфічний у тому, що покупець (студент) часто абсолютно безправний, а продавець (педагог) має абсолютну владу. Посилюється така ситуація нейтральним відношенням до корупції зі сторони керівництва вузів та самих студентів.

6. Порядок, що склався, згідно якого сформовані визначені схеми отримання заліку чи екзамену з того чи іншого предмета. Небажання педагога чинити супротив цим схемам може викликати негативне ставлення колег. Цю закономірність можна назвати «корупційною спіраллю»: інформація, про існуючі порядки передається із вуст в уста студентами старших курсів – молодшим. Таким чином, порядок постійно підтримується.

7. Загальне падіння моралі в суспільстві і розповсюдження корупції у всіх сферах. На жаль, хабарників, а тим паче тих, хто дає, суспільство не критикує. Більш того, вміння дати хабар у деяких випадках заохочується і ставиться людині у заслугу.

8. Поява великої кількості псевдостудентів. В останні роки через різноманітні фактори в масовому середовищі студентства склався значний прошарок псевдостудентів. По-перше, цьому сприяє безробіття. Не маючи можливості знайти прийнятну роботу, молодь подалася у вищі навчальні заклади. По-друге, на сьогодні у вузи приходять велика кількість юнаків, що не бажають служити в армії.

9. Низька зацікавленість суспільства в якійсній освіті. У багатьох верствах населення України існує фундаментальне нерозуміння важливості і дієвості освіченості, глибоких і різносторонніх знань. Це, наприклад, виражається у формальності вимог закладів, організацій і навіть приватних фірм до рівня освіти своїх службовців та робітників. Навіть значних чиновників ловлять на купівлі фальшивих дипломів.

10. Посилення економічного тиску на вузи. Держави у всьому світі скорочують фінансову підтримку вищої школи. Навіть самі престижні університети зайняті збільшенням економічної ефективності своєї діяльності. Комерційні міркування стають ведучими в академічних справах. І оскільки лише небагатьом закладам вдається забезпечити адекватний дохід у нових умовах, більшість опиняються в лещатах корупції.

11. Зниження кваліфікації професорсько-викладацького складу вузів. Зменшення заробітної плати педагогів, низький соціальний статус приводять до того, що у вузи приходять некваліфіковані кадри. Такі співробітники не здатні адаптувати базові цінності традиційної університетської освіти [6].

12. Присутність елементів погроз, тиску та шантажу. Можливий психологічний супротив викладача корупційному тиску швидко «проламується» грошами або іншими обходженнями, які часто підкріплюються й різного виду погрозами, у тому числі висловлюваннями наміру поскаржитися (наприклад, на вимагання) завідувачу кафедри, декану або в ректорат, у прокуратуру, міліцію, звернутися за «підтримкою до авторитетних людей» у «верхах», а то й до кримінального середовища – з натяком на розправу. З огляду на це «не допомогти» студенту при таких обставинах собі дорожче – і викладач іде на порушення закону. Опинившись фактично, «на голці» підкупу, викладач у подальшому вже і сам чекає підношень, а якщо якийсь час їх не отримує, то сам поступово переходить «у наступ» проявляючи ініціативу у формуванні корупційних відносин [7].

13. Недосконала система ліцензування та акредитації вищих навчальних закладів. Так, оцінювання діяльності вишу здійснюється в основному за кількісними показниками, на які навчальний заклад прагне вийти будь-яким шляхом. Наприклад, щоб вийти на певні показники наявності серед викладацького складу кандидатів наук, доцентів, докторів наук, професорів, роблять усе для збільшення їхньої кількості. Не рівень кваліфікації та професійна майстерність, а наявність наукового ступеня і вченого звання визначають ставлення до викладача та його статус у виші [8].

14. Політичні. Прорахунки в політиці реформ, політична нестабільність, дисбаланс повноважень та функцій гілок влади, відсутність ефективного контролю за діяльністю влади, невизначеність і необґрунтованість антикорупційної політики [9].

Отже, будь-яке відхилення від найвищих стандартів доброчесності у вищій школі матиме далекосяжний вплив на майбутнє всього українського суспільства. Під час аналізу питання корупції у вишах можна вказати на наступні загальні наслідки: підрив авторитету, порушення нормальної діяльності відповідних установ, посягання на права і свободи громадян, особливо у випадку примушування до таких діянь, незаконна винагорода, яку отримує суб'єкт, вчиняючи такі діяння і які є протиправними тощо. Такі загальні визначення для пересічних громадян можуть мати елемент абстрактності. Але це не зовсім так. Ці діяння мають негативні наслідки і для пересічних громадян, які можливо, саме цього не розуміючи, безпосередньо зацікавлені в тому, щоб освітянські процеси у вузах відбувалися на якісному рівні і ми мали в такому суспільстві кваліфікованих фахівців.

Загальні негативні наслідки корупційних діянь, по-перше полягають у тому, що держава, проводячи необхідні організаційно-змістовні заходи, витрачаючи на це достатні кошти, здійснюючи відповідну соціальну підтримку освітянської системи в цілому та кожного вузу і його працівників зокрема, не отримує той кінцевий інтелектуально-організаційний продукт, до «створення» якого вкладаються відповідні соціальні зусилля і з яким держава пов'язує свій подальший соціальний розвиток. Так відбувається тому, що людина, яка отримує диплом про закінчення відповідного вузу, що вказує на те, що вона має вищу освіту, об'єктивно не є саме тим інтелектуально-організаційним продуктом, який замовляла держава у відповідному вузі і на який вона мала певні соціальні плани та «надії».

Фігуру НПП (науково-педагогічного працівника), яка схильна до корупційних дій, не потрібно розглядати тільки як «звичайного» правопорушника, а ще і як таку, котра свою сконцентровану ідеологію не тільки певною мірою оприлюднює, вчиняючи відомі дії. Враховуючи специфіку місця його роботи, слід брати до уваги, що свою ідеологію, поведінку він безпосередньо поширює на все оточуюче його середовище, яке, як правило, на дев'яносто відсотків складається із молодих людей, духовний розвиток яких знаходиться на стадії формування і має властивості накопичувати приклади поведінки старших.

Необхідно спеціально підкреслити, що НПП, які такі дії ставлять на відомий «промисловий» рівень, отримують і так званий зворотній зв'язок. Наприклад, вибравши таку поведінку, практично всі з них дуже часто «зупиняються» в своєму подальшому розвитку, тому що головною в їх діяльності стає зовсім інша мета, ніж та, що офіційно проголошена, що, у свою чергу, теж має реальний вплив на рівень доведення необхідних знань до студентів.

Фахівці взагалі вважають, що невиконання НПП встановлених педагогічних обов'язків із навчання та виховання студентів, через бажання НПП вступити в неформальні товарно-грошові відносини з молодими людьми, яких вони повинні вчити та виховувати, слід визнавати антипедагогічною діяльністю з реальними ознаками педагогічної непринадності та моральної деградації.

Можливі й інші, не менш важливі наслідки від таких діянь. Наприклад, коли протиправно виділяються одні особи, а інші, особливо у випадках урахування таких оцінок при участі в різних навчально-наукових конкурсах, отримують «звичайні» оцінки, то це не тільки надає комусь протиправні бонуси, а й реально порушує права тих, хто йшов законним шляхом, або був штучно виключений із такого конкурсу. Взагалі, як відомо, корупційні прояви порушують права і свободи громадян на вільний розвиток.

Обов'язково слід звернути увагу і на ті значні, а можливо, і незворотні зміни, які в результаті корупційних діянь відбуваються із загальним менталітетом студентів. Молоді люди, які по суті, саме у вузі роблять перші кроки в своєму самостійному дорослому житті, маючи при цьому внутрішню свободу, впевненість у своїх можливостях, свою, якщо бажаєте, внутрішню чесність, яка потім може еволюціонувати в патріотизм та відповідальність, часто не витримують такої соціальної протидії. Подібні випадки дуже часто не тільки змінюють їх, а й просто безжалісно «ламають», коли НПП ставлять їх у таке становище, що молоді люди вимушені погодитися з відомими умовами так званого складання заліків та іспитів. Є обставини, які додатково посилять негативізм таких діянь. Наприклад, коли це відбувається із самого початку навчання (в першу сесію чи на першому курсі) або за відвертим «нахабством» викладача. Взагалі, якщо це відбувається за ініціативи НПП, то, на нашу думку, більш небезпечних вчинків в освітянській сфері неможливо уявити.

У цілому, у результаті таких дій, ми не просто отримуємо духовно незрілих та професійно невідготовлених людей: такі події дуже часто і дуже швидко створюють із таких молодих людей безвідповідальних циніків, які, і це слід спеціально підкреслити, через небагато років будуть керувати нашою країною, у тому числі і нашим особистим та громадським життям, маючи при цьому завдання не тільки повернути втрачені гроші, а й відповідний внутрішній настрій для багатьох інших порочних вчинків.

Якщо говорити про нашу особисту шкоду від таких діянь, то необхідно розуміти, що таке становище в освітянській сфері достатньо швидко може призвести до того, що в нашому суспільстві не стане кваліфікованих учителів, лікарів, економістів, інженерів, аграріїв, представників сучасних висококваліфікованих професій і багатьох інших спеціальностей, які конче потрібні державі для її подальшого цивілізованого розвитку, а нам особисто – для забезпечення нашого спокійного життя. І якщо принципово не виправити цю ситуацію, то дуже швидко в нашій країні відсутність необхідних категорій фахівців стане реальністю. А певні «залишки» молодих людей, які мають відповідний фах, скоріше за все, розуміючи таку загальну ситуацію, пойдуть шукати свою долю в інші місця. Коли такі події мають достатньо постійний характер та відповідну динаміку і стають певною мірою «масовими», то це, як правило, сприяє такому накопиченню негативних наслідків у суспільстві та їх певної структуризації, що це у свою чергу, може призвести таке суспільство до його поступової інтелектуальної та духовної деградації, втрати промислово-економічного потенціалу з усіма наступними наслідками [10]. Тому звільнення системи вищої освіти від корупції, проведення глибоко продуманих реформ, які б якісно змінили модель управління вищими навчальними закладами стали життєво необхідними. Очищення в освіті дозволить переломити тренд занепаду й відкрити перспективи розвитку.

Література:

1. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.novostiu.net/analitica/43929-korruptsiya-v-vysshemobrazovanii-osnovnye-prichiny-i-vozmozhnye-puti-preodoleniya.html>.
2. Музалевская Е. А. «Проявление коррупции в системе образования»: [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/SCIETIFICARTICLES/2006/Mazulevskaja/>
3. Бабенко К. А. «Корупція в системі вищої освіти: сутність, причини та наслідки» // Державне управління: удосконалення та розвиток / К. А. Бабенко, С. Ж. Лазаренко. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.dy.nauka.com.Ua/?op=1@z=812>
4. Сergygin С. М. «Механізми попередження та протидії корупції в органах публічної влади / С. М. Сergygin / Публічне управління: теорія та практика: зб. наук. праць Асоціації докторів наук з державного управління. – 2010. – № 1. – С. 134–140.
5. Гриньова Ірина «Дослідження корупційних процесів у вищих навчальних закладах / Ірина Гриньова / Вісник Книжкової палати. – 2011. – № 11. – С. 1–3.
6. Сенчукова Л. О. Гегечкори О. Н. «Коррупція в вищому освіті: причини, наслідки, механізми протидії» / Л. О. Сенчукова. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.klgtu.ru/science/magazine/2009_16/22.dos.
7. Панченко П. «Коррупция в образовательных учреждениях: составы преступлений и соотношение с преступными деяниями // П. Панченко // Уголовное право. – 2005. – № 2. – С. 52–53.
8. Загірняк М. В. «До проблеми корупції у вищих навчальних закладах України» / М. В. Загірняк: [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.fullbright.org.ua/62_8_u.html.
9. Заброра Д. Г. «Державна антикорупційна політика в Україні: теорія, правова основа, інституалізація : монографія / Д. Г. Заброра. – Дніпропетр. держ. ун-т внутр. справ. – Сімф. – Крим навчпеддержвидав. – 2013. – 367 с.
10. Стрельцов Є, Шевчук В. «Корупція в освіті» / Є. Стрельцов, В. Шевчук. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.yuricom.com/ua/legal_practice/analitichna_yurysprudentsia/koruptsia_v_osviti_publication/

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціально-гуманітарних дисциплін Г. Д. Берегова

УДК 130.2

Віталій Кузін**ОРИЕНТАЛІЗМ ЕДВАРДА САЇДА
ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ПОСТКОЛОНІАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

У статті досліджується методологія Едварда Саїда, викладена в роботі «Орієнталізм», що стала основою подальшого розвитку постколоніальної літератури. Використовуючи поняття «орієнталізм», Саїд зміг пояснити відмінності між західною та східною культурою через дискурс зв'язку «знання – влада – уява». Методологічний підхід Саїда перетворився на міждисциплінарну сферу наукового вивчення, що відкрило можливість використовувати орієнталізм для перевірки правдивості чи фальсифікованості.

Ключові слова: постколоніальні дослідження, культура, гуманітарна наука, методологія, інтерпретація, орієнталізм, окциденталізм, ідентифікація.

Vitalij Kuzin**ORIENTALISM'S EDWARD SAID AS THE METHODOLOGY OF THE POSTCOLONIAL STUDIES**

The article examines the methodology of Edward Said that he created and presented in the book of «Orientalism». In this work he was able to explain that the differences between peoples, nations and ethnic groups arised through different influence of rational knowledge into cultural self-determination. Culture of Western society, beginning from the era of modern times, has adapted rational knowledge or scientific concepts to the social and political needs of society. As a result, Western society has formed the modern period, during which Western nations realized their historical identity and determined their further development. Using the achievements of the scientific potential in the community of Western states was created the concept of «otherness», that is the cultural differences of the societies that they could experience the benefits of modernity. Thus, in Western science there was formed the concept of «orientalism» – different national texts about the East. The history of the formation and appointment of literature sources of «Orientalism» E. Said analyzes using the methodology of deconstruction, introduced by postrukturalist-philosopher J. Derrida. Through deconstruction Said found that «Orientalism» is opposing design, which helped the Western European states to realize their political ambitions. The purpose of «Orientalism» as a scientific field study of the East is the impact force and possession of everything that is defined as the opposite of Western cultural position. Therefore, for Said, his work «Orientalism» was predictive-critical exposure of differences between Western and Eastern culture through discourse communication «knowledge – power – imagination». Said continued to develop critical methodology in his further works and deepened consideration of Orientalism to the theory of cultural imperialism – West continues to dominate, retaining the position to determine the scientific and intellectual socialization. Said developed methodological approach into an interdisciplinary field of scientific study, which opened the possibility to use Orientalism in order to verify the truth or falsification.

Key words: postcolonial studies, culture, humanities, methodology, interpretation, orientalism, Occidentalism, identification.

Віталій Кузін**ОРИЕНТАЛИЗМ ЭДВАРДА САИДА КАК МЕТОДОЛОГИЯ
ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

В статье исследуется методология Эдварда Саида, изложенная в работе «Ориентализм», которая стала основой дальнейшего развития постколониальной литературы. Используя понятие «ориентализм», Саид смог объяснить различия между западной и восточной культурой через дискурс связи «знание – власть – воображение». Методологический подход Саида превратился в междисциплинарную область научного изучения, что открыло возможности использовать ориентализм для проверки правдивости или фальсификации.

Ключевые слова: постколониальные исследования, культура, гуманитарная наука, методология, интерпретация, ориентализм, окцидентализм, идентификация.

Постановка проблеми. Постколоніальні дослідження вже давно стали частиною гуманітарного вивчення. Ця царина інтелектуальної діяльності глибокого увійшла до структури гуманітарних наук, пропонуючи методологію перегляду існуючих концепцій історії, соціології, культурології. Актуальним завданням постколоніальної теорії є переосмислення досвіду нерівноправності, що виразно впливало на зміну світогляду, мислення, діяльності, змінюючи поступ світової історії та впливаючи на соціальне перетворення географії світу. В умовах формування нового досвіду культурної та національної інтеграції, що є так необхідним для включення України до спільноти рівноправних європей-

ських держав та для подолання наслідків внутрішньої національної боротьби, пов'язаної з соціальною нерівністю, досвід постколоніальної парадигми допоможе звільнитися від існуючих протиставлень, під якими приховується ностальгія за колоніальним минулим. Достатньо обґрунтовано проблему культурної та національної ідентифікації пояснює засновник постколоніальної теорії американський літературознавець, палестинець Едвард Саїд у творі «Орієнталізм», що стало поштовхом до спростування навмисного роздвоєння, викликавши динаміку наукових та соціально-політичних змін.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Поява «Орієнталізму» викликала значний науковий контраст, з'явилися мотиви застосувати запропоновані прийоми до літературної критики, комплексу історичних джерел, мовних або філологічних проблем, засобів політичної діяльності, національної та культурної ідентифікації. Зокрема, такий спосіб використання «Орієнталізму» є природним серед українських дослідників: М. Павлишина, Т. Гундорової, П. Іванишина, Д. Наливайка, С. Павличка, Л. Потапенко; до відомих зарубіжних теоретиків постколоніалізму можна зарахувати Г. Бгабга, Е. Томпсон, Г. Співак, О. Еткінд. Спеціальний індивідуальний підхід використання «Орієнталізму», який помітний серед цих авторів, не набув іще міждисциплінарного гуманітарного розгляду з погляду філософського соціально-культурного аналізу.

Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми. «Орієнталізм» Едварда Саїда є початком постколоніальної літератури, але автор не обмежувався і продовжував переглядати, розвивати та вдосконалювати поставлені завдання, збільшуючи, таким чином, обсяг проблем вирішення яких він пропонував у своїх дослідженнях. Через це проекція орієнталізму збільшувала коло використання для аналізу не лише колоніалізму, імперіалізму, як радикалізованих форм, але й перетворилася на практику міждисциплінарної та міжкультурної взаємодії. Інтелектуальні напрацювання Саїда стали справжнім викликом для перегляду методології гуманітарних досліджень і формуванню нових критеріїв об'єктивності наукового потенціалу, що набуває ознаки обґрунтованого розгляду для сучасного суспільства, яке знаходиться перед новітніми викликами інформаційних технологій.

Метою статті є аналітичний розгляд поняття «орієнталізму» як інтелектуального механізму, що спричинив управлінське тлумачення досліджень у галузі сходознавства або орієнталістики. Паралельно в статті необхідно було розв'язати декілька поточних завдань: з'ясувати теоретичну особливість «орієнталізму» як джерелознавчу основу, що сприяла появі постколоніальної літератури та подальший вплив напрацювань Саїда в розвитку теорії й практики постколоніальних досліджень. Це дозволить встановити і визначити характер культурних змін та їх інтерпретаційне пояснення, як соціальної нерівності, що впливає на деформацію суспільних відносин, сприяючи розвитку конформізму та безальтернативної форми комунікації.

Виклад основного матеріалу. Наукову працю Саїда неможливо відокремлювати від його життєвої долі, яка завжди пов'язувала його із автентичним регіоном – Палестиною, звідки він походив і належав до кінця своїх днів. Разом із тим, Саїд є частиною західної інтелектуальної спільноти, що надало йому можливості зробити суспільну інтеграцію людський переконань і перетворити географічне розмежування світу з політичного на комунікативний простір свідомості. Едвард Саїд є відомим літературним критиком, який усвідомив своє наукове призначення – створити інтелектуальний горизонт для перегляду культурних відмінностей Заходу і Сходу, котрі він переживав на власному досвіді.

Наукового резонансу світового значення набула найвідоміша і головна робота Саїда – «Орієнталізм», у якій він поставив собі за мету дослідити походження такого поняття як «Схід». Цей термін, виключно за природою походження, належить до західної лінгвістичної традиції, адже в мові східних народів розуміння Сходу, як частини територіального розташування світу є умовним. У це поняття східна мовна практика ніколи не вклала значення відмінності як це було притаманне у лексичній семантиці західної лінгвістичної семантики. Опираючись на досвід світової філософії, історичні дослідження, політичні події ХХ ст. та досягнення гуманітарних наук, Саїд прагне вказати, що історичний поділ на Захід і Схід призвів до абсолютних змін у політичному, економічному, соціальному і культурному житті сучасного світу.

На початку своєї праці він виділяє три аспекти функціонування поняття «орієнталізм». Найпершим є визначення орієнталізму, як контрастного досвіду, який допоміг сформувати поняття «Захід», вказуючи, тим самим, на відмінність Сходу, як іншого образу культури та цивілізації. Наступною є ідеологічна версія пояснення орієнталізму, як комплексу знань про Схід, які використовувалися і накопичувалися з метою імперіалістичного та колоніального володіння європейських держав східними народами. Останнім критерієм визначення орієнталізму є тлумачення його як академічної, наукової дисципліни, навколо чого поєднується різні наукові предмети, які практикують вивчення всього, що пов'язано зі Сходом і не стосується західноєвропейської частини світу. Академічне або наукове

вивчення Сходу, на думку Саїда, є найбільш правильними і точним через те, що дослідження орієнталізму розділюється на різні предмети вивчення. Але така практика вивчення Сходу не завжди існувала. За твердженням Саїда, наукового вивчення орієнталізм набув у період наукових змін XIX–XX ст., і, як наслідок, термін «орієнталізм», який характеризував знання про Схід до XVIII ст. був замінений на «орієнтальні студії». Однак, навіть після цього, в орієнталізмі, як західній версії інтерпретації Сходу, не були усунуті відмінності, закладені в основі онтологічного та епістемологічного відокремлення Заходу від Сходу. Саїд, помічаючи таку інтерпретаційну деструкцію західного сходузнавства, вказує, що «орієнталізм можна обговорювати й аналізувати як корпоративну інституцію контактування зі Сходом – через формулювання тверджень про нього, узаконення певних поглядів на нього, викладання певних дисциплін про нього, упокорення його, управління ним: тобто йдеться про орієнталізм як західний спосіб панувати над Сходом, реструктуризувати його, здійснювати над ним владу» [7, с. 13].

Розуміючи орієнталізм як позанауковий спосіб пізнання Сходу, Саїд пропонує розглядати орієнталізм як уявну форму західного розуміння Сходу, що не має ніякого означення до того, що в дійсності називається реальним Сходом. У такому значенні, орієнталізм є умовним, штучним поняттям, спеціально створеним для відокремлення та обмеження культурних можливостей Сходу. Причиною культурної детермінації Сходу є силовий та волюнтаристський характер західної культури, яка ідентифікувала своє призначення, порівнюючи і протиставляючи себе до всього, що знаходилося поза межами Заходу, тобто Європи, як центру. Для Саїда, як інтелектуала східного походження, європейська версія пояснення Сходу є не просто умовною, а проблемою світоглядної орієнтації. Він, як представник орієнтального світу, не погоджується з інтерпретацією, що Захід перебрав на себе роль вирішувати призначення Сходу. З критичного погляду Саїда, вивчення Сходу практикувалося тільки в середовищі європейського інтелектуального світу і дуже часто трактувалося з суб'єктивної позиції. Тому від самого початку зародження європейських знань про Схід, цей топос отримав локалізовану структуру, що була пристосована до світогляду європейців.

Саїд, помітивши суб'єктивну специфіку формування орієнталізму, не прагне звинуватити європейську та західну спільноту в агресивному ставленні до Сходу. Констатуючи орієнталізм як проблему, що позначає інтелектуальний світ, який впливає на визначення індивідуального; він пропонує зробити перегляд формування орієнталізму через комплекс орієнтальних знань, концепцій і теорій, які застосовувалися західноєвропейським світом із метою політичного, соціального та культурного дистанціювання від Сходу. Натомість, своє ставлення до Сходу, він декларує не бути апологетом проти орієнталізму, надавши своїй роботі полемічного змісту. Його завданням є намір дослідити: чому Схід став об'єктом орієнталізації? При цьому, розуміючи, що орієнталізм використовувався як чинник політичного, соціального та культурного впливу, він пояснює цей термін через історичні наслідки, які переживав Схід у період розвитку орієнталізму. У результаті були сформовані антропологічні, національні та ідеологічні відмінності Сходу, що стало наслідком до появи світового імперіалізму, колоніалізму, расизму.

Орієнталізм, як доводить Саїд, пояснює мотиви політичної історії світу, але він намагається максимально уникати політичного аналізу і, взагалі, прагне дотримуватися інтелектуальної критики. Основою орієнтальних знань, із погляду академічного або наукового орієнталізму, є такі наукові дисципліни: філософія, мовознавство, література, релігієзнавство, мистецтвознавство, історія, археологія тощо. Указані академічні предмети входять до розділу гуманітарних наукових знань, яким, за переконанням Саїда, не властиво надавати єдиної парадигми для формування теоретико-методологічної моделі дослідження. Гуманітарні знання не обмежуються результатами своїх досліджень, гуманітарій завжди прагне свободи від обставин, що здатні відвернути його увагу від дослідження. У гуманітарних предметах важко встановлювати конкретні правила і методологію, бо сам зміст наукового роботи розкривається у процесі, а це впливає на зміну предмету та методів дослідження. Тому гуманітарні дисципліни прив'язані до дослідницького предмету, від якого формуються концепції, теорії та наукові обґрунтування. Науковий зміст, обсяг й історичний розвиток гуманітарних дисциплін важко визначити, піддати обмеженню чи прогнозувати. Будь-яке гуманітарне дослідження нездатне рефлексувати до минулого досвіду, навпаки, постійно змінюючи вдосконалює мету і завдання наукового предмету, розкриваючи, в такий спосіб, нові перспективи дослідження, тобто переосмислення джерельного матеріалу, переформовувати методологію дослідження, удосконалювати тему та проєкцію взаємодії з прикладними, природничими та соціальними науками. Саме про таке призначення гуманітарних досліджень говорить Саїд, пояснюючи проблему орієнталізму: «Гуманітарне дослідження, спрямоване подібним чином, може з усією відповідальністю адресуватися і до політики, і до культури. Та це аж ніяк не означає сказати, що таке дослідження встановлює тверді

правила про взаємозв'язок між знання і політикою. Моя аргументація полягає в тому, що кожне гуманітарне дослідження має формулювати природу такого взаємозв'язку в специфічному контексті самого дослідження, його теми та його історичних обставин» [7, с. 29]. Для справжнього гуманітарія першим критерієм науковості має бути відчуття інтелектуальної спільності, а не пошук спеціальних прецедентів, як це можна помітити на прикладі орієнталізму – інтерпретації Сходу за західним зразком. Звільнення Сходу від орієнталізму якраз і має бути новим розвитком у гуманітарних науках, щоб назавжди усунути з досвіду західної культури відчуття приступності Сходу, як соціальної необхідності, що трактувався за стереотипами західної історії і продовжує частково існувати в рамках стандартної інформації.

Саїд не випадкового започатковує критику орієнталізму на підґрунті гуманітарних наук. Роботу над «Орієнталізмом» автор завершив 1976 році, до цього часу в 60-х роках ХХ ст. відбулися значні теоретичні та методологічні зміни в дослідницькій царині гуманітарних дисциплін. Сучасна американська дослідниця теорії гуманітарних наук Ева Доманська характеризує дисциплінарні зміни в гуманітаристиці, як «постгуманітарну науку» і вказує: «Постгуманітаристика творить знання, яке критикує та/або відкидає центральну позицію людини в світі. Тому її характеризують різні не- чи антиантропоцентричні підходи. Отже, можна окреслити постгуманітаристику як неантропоцентричну гуманітаристику, хоча, як я вже зазначала, цей термін викликає застереження через власну парадоксальність. Ключовими дослідницькими проблемами є для неї питання меж видової ідентичності, відносин між тим, що людське і не-людське (зв'язки людини з середовищем, технологією, тваринами та речами), а також питання біовлади, біополітики та біотехнології» [4, с. 164]. Таким чином, зв'язок Саїда з гуманітаристикою слід пояснювати, як пошук «чистого» – не заангажованого погляду, вільного від стандартного, стереотипного сприйняття.

Весь обсяг орієнтальних знань або орієнтальний матеріал, який накопичувався спочатку в європейському середовищі, а потім у західному, Саїд піддає аналізу з погляду методології гуманітарних наук, адже цьому сприяли спільні зв'язки між гуманітаристикою, природничими та прикладними науками. Місток від гуманітаристики до інших наук сприяв уточненню, покращенню і поглибленому вивченню, що різко усувало суб'єктивний смисл. Як доказ, що міждисциплінарний характер дослідження новітньої гуманітаристики допоміг спростувати індивідуальність орієнталізму, Саїд вказує на власний досвід емігранта, але при цьому зазначає: що західна людина ще не може сприйняти мешканця Сходу, як рівного собі. Для західного світу Схід ще виключений із політичного діалогу, а тому говорити про політичну рівність між Заходом і Сходом Саїд відмовляється. Західний інтелектуал, вихований за програмою інтенсивності західної науки, від якої він є залежним, ніколи не зможе використовувати свою ідентифікацію до представника східного континенту. У сучасному західному суспільстві, побудованому за принципом громадянської рівності, демократичної свободи та соціального лібералізму, цей представник, як вказує Саїд, хоч і втратив тавро «орієнтала», але сприймається, як «людина зі Сходу».

Зважаючи на те, що західне суспільство не могло б сприйняти виклад «Орієнталізму» як культурну апеляцію до західної політичної чи соціальної програми щодо Сходу. Саїд перетворює своє дослідження на діалог між сучасним Сходом, який звільнений від імперіалістичного та колоніального орієнталізму, та Заходом, що досі вважає Схід відокремленою частиною географічного континенту і продовжує культурно дистанціюватися від нетипового собі простору. Хоч орієнталізм як практика володіння або домінування над Сходом є усунутих із геополітичної історії світу, однак поняття «орієнталізації» існує як проблема інтелектуального характеру, котру потрібно виявити через імплікацію «знання і влади». Весь корпус орієнтального матеріалу, що був сформований європейським та західним сходовознавством, будувався за принципом консолідації домінування Заходу, тому історія орієнталізму – це історія розвитку знань, як системи, що вплинула на формування науки, індустріального виробництва, надавши західному суспільству відчуття інтелектуальної переваги. Поняття «переваги» Саїд вважає опорою орієнталізму і характеризує це в контексті «інтелектуальної переваги», стверджуючи: «Це відчуття формується, розповсюджується, розсіюється; воно інструментальне, воно переконливе; воно має статус, воно встановлює канони смаку та цінностей; воно фактично невіддільне від певних ідей, які воно врочисто проголошує істинними, та від традицій, сприйнятих і суджень, які воно формує, передає, відтворює... Усі ці ознаки відчуття інтелектуальної переваги застосовані до орієнталізму... як загальне історичне відчуття переваги, притаманне орієнталізові» [7, с. 34].

Розкриваючи сутність «орієнталізму», як відчуття переваги, Саїд, характеризуючи це поняття, уникає соціально-політичних дефініцій. Із приводу цього сам автор на сторінках «Орієнталізму» наголошує, що, по-перше, він не прагне створити «антизахідну» концепцію Сходу, посіявши, таким

чином, ворожнечу між бінарними полюсами Заходу і Сходу; по-друге, його, як критика літератури, більше приваблює науковий шлях – вивчення історичної динаміки появи таких стереотипів, як Захід і Схід, ніж простеження політичних конфліктів між ними. Позаяк він вважає, що «Захід» і «Схід» є умовними поняттями і не відповідають усталеній реальності, але є географічним природним фактом, поєднуючи досвід емпіричного зв'язку між знанням і реальністю. Кожні знання є результатом пізнавальної діяльності і залежать від середовища, що впливає на культурну практику людини. З приводу цього, американський антрополог та соціолог, дослідник впливу концепції культури на концепцію людини Кліфорд Гірц стверджує: «Якщо розглядати її як символічний механізм для контролю над поведінкою, екстрасоматичне джерело інформації, культура здійснює зв'язок між тим, ким кожна людина може стати, виходячи з її здібностей, і тим, ким вона стає насправді. Стати людиною означає стати індивідом, набути індивідуальності, а індивідуальність ми набуваємо, керуючись патернами культури, системами значень, що історично склалися, орієнтуючись на які ми надаємо форми, порядку, смислу та напрямку нашому життю. Задіяні при цьому патерни культури мають не загальний, а специфічний характер: не просто «шлюб», а конкретний набір уявлень про те, якими повинні бути чоловіки та жінки, як подружжя має ставитися одне до одного, хто та з ким може вступати в шлюбні відносини... Лише в життєвому шляху людини, у його конкретних особливостях можна розгледіти, нехай досить наближено, її природу, і хоч культура – лише один з елементів, що визначають життєвий шлях, проте все ж таки далеко не останній. Культура формувала та продовжує формувати нас як біологічний вид, і так само вона формує кожного індивіда» [2, с. 65]. Знання, сформовані від середовища і, разом із тим, знання про саме це середовище і формує склад пізнання того, що є потенційно невідомим через неможливість застосувати пізнавальну здатність, яка б відповідала умовам цього середовища. Знання про Схід у свідомості західної людини сприймалися як невідомі, але оцінювалися з погляду пізнавальної здатності, яка була сформована під впливом потреб західного світогляду. Такі знання були теоретизовані за стандартом західного мислення і відповідали практичним потребам, індивідуально корегуючись за ознаками спільності та відмінності. Для західного мислення Схід, незалежно від історичного часу, завжди асоціювався, як відмінний, незалежний простір історії, політики та культури, що вкрай неподібний і несільний до Заходу, тому зображення Сходу наділялося рисами індивідуального призначення. Те, що було невідомим, відмінним або чужим, тобто іншим, неподібним ще більше загострювало пізнавальну цікавість, стимулюючи будувати пізнавальну здатність, як вихід за межі особистого світу до пошуку пізнання невідомого. Саме це Саїд виділяє, як проблему формування орієнтальних знань, тобто знання є означенням влади, як способу пристосувати об'єкт, надавши йому існування за нормативними властивостями пізнання і визначити його рольове місце, вказане в процесі пізнавальних актів. У такому значенні, Схід був пізнавальним об'єктом для Заходу і виконував функцію репрезентації західного раціонального досвіду, що найбільше виразив себе в політичному домінуванні. Західна модель раціонального пізнання за історичними умовами поступу постійно видозмінювалася: якщо античність пропонувала розглядати Схід за шаблоном демонологічного мислення, середньовіччя уособлювало Схід з ісламом та древністю християнської культури на кшталт «святої землі», епоха Нового часу відкрила Схід, як національну проблему, розділяючи на території національних інтересів європейських або західних держав. Переміна західних знань про Схід паралельно відбувалася із зміною пізнання, що набувало рис раціонального обґрунтування, пристосовуючи орієнтальні знання до нових світоглядних викликів. Якраз досвід формування орієнтальних знань Саїд і називає «орієнталізмом», пропонуючи через методологію сучасної гуманітаристики зробити аналітичний перегляд і звільнити Схід від орієнталізації. Отже, найпершим завданням, яке Саїд ставить перед собою в Орієнталізмі – показати, що ««істинне» знання є фундаментально неполітичним (і навпаки, що кожне відверто політичне знання не є знанням «істинним»)» [7, с. 22].

Досліджуючи феномен «орієнтальності», Саїд використовує методологію дискурсу «знання – влада», яку використовував Мішель Фуко, але розширює це формулювання: «знання – влада – уява». Будь-які усвідомлені знання відкривають інтелектуальні переваги, особливо це помітно в ситуації, коли досвід знань стає інструментом до дії – влади, що дозволяє використовувати знання, підмінюючи фальсифікацією та маніпуляцією. Яскравим прикладом навмисного спотворення знань є «орієнталізм», що штучно спричинило виникнення відмінностей, котрі можна спостерігати в межах презентації культури, історії, суспільства та, навіть, раси. Орієнталізм – це продукція західного мислення, оскільки в східній інтелектуальній проекції симетричного явища, на зразок «окциденталізму», важко віднайти. Лише в середовищі західного інтелектуального поступу «орієнталізм» сформувався як наукова програма вивчення Сходу, з чим зовсім не погоджується Саїд і пропонує переглянути епістемологію дослідження орієнтальних знань. Розгляд «орієнталізму» Саїд визначає як «інтелектуальну генеалогію» і перевіряє об'єктивність формування знань про Схід. Доступною формою існування

знань є наративний їх виклад у матеріальному тексті за допомогою різних видів літературних композицій. Від появи перших систематичних знань – дrevньогрецької філософії, історіографії та поезії, тема Сходу була ідеалізованим проектом для реалізації європейського досвіду реальності. Будь-які інтелектуальні досягнення необхідно було випробувувати, пояснювати на прикладі ідеалізованого об'єкту, пристосовуючи до власних раціональних можливостей. Образ «Сходу», таким чином, перетворювався на простір, де європейська свідомість зображувала свою участь. Мислення про Схід будувалися за контекстом міркувань відмінності в політичному устрої, соціальному розподілі, філософсько-історичній інтерпретації буття та культурно-соціальному побуті. Європейський світогляд, як доводить Саїд, не міг зображувати й описувати топос Сходу, відокремлюючи свої міркування від політичних, філософських, історичних та соціальних інтерпретацій. Властивість європейського раціонального потенціалу вивчати Схід від самого початку формування орієнтальних знань обумовлювалося усвідомленням мети і призначенням знання відповідати соціально-політичним потребам. Характеризуючи історію формування орієнтальних знань, він пояснює, що специфікою їх походження є суб'єктивні міркування, які були визначені утилітарними потребами: «автор як людський суб'єкт перебуває в полоні власних обставин, тоді також має бути істинним і те, що європейець чи американець, який вивчає Схід, буде неспроможний обминути головні обставини своєї реальності: що він дивиться на Схід передусім як європейець або американець, а вже потім як особистість» [7, с. 23–24]. Відмінність між Заходом і Сходом є світоглядною орієнтацією, походження її потрібно шукати не в географічному поясненні, а в когнітивній здатності пізнання. Саме цю здатність викриває Саїд, шукаючи її походження в традиції європейського історизму. До XVIII ст. історіографія описувала розмаїтість Сходу не використовуючи емпіричні факти. Засновками історіописання були романтичні оповіді, де автор описував Схід не як предмет із властивими ознаками зовнішньої і внутрішньої відмінності, а як ідею, яку перетворював на тему своїх мрій, екзотичних вражень, героїчних переживань та місце реалізації своїх підсвідомих бажань, що не можуть бути відтвореними на реальному досвіді.

Іншою проблемою європейського розкриття Сходу є авторський підхід до історіописання. Традиція європейської історії започатковується від часу Геродота, який писав історію шляхом накопичення свідчень або відомостей, розпитування та передання. Історія Геродота заклала подальший розвиток історіографії, як пізнавальної системи, що відображала погляди, оцінку, переконання автора, а також відтворювала інтереси аудиторії, якій адресувався історичний твір. Авторська інтерпретація історії робила її залежною від суспільного середовища, на це Саїд звертає особливу увагу і пояснює: «все в історії, як і сама історія, твориться людьми, тоді ми легко зрозуміємо, наскільки можливо приписати багатьом об'єктам, місцям або моментам певні ролі та задані значення, які набувають об'єктивної обґрунтованості лише після того, як їм приписано ролі» [7, с. 76]. Спільнота, що не вписувалася в європейську версію культурного життя оголошувалася дистиктивною. Реальність її існування трактувалася фіктивно, незалежно від того чи їй були характерні територіальні риси перебування, чи таке твердження зводилося до довільних переконань про неподібність та відмінність. У такий спосіб, як пояснює Саїд, було сформоване поняття «варварського світу», що розділяло античний світ на дві частини – цивілізований та варварський. При цьому акцент соціокультурного розмежування визначив географічній критерії простору, за яким ідентифікувалися ознаки відмінності, суперечності та ворожості варварського світу. Схожу конструкцію відокремлення Заходу від Сходу Саїд помічає у понятті «орієнталізм». Походження «орієнталізму» слід пояснювати не географічними критеріями, а суспільними, етнічними та культурними чинниками, які найперше відтворювалися в досвіді історичного пізнання і передавалися в наступному наслідуванні на теоретичному та практичному мисленні. Цей процес інтелектуального дистанціювання Саїд називає «уявною географією», але він не прагне протиставити Схід і Захід – Окцидент і Орієнт, подібно до того як можна, протиставити іслам і християнство. Звичайно, що східна ментальність не мала західного інтелектуального досвіду і була приреченою визнавати запропонований поділ реальності світу на Захід та Схід. Розділення світу вказувало на розрізнення між одним суспільством та іншим, що здебільшого було вказівкою на антропологічну відмінність, обмежуючи визнання іншого як рівного собі. І проблему нерівності між Заходом та Сходом необхідно шукати в ідеї національної єдності, західні спільноти відчули свою національність у якості регіонального простору, ідентифікуючи себе до всього, що було для них спільним. А такими спільними властивостями ідентифікації є: один історичний наратив, який розвивається в єдиній темпоральній протяжності, спільний модус філософування, а від цього, як наслідок, спільне формування політичного та соціального устрою, інтенсивне застосування наукового потенціалу в технологічному виробництві тощо. Народи східного континенту, як зауважує Банедикт Андерсон, пізно усвідомили свою національну спорідненість через те, що їх «внескові в теорію націоналізму – мінливим концепція часу – явно бракувало необхідної їм координати: мінливих концепцій простору» [1, с. 14]. Схід у

системі орієнталізму для західного світу став колективним поняттям, що дозволяло ідентифікуватися єдиною спільнотою на противагу тому середовищу, яке потенційно було іншим, тобто втрачало свою об'єктивність претендувати на роль єдиного простору. Орієнталізм виявляв відмінності Сходу в політичній системі, соціальній структурі та філософському світогляді і перетворював ці відмінні ознаки на критику не щодо себе, а інших, тобто відмінних собі. Схід інтерпретувався як історична та культурна відмінність, він втрачав свою об'єктивність, «втрачений об'єкт, – як зауважує дослідниця постколоніальної літератури Тамара Гундорова, – стає частиною суб'єкта і продовжує існувати в ньому як «інший», впливаючи на самовідчуження, орієнтацію у світі, етичні й культурні цінності» [3, с. 15]. Через проект орієнталізму Захід ставав дедалі західнішим і відокремлювався традиційно від Сходу, розчиняючи Схід у штучно створеній моделі орієнтальності. Запроваджена на Заході теорія поділу світу на західний та орієнтальний, стала бінарною програмою для західної культури, розділяти світ на розвинутий, раціональний, модерний та постмодерний. Якщо спільноти не могли пережити західний історичний, соціальний та науковий досвід, вони автоматично проголошувалися другорядними та інтелектуально відокремлювалися, перетворюючись на відчужені суспільства.

Критику інтелектуальної географії, яку Саїд заклав в «Орієнталізмі», він продовжує розвивати в наступній роботі «Культура й імперіалізм». Хоча сам автор не вважав це продовженням «Орієнталізму», але дискурс «знання – влада – уява» він адресує не до перегляду історичних знань, а до літератури, особливо до тієї літературної форми, яка естетично підкреслювала модерні переваги західного світу. Історія імперіалізму є історичною монополією культури, де переважаюча роль відводиться мові та літературі, як засобу впливу культури на субкультуру. Поняття «колонії», як території впливу, було витворене в уяві літературою – романістичними розповідями про інтелектуальні переваги західної людини ще за довго до появи імперіалізму. Літературу Саїд тлумачить як ширший обрис зовнішніх якостей ніж друкований текст. Література є безперервним праксисом інтерпретації інформації, ідей, теоретичних та практичних цінностей, що завжди створює ситуацію вибору між пропорційно нерівними, але залежними структурами. Навіть сам західний інтелектуал перебував у полоні уяви, яка наповнювала його через споживання потреб, котрі він прочитував у національній літературі, орієнтальних дослідженнях та у вивченні наукових дисциплін. Проблема вибору: яку частину світу приймати як особисту культурну ідентифікацію виключалася сама собою, зберігаючи бажання перебувати в полоні існуючого уявного простору. Отже, явище «імперіалізму» Саїд тлумачить поза схемою політичного домінування і розширює його до рамок інтелектуального впливу, наприклад, Заходу на Схід або західної національної культури на східні типи суспільних об'єднань: «читання і писання текстів ніколи не буває нейтральною діяльністю: у ній заховані інтереси, влада, пристрасті, задоволення, хай би яким естетичним або розважальним видавався твір. Медії, політекономія, масові інститути, словом, сліди секулярної влади і вплив держави – всі вони є частинами того, що ми називаємо літературою. Як справедливо те, що ми не можемо читати літературу, писану чоловіками, не прочитавши літературу, створену жінками, – настільки видозмінилися обриси літератури, точно так само справедливо й те, що ми не можемо братися за літературу периферії, не торкнувшись літератури метрополійних центрів [7, с. 442–443].

Імперіалізм, як політична форма, хоч зник зі світової географії, але продовжує зберігатися через аргументацію західної першості. Ідеї європоцентризму поступилися місцем «американського гуманізму» – новій моделі інтелектуальної реальності, яка зберігає за собою першість свободи, акумулюючи її в демократичній рівності та науковій першості, про що він заявляє у своїй передсмертній роботі «Гуманізм і демократична критика». Американський гуманізм зосереджує в собі всі інтелектуальні досягнення і займає першість встановлювати зміст і значення наукових досліджень, у тому числі й гуманітарних наук. Розвиток гуманітарної науки за американським зразком, тобто суцільна взаємопов'язаність гуманітаристики з природничими та соціальними, значно пробудили критичне мислення щодо перегляду джерельного матеріалу, але не усунули суб'єктивних висновків. Західна гуманітарна наука не може вийти з поля критичності, натомість, щоб вирішувати завдання своєчасно, вона переймає практику критики центрових традицій, опиняючись, таким чином, обмеженою у встановленні історичних зв'язків між цими традиціями. Критика історичного центризму опинилася замкнutoю в американізованій ідеї громадянської рівності та демократичній свободі. Однак Саїд вказує, що гуманітарій не повинен вирішувати соціальні проблеми, навпаки, гуманітаристика має бути критикою всього, що претендує бути авторитетом пізнання. Тому гуманітарні дисципліни повинні постійно переосмислювати своє призначення, звільняючись, у такий спосіб, від європейського чи американського ареалу. Призначення гуманітаристики виконувати функцію критики гуманізму, яка присутня в гуманітарних дослідженнях, як думка автора-науковця чи інтелектуальної групи, для Саїда означає «піддати більшу кількість явищ критичному розгляду як продукту людської праці,

людської енергії визволення та просвітлення і, що так само важливо, людського нерозуміння та неправильного тлумачення колективного минулого та сучасного» [5, с. 33].

Метод критичного перегляду історії, літератури та гуманітаристики, який Саїд створив в «Орієнталізмі», дозволив спрогнозувати розвиток інтелектуального ставлення західного соціуму до східних типів культурних спільнот. За своєю основою, цей метод є складною діалектичною конструкцією, поєднуючи розгляд минулого доводить, що нова форма постколоніальної культури вдало трансформувється в новій генерації влади, яка втратила ознаки імперіалізму, але зберігає за собою бути новим типом колоніалізму. Західний імперський колоніалізм перетворився на середовище універсальних світових цінностей, без освоєння яких стає неможливою сучасна соціалізація людини. Тому дискурс «знання – влада – уява», яку запропонував Саїд як методологію перегляду інтелектуальної переваги, допомагає критично переосмислювати будь-який інформаційний простір незалежно від часу його формування.

Інтенсивний розвиток інформаційних технологій у другій половині ХХ ст. дозволив помітити домінування не літературних форм, котрі вдало демонструють, використовуючи імперські та колоніальні образи, постмодерні досягнення західного соціуму через антропологічні, соціальні, науково-технічні та воєнні переваги альянсу західних держав перед викликами загроз міжнародного тероризму. Практика світового тероризму чомусь відразу набула ознак східних обрисів – Схід знову почав асоціюватися із загрозою для західного постмодерного устрою, що спричинило появу такого явища, як «неоколоніалізм». Американський дослідник теорії масової культури Джон Сторі, використовуючи метод орієнталізму, аналізує інтерпретацію зображення східних національностей у західному кінематографі. Переважна більшість кінофільмів на тему Сходу знову стає об'єктом західної ідеологічної продукції, з цього приводу Сторі пояснює: «За класичний приклад орієнталістики можна вважати зображення Голлівудом війни у В'єтнамі. Замість замовчування поразки ми бачимо заохочення обговорювати цю тему. Найнепопулярніша з тих війн, що в них брала участь Америка, перетворилася на найпопулярнішу – якщо замірило брати дискурсивні та комерційні показники. Хоча Америка вже не має «влади» над В'єтнамом, вона й досі контролює західні уявлення про свою війну з цією країною. Голлівуд як «комплексний інститут» має справу з В'єтнамом, «проголошуючи твердження щодо нього, обґрунтовуючи погляди на нього, описуючи та навчаючи його». Фабрика мрій «винайшла» В'єтнам як «протилежний образ»... за допомогою цілої низки «ритуалів істини» розповів Америці та світові, нібито те, що там було, сталося тому, що В'єтнам є саме таким» [8, с. 134]. І проблеми, які Саїд розкрив в «Орієнталізмі», він автоматично застосовує до будь-якого досвіду, де можна помітити вказівки на соціальну, антропологічну та культурну відмінність.

Але справжній внесок «Орієнталізму» Саїда, як і всіх його наступних напрацювань, є розвиток теорії мультикультуралізму – соціально-філософської концепції, яка передбачає неконфліктне співіснування у рамках одного суспільства багатьох культурних традицій, усуваючи, таким чином, тоталітарний тип суспільного існування. Проект «орієнталізму» не можливо визначати як конкретну концепцію культури чи соціально-історичного розвитку. Метод постколоніальних досліджень, незважаючи на свій критичний зміст, не є критикою в локальному значенні, найперше, це фундаментальний перегляд формалізованого знання, що часто представлено в науковій парадигмі, як концепції, теорії та формулювання. Орієнталізм як частина академічної науки, побудований на предметі якого насправді не існує, не можливо вважати Схід предметом дослідження, бо сам зміст цього поняття вказує на його географічне значення позначати частину світу, який не можна демаркаційно розділити.

Висновки і пропозиції. Предметом аналітичної розвідки в працях «Орієнталізм», «Культура та імперіалізм», «Гуманізм і демократична критика» Саїд обирає категорію «влади». При цьому, поняття «влада» розглядається в аспекті її відносин із культурою, зараховуючи до культури як комплекс інтелектуально-практичної діяльності людини, так і гуманітарні дисципліни, що практикують у предметах своїх досліджень, пояснення культурних процесів. Перегляд культури в конкретизації влади дозволив проаналізувати владу, як форму відносин до власної національної ідентичності та використання влади з метою визначення ідентичності відмінних форм культурної діяльності. У такому значенні, розуміння «влади» передавало артикуляцію західної культури в її стосунках із Сходом, як регіоном, що поступався за рівнем раціонального – модерного розвитку. Отже, дискурс Захід – Схід означає дискурс відносин або ставлення між своїм та чужим, протилежно іншим, що дозволяє сприймати іншого як об'єкт інтелектуальної та фізичної експлуатації. Орієнталізм допомагає визначати ситуацію сприймання відмінних властивостей як суб'єктивне редукування авторської чи суспільної групи, яка пропонує розглядати поняттєве визначення «іншого», як змінну форму соціальної реальності. Якщо ми досі помічаємо схему орієнталізму, тоді це означає, що світ іще розділений на час-

тини впливу і контролю, а, отже, ми обмеженні в пізнанні й сприйманні і, також, претендуємо бути суб'єкцією іншого світу – чиєсь уявної реальності.

Література:

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти : Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Бенедикт Андерсон ; [Пер. з англ. Віктора Морозова]. – Друге, перероб. видан. – К. : Критика, 2001. – 272 с.
2. Гірц К. Інтерпретація культур : Вибрані есе / Кліффорд Гірц ; [Пер. з англ. Наталія Комарова]. – К. : Дух і Літера, 2001. – 542 с.
3. Гундорова Т. Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми : [статті та есеї] / Тамара Гундорова. – К. : Грані-Т, 2013. – 548 с. – (Серія «De profundis»).
4. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Ева Доманська; [Пер. з польс. та англ. В. Склонін, С. Троян]. – К. : Ніка-Центр, 2012. – 264 с.
5. Саїд Е. Гуманізм і демократична критика / Едвард Саїд ; пер. з англ. А. Чапай. – К. : Медуза, 2014. – 144 с.
6. Саїд Е. Культура й імперіалізм / Едвард Саїд ; [З англ. перек.: К. Ботанова, Т. Цимбал та ін.]. – К. : Критика, 2007. – 608 с.
7. Саїд Едвард В. Орієнталізм / Едвард В. Саїд ; Пер. з англ. В. Шовкун. – К. : Видавництво Соломії Павличко Основи, 2001. – 512 с.
8. Сторі Д. Теорія культури та масова культура. Вступний курс / Джон Сторі; [Пер. з англ. С. Савченка]. – Акта. – 360 с.

Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки **І. К. Сацук

УДК 340.11: 316.32

Руслан Чигур**ФЕНОМЕН ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

У статті проаналізовано феномен глобалізації, її сутність та значимість для сучасності. Виокремлено підходи до розуміння впливу глобалізації на культурні, політичні та економічні рівні, на соціальне середовище, поведінку і самопочуття людей, формування світогляду молодого покоління. Відмічено комплексний підхід у критиці передбачуваних конвергентних наслідків глобалізації.

Ключові слова: глобалізація, феномен глобалізації, глобальні проблеми, соціальне середовище, геополітичний інтерес, модернізація.

Ruslan Chyhur**PHENOMENON OF GLOBALIZATION: SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

Phenomenon of globalization, its essence and significance for the present is analyzed in the article. Approaches to understanding the impact of globalization on cultural, political and economic level, the social environment, behavior and identifying of people, forming the worldview of the young generation is determined in the thesis. Marked an integrated approach in criticizing the alleged convergent effects of globalization.

In the study is noted that some researchers interpret globalization as a process for its duration coincides with the history of European civilization, and in recent years became more intensive, other scientists consider globalization as a specific feature of modern social progress. Also it is marked the link of globalization with the notion of «global problem» that is used in two ways: 1) in the ontological context, globalization explains the objectively existing contradictions between social and socio-natural development that have planetary scale and forms of its appearance, which threaten the existence of civilization and biosphere conservation, 2) in the epistemological sense, the term denotes various kinds of problematic situations of global dimension which are studied by modern science.

The phenomenon of globalization attracts the attention of all sphere of socio-humanitarian knowledge. The author of the research notes that recent theories of «globalization» is associated with the growth of social relationship through existing geographic and political boundaries. From this point of this view deterritorialization is the most important aspects of globalization.

The author notes that scientists are taking care about the consequences of globalization, in particular, the convergence of companies in homogeneous model of economic, political and even cultural organization. The phenomenon of globalization requires further study to clarify the political, cultural and aesthetic aspects of globalization and how do they interact.

Key words: globalization, the phenomenon of globalization, global environment, modernization, Americanization, deterritorialization.

Руслан Чигур**ФЕНОМЕН ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

В статье проанализированы феномен глобализации, ее сущность и значимость для современности. Выделены подходы к пониманию влияния глобализации на культурные, политические и экономические уровни, на социальную среду, поведение и самочувствие людей, формирования мировоззрения молодого поколения. Отмечено комплексный подход в критике предполагаемых конвергентных последствий глобализации.

Ключевые слова: глобализация, феномен глобализации, глобальные проблемы, социальная среда, геополитический интерес, модернизация.

Потужний та динамічний розвиток людства на сучасному етапі сформував принципово новий рівень відносин, які набули всеохопного характеру та втягнули у свою площину майже всі країни світу, досягнувши такого рівня, коли можна говорити про їх глобальність. Вплив глобальних проблем поширюється на всю планету і вирішення їх можливе лише за умови організації загальних дій.

Глобалізація як новий стан сучасного світу впливає на розвиток всього людства й усіх окремо взятих країн. Цей вплив може мати як позитивне, так і негативне спрямування. Глобалізація породжує чимало соціально-філософських проблем. Насамперед проблема впливу глобалізації на соціокультурний розвиток незахідних товариств, проблема співвідношення глобалізації та модернізації, вивчення чи приниження індивідуальних здібностей та якостей людини, із стрімким ростом глобалізації пов'язана проблема нівелювання сімейних цінностей. Ці та ряд інших проблем є свідченням того,

що в процесі глобалізації змінюються самі основи соціального буття та значення цих змін ще тільки починає осмислюватися наукою і громадськістю. У зв'язку з цим стає очевидним, що, незважаючи на велику кількість різнорівневих досліджень, наукових і публіцистичних статей, дисертацій різних спеціальностей, присвячених глобалізації, все ще актуальним є звернення до глобалізації як предмету соціально-філософського аналізу. Феномен глобалізації набуває величезного значення в житті суспільства. У процесі глобалізації виникають нові можливості та перспективи, які якісно змінюють буття суспільства й соціальне буття людини. Глобалізація впливає на характер і спрямованість історичного процесу, долі народів і політику держав.

Глобалізація, її сутність та наслідки є однією із найбільш популярних у наш час тем наукових досліджень. Ряд дослідників трактують глобалізацію як процес, що за своєю тривалістю співпадає із самою історією європейської цивілізації, а в останні десятиліття лише набув більшої інтенсивності, інші науковці розглядають глобалізацію як специфічну рису сучасного суспільного прогресу. Якщо одні автори говорять про об'єктивність і безальтернативність глобалізації, то інші відзначають, що цей процес багато в чому відповідає геополітичним інтересам розвинених країн Заходу і, відповідно, суперечить інтересам «незахідних» суспільств.

Однак глобалізація – це щось набагато більше, ніж проста сукупність перерахованих вище аспектів; це сутнісно єдина загальносвітова тенденція, яка швидко розвивається і на очах нинішнього покоління змінює вигляд світу та людини в ньому, що створює нові, немислимі раніше можливості, які несуть за собою настільки ж неможливі в минулому ризики та труднощі.

Феномен глобалізації в останні десятиліття привертає до себе увагу представників практично всіх галузей соціогуманітарного знання. Економісти й політологи, соціологи й представники культурної антропології пропонують свої концепції глобалізації. Таким чином, окремо досліджується господарсько-економічна глобалізація та її вплив на макроекономіку різних країн, окремо – глобалізація культури та її вплив на формування ідентичностей і співвідношення в них глобальних і етнокультурних компонентів, і т. д. З іншого боку, оскільки глобалізація торкається інтересів усіх національних держав і співтовариств, культур і конфесій, а також транснаціональних корпорацій, міжнародних фінансових структур і глобальних громадських організацій, пов'язані з нею дискурс і дослідження, як правило, мають яскраво виражену упередженість. І було б неправильно стверджувати, що західні, у першу чергу американські, дослідники інтерпретують глобалізацію як переважно позитивне явище, а вчені з країн третього світу і посткомуністичних суспільств одностайно критикують її негативні наслідки, пов'язані з нею ризики і загрози. Хоча в загальному плані заглиблення в тему показує, що як західні, так і «не-західні» дослідники далекі від одностайності в цьому питанні, пропонуючи абсолютно різні підходи і точки зору, які часто суперечать один одному. Гострі дискусії ведуться з питання впливу глобалізації на етнічні культурні ідентичності. Принципові розбіжності є також із приводу ключових тенденцій: як ряд дослідників бачить у глобалізації, насамперед, тенденцію об'єднання в глобальну систему, а їхні опоненти вважають, що глобалізація – це головним чином диференціація товариств з економічних й інших критеріїв, і саме на основі диференціації і відбувається об'єднання в систему. Ще одна дискусійна тема, пов'язана з глобалізацією, – це співвідношення таких гостро актуальних сьогодні для нашої країни процесів, як глобалізація та модернізація. Різні теоретичні напрями по-різному вирішують це питання.

У силу всього вищесказаного, глобалізація є однією із найпопулярніших і розроблених, так і однією з найбільш складних, внутрішньо суперечливих і недостатньо досліджених тем.

Серед закордонних дослідників, які яскраво заявили про себе у зв'язку з темою глобалізації, слід, передусім, назвати Ф. Броделя [3] та І. Валлерстайна з їх теорією світової системи [4, 5, 6]. Розглядаючи глобалізацію як процес формування єдиної системи світової капіталістичної економіки, заснованої на економічній та соціальній нерівності та диференціації, а також на глобальному поділі праці та взаємозалежності національних економік, І. Валлерстайн відстоює неомарксистські інтерпретації глобалізації, які отримали загальну назву «теорії залежності» [6]. Ці інтерпретації зводяться до концепції суспільного розвитку К. Маркса, який ще в середині XIX століття відзначив тенденцію капіталістичної економіки до подолання національних кордонів і формування транснаціональних солідарностей світової буржуазії і світового пролетаріату [13]. Глобалізація розглядається І. Валлерстайном як об'єктивно закономірна фаза розвитку капіталізму, яка в перспективі повинна перейти в стан глобального соціалізму [6].

Інакше оцінюють сутність та перспективи глобалізації так звані «теорії розвитку», ключовим для яких є концепт модернізації. Серед представників цього підходу такі великі західні соціальні мислителі, як: У. Ростоу, С. Хантінгтон, Е. Шилз, С. Ейзенштадт та ряд інших. Теорії модернізації або теорії розвитку черпають вихідні методологічні принципи з соціальної теорії М. Вебера, а саме з його

концепції поступального прогресу раціональності в організації суспільства та економіки і взагалі в соціальному мисленні [7]. З цієї точки зору, прогресивні соціальні зміни спрямовані від традиційних форм організації суспільної життєдіяльності до сучасних, які відрізняються якісно іншим рівнем раціональності. Це рух від старих, низькорациональних до сучасних, високорациональних форм соціального буття, або модернізація, яка і є розвитком. На думку С. Ейзенштадта, модерність може представляти себе в різних формах, а модернізація найбільш ефективна в синтезі з елементами локальної етнокультурної традиції [1]. Глобальне співтовариство в цьому трактуванні відрізняється не диференціацією і залежністю, а конвергенцією розвинутих суспільств і стимулюванням наздоганяючої модернізації суспільств, що розвиваються.

У працях С. Кобрин стверджується, що глобальність є фазою, яка іде на зміну модерну, і по суті збігається з постмодерним станом суспільства [23]. На думку Е. Гідденса, модерність становить попередній етап і умову глобалізації, яка, у свою чергу є кульмінацією модерності, тобто завершальною фазою модернізації, яка пов'язана з реструктуризацією соціальних відносин і їх відокремленням від локальних контекстів [9].

Як зазначає Ф. фон Хайек, початок процесу глобалізації проходить у найперші періоди людської історії, він пов'язаний із виникненням торгівлі, міст і спеціалізацією занять [18]. За Р. Ебелінгом, глобалізація триває останні двісті років [22], а Г. Терборн налічує в історії людства шість «хвиль» глобалізації, з яких перша датується III-VII століттями н. е. [17]. Б. Мазліш відносить початок глобалізації до епохи Великих географічних відкриттів [12], І. Валлерстайн – до європейського XVII століття, маючи на увазі становлення раннього капіталізму [5], а Р. Робертсон – до кінця XIX – початку XX століття [25].

Серед дослідників немає одностайної думки і про те, який з аспектів глобалізації вважати визначальним. М. Кастельс головним визнає формування глобальної мережевої економіки та інформаційного суспільства [11], С. Кобрин говорить про формування глобальних інформаційних потоків [23], а для Е. Гідденса це поділ у житті суспільства часу і простору [9].

Відомий фахівець із глобалізації культури Р. Робертсон стверджує, що базою глобалізації є глобальна зміна культури, а саме виникнення інтенсивного усвідомлення світу як цілого [25]. Варто відмітити, що ряд соціологів та філософів головною тенденцією глобалізації вважають не економічні, а інформаційні та культурні зміни.

Проблематика, яка пов'язана з проявом глобалізації в культурі, також виглядає складною і неоднозначною. Акцентуючи увагу на аналізі ідентичності З. Бауман зазначає, що глобалізація має «людські наслідки» у вигляді фрагментації й атомізації суспільства, загострення потреби у набутті ідентичності і труднощів, які пов'язані з реалізацією цих потреб [2]. М. Кастельс наголошує, що глобалізація – це протилежний розвиток ідентичності. Він пояснює формування глобальної культури як таке, що можливе тільки на основі деструкції етнокультурної своєрідності [11]. Дж. Арнет стверджує, що глобалізація може мати і позитивне спрямування, яке збагачує вплив на ідентичність, коли формується бікультуральна, більш складна ідентифікаційна структура [20].

Дж. Томлінсон переконаний, що ідентичність якраз створюється глобалізацією, а не руйнується [28]. Якщо для М. Кастельса, як і для багатьох інших дослідників, ідентичність – це феномен, властивий будь-якій культурі [13], то Томлінсон вважає ідентичність специфічним виміром інституціоналізованої соціальної дійсності. Ідентичність цілеспрямовано конструюється через інститути культурного відтворення. Іншими словами, для Томлінсона глобалізація та модерність перебудовує ідентичності [28].

Російські автори оцінюють глобалізаційні процеси як зовнішній виклик або систему зовнішніх викликів, на які необхідно реагувати, але які утаємничують у собі безліч небезпечних для російського суспільства невизначеностей, що породжують численні ризики.

Активно досліджуються російськими авторами проблеми, пов'язані з залученням їхньої країни в глобалізаційні процеси, особливо з розвитком мультикультуральності, діалектикою глобального, модерного і традиційного, етнокультурного та національно-культурного, з впливом глобалізації на ідентичність сучасних росіян. Ці проблеми розглядаються в роботах О. Астаф'євої, Ф. Атамурзаєвої, Г. Вайнштейна, Ю. Вассермана, А. Володіна, О. Дугіна, З. Жаде, С. Кара-Мурзи, І. Кефелі, Ю. Кузовкова, В. Іноземцева, Л. Іоніна, В. Межуєва, А. Мельвіля, І. Орлової, Н. Панарінової, Н. Ракитянського, В. Федотової, Д. Фурмана, М. Чешкова, О. Шкаратана, Ф. Юрлова, В. Ядова, Ю. Яковця та ін.

Отож, погляди на питання феномену глобалізації у закордонних науковців різнобічні. Що стосується вітчизняних дослідників, то тут одностайності більше. У працях українських науковців виведені твердження про те, що процес глобалізації перебуває лише у своїй початковій фазі розгортання та прискорення темпів розвитку, тому то це призводить до відсутності єдиного парадигмального під-

ходу в глобалістиці й наявності концептуального та методологічного мультипарадигмального плюралізму. Ці позиції відстоюють О. Білорус, В. Єрмоленко, М. Лукашевич, В. Лях, М. Михальченко, О. Мозговий, Б. Новікова, Е. Суліма, В. Толстих тощо.

Так, зокрема А. Єрмоленко, зазначає, що основними сутнісними характеристиками глобалізації є її інтеграційний та трансформаційний аспекти [10]. Про колосальне зростання масштабів глобалізації та її наслідків – до рівня формування «планетарної соціальності», або «глобального соціального порядку» пише Е. Суліма [16].

О. Мозговий стверджує, що глобалізація є процесом, що з кожним наступним обертом викликає гострі суперечності, вона може спричинити до принципово нового етапу поступального розвитку людства, або призвести до крайньої форми загострення протистояння її учасників, «війни всіх проти всіх» і до світової катастрофи [14].

Незважаючи на широку представленість глобалізації в закордонному і вітчизняному соціогуманітарному дискурсі робіт, присвячених різним її аспектам та впливу на життя національних спільнот у соціоекономічному та соціокультурному вимірах, ця тема все ще містить чимало невирішених питань. Наше дослідження не ставить своєю метою вичерпне висвітлення нерозкритих проблем, а спрямоване на те, щоб дати системний розгляд глобалізації як найбільш багатогранного феномену соціальних змін сучасності. Мета дослідження полягає у здійсненні соціально-філософського аналізу феномена глобалізації як функціональної сутності сучасного суспільного прогресу.

Охоплюючи широкий спектр політичних, економічних і культурних тенденцій, термін «глобалізація» швидко став модним словом у політичних та академічних дискусіях. Найчастіше глобалізацію використовують не більше як синонім одного або більше феноменів: проведення класичної ліберальної політики (або політики «вільного ринку») в світовій економіці («економічна лібералізація»), зростаючого домінування західних або навіть американських форм політичного, економічного чи культурного життя («вестернізація» або «американізація»), поширення нових інформаційних технологій («революція Інтернету»), а також уявлення про те, що людство стоїть на порозі створення єдиного співтовариства, у якому основні джерела соціальних конфліктів перестали існувати (сталася «глобальна інтеграція»).

Глобалізація – це системно-еволюційний загальнопланетарний процес інтеграції та набуття цілісності людства, творення не тільки планетарної спільності цивілізації, а й єдиної глобальної соціоприродної системи «людина-суспільство-природа» на принципах коеволюції.

Термін «глобалізація» став актуальним тільки в останні двадцять п'ять років, проте в академічних колах це поняття почали використовувати ще в 70-х роках минулого століття. Тоді це слово було пов'язане із загостренням негативного впливу людини на біосферу, порушенням балансу відносин людина – природа. Слово *global* перекладається з іноземних мов як «світовий», «всесвітній», «всеохоплюючий», а в цілому – як «загальнопланетарний» (від *globe* – куля; земна куля) [15].

Американський учений Роланд Робертсон визначав поняття «глобальний» як серію фіксованих змін, хоча й різномірних, але об'єднаних логікою перетворення світу в «єдине ціле» (*a single Place*) [25], а американський економіст Т. Левітт – використовував термін «глобальний» для позначення нового явища – злиття ринків, яке почало активно з'являтися з початку 80-х років ХХ століття. Проте дещо пізніше, стало зрозумілим, що інтернаціоналізація світової економіки, є все ж таки тільки частиною процесу глобалізації. Цей процес поряд з економічними, вбирає в себе явища культурно-цивілізаційного, геополітичного, інформаційно-комунікаційного характеру.

Глобалізація тісно пов'язана із поняттям «глобальні проблеми», яке має, щонайменше, два головних значення: 1) в онтологічному контексті глобалізація пояснює об'єктивно існуючі протиріччя соціального та соціоприродного розвитку, що мають загальнопланетарний масштаб і форми свого прояву, які загрожують існуванню цивілізації та збереженню біосфери, 2) в гносеологічному значенні термін позначає різного роду проблемні ситуації глобального виміру, що вивчаються сучасною наукою. У другому значенні глобалізація також виявляється глобальною проблемою, як і проблема переходу до сталого розвитку, а значить, глобалістика в теоретико-пізнавальному значенні, як і раніше, продовжує займатися глобальними проблемами.

Зазвичай виділяють п'ять основних глобальних проблем: екологічну, демографічну, природоресурсну, роззброєння, нерозповсюдження зброї масового ураження і запобігання ядерної війни, боротьбу з тероризмом. Уперше увагу на виникнення і наростання глобальних проблем було звернуто на початку 1970-х років у відомих матеріалах Римського клубу. Не випадково вже тоді на перше місце висувалися питання зараження і порушення навколишнього середовища, екології, їх наслідків для людства. При цьому передбачалося зосередити зусилля на послабленні негативного впливу господарської діяльності, неконтрольованої динаміки зростання народонаселення.

Соціологи пояснюють, що глобалізацію неможливо чітко визначити, бо «поняття глобалізації описує процеси, що представляються мимовільними, стихійними і безладними». Німецькі дослідники Ю. Остерхаммель і Н. Петерсон показують деякі методологічні складності точного визначення глобалізації, роблячи акцент на таких вагомих факторах глобалізації, як «велика роль експансії, концентрації і прискорення міжнародних відносин» [24]. Говорячи про визначення глобалізації, вони відзначають, що «дефініції часто містять різні діагнози нашої епохи. Майже завжди там з'являється питання про те, чи означає глобалізація відмирання національної держави і призведе вона світ до культурної гомогенності, або додасть нові смисли концепту простору і часу» [24].

У поясненні глобалізації важливо враховувати різні думки дослідників, як її прихильників, так і її супротивників. Сучасні аналітики пов'язують глобалізацію з детериторіалізацією. Як зауважує Ян Аарті Схольте, «події світового масштабу можуть – завдяки телекомунікації, комп'ютерам, аудіовізуальним засобам масової інформації і т. д. – відбуватися майже одночасно в будь-якому місці планети» [19]. Детериторіалізація проявляється у багатьох сферах соціальної діяльності. Підприємці на різних континентах займаються тепер продажем побутової електроніки; телебачення дозволяє людям у будь-якому місці світу спостерігати за війнами, що відбуваються далеко за межами проживання; вчені користуються сучасним обладнанням для проведення відеоконференцій, перебуваючи в різних країнах; Інтернет дає можливість людям спілкуватися, незважаючи на відстань. Територія в традиційному сенсі географічно ідентифікованого місця більше не є сукупністю «соціального простору», у якому здійснюється людська діяльність. У цьому першопочатковому значенні термін «глобалізація» означає поширення нових форм нетериторіальної соціальної діяльності.

В останніх теоріях «глобалізація» пов'язується із зростанням соціального взаємозв'язку через існуючі географічні та політичні кордони. З цієї точки зору детериторіалізація є найважливішим боком глобалізації. Проте не варто настільки приділяти їй уваги. Оскільки значна частина людської діяльності все ще пов'язана з конкретним географічним місцем, більш значний аспект глобалізації полягає в тому, як події, що відбуваються у віддалених місцях, впливають на діяльність на місцевому і регіональному рівні. Глобалізація належить до «процесів зміни, що трансформують організацію людської діяльності шляхом об'єднання і розширення її в регіонах і на континентах». Але будь-яка соціальна діяльність може вплинути на події, що відбуваються на більшому або меншому відрізку від цієї діяльності, хоча більше число видів діяльності взаємопов'язані з подіями на далеких континентах, деякі її види залишаються за своїм масштабом переважно локальними або регіональними.

Розглядаючи глобалізацію, ми повинні звернути увагу на швидкість соціальної діяльності. Стиснення простору передбачає швидкісні технології; зміни, у нашому сприйнятті, території залежать від супутніх змін у темпоральності людських дій. Детериторіалізація і розширення взаємозалежності тісно пов'язані з прискоренням соціального життя, тоді як саме соціальне прискорення набуває різних форм. Швидкість потоків, переміщень і взаємообмінів може змінюватись не в меншій мірі, ніж їх величина, вплив або регулярність.

Глобалізація є багатостороннім процесом, оскільки детериторіалізації, соціальні взаємозв'язки і прискорення проявляються в багатьох різних сферах соціальної діяльності (економічної, політичної та культурної). Хоча кожен аспект глобалізації пов'язаний із ключовими компонентами глобалізації, проте кожен із них складається з складної і відносно автономної серії подій, які вимагають ретельного вивчення, для розкриття їхніх каузальних механізмів. Кожен прояв глобалізації породжує свої конфлікти і проблеми. Якщо західні дослідники бачать у глобальній інтеграції країн і культур благо для всього людства, то більшість вітчизняних дослідників звертає увагу саме на негативні боки глобалізації.

У більшості досліджень, які присвячені глобалізації, просто допускається, що світ стає все більш глобальним. Науковців хвилюють наслідки глобалізації, зокрема, конвергенції товариств в однорідну модель економічної, політичної і навіть культурної організації. Відповідно до теорії модернізації, розширення ринків і поширення технологій призводить до конвергенції доіндустріальних суспільств. Дослідники глобального суспільства стверджують, що однаковість виникає як зі світової культури раціоналізованої модерності, так і з домагань внутрішніх груп на державність, як наслідок консенсусу, який існує в світі щодо таких питань, як громадянин і права людини, природний світ і його наукове дослідження, соціоекономічний розвиток і освіта. Соціологи, політологи та історики розробили комплексний підхід у критиці передбачуваних конвергентних наслідків глобалізації (Роберт Кокс, Брус Мазліш, Ентоні Гідденс, Джонатан Фрідмен, Джон Стопфорд, Сьюзан Стрейндж, Джефрі Гарретт та ін.).

Глобалізація – це не новітня й унікальна епоха у світовій історії, але продовження тенденцій зіткнення, взаємодії етносів, а пізніше й національних держав у напрямі досягнення геополітичного і соціокультурного домінування. Глобалізація стає цілком вірогідною з появою нових центрів економічної і політичної влади, з інтенсифікацією пересування людей за межі своїх країн і з появою нових глобальних інституційних форм вирішення проблем, що виходять за рамки держав і регіонів. Тенденції розвитку людської спільноти такі, що глобальні впливи на всі сфери життя будуть закономірно зростати, а всі держави неминуче будуть на них реагувати.

Література:

1. Айзенштадт С. Конструктивные элементы великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность. // THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1993, Т. 1, No. 2 (Sh. N. Eisenstadt. Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency. //International Social Science Journal, August 1992, v.44, No. 133). – С. 207–208.
2. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман; пер. с англ. – М. : Издательство «Весь Мир», 2004. – 188 с.
3. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм / Ф. Бродель. – У 3-х т. – Т.1. – К. : Основа, 1997 – 585 с.
4. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / И. Валлерстайн. URL : http://www.www.i-u.ru/biblio/archive/vallerstaun_konec/04.aspx.
5. Валлерстайн И. Глобалізація або вік змін? Довгостроковий погляд на шлях розвитку світової системи / І. Валлерстайн // Глобалізація. Регіоналізація. Регіон. політика. – Луганськ : Альмамастер – Знання, 2002. – С. 49–67.
6. Валлерстайн И. Глобалізація або перехідний період? / І. Валлерстайн // Економічні стратегії. – 2000. – № 2. – С. 15–26.
7. Вебер М. Розвиток капіталістичного світогляду / М. Вебер // Питання економіки. – 1993. – № 8. – С. 153–159.
8. Гидденс Э. Последствия модернити / Э. Гидденс // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999. – С. 119.
9. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / Е. Гіденс; пер. з англ. Н. П. Поліщук. – К. : Альтерпрес, 2004. – 100 с.
10. Єрмоленко А. Універсалістська етика як чинник глобалізації «другого порядку» / А. Єрмоленко // Матеріали міжнародної міждисциплінарної конференції «Людина та її ідентичність у добу глобалізації», 29–30 червня 2010 р. / Відп. за випуск професор А. Карась. – Львів, 2010. – 302 с.
11. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс; пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М. : ГУ-ВШЭ, 2000. – 607с.
12. Мазлиш Б. Глобальное и локальное: понятия и проблемы / Б. Мазлиш // Социс. – 2006. – № 5. – С. 23–31.
13. Маркс К. Манифест коммунистической партии. – Т. 4 / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд.
14. Мозговий О. Л. Деякі питання глобалізації // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності : Зб. наук. праць / О. Л. Мозговий. – Випуск 14 / Відп. ред.: М. М. Бровко, О. Г. Шутов. – К. : Віпол, 2004. – С. 15–23.
15. Современный экономический словарь / Б. А. Райзберг, Л. Ш. Лозовский, Е. Б. Стародубцева; под общ. ред. Б. А. Райзберга. – 6-е изд., перераб. и доп. – М. : Инфра-М, 2013. – 512 с.
16. Суліма Є. Процес глобалізації – рушійна сила формування глобального соціального порядку постіндустріалізму / Є. Суліма // Людина і політика –2004. – № 5. – С. 70–75.
17. Терборн Гёран. Глобализация и неравенство: проблемы концептуализации и объяснения Статья. Опубликовано в «Социологическом обозрении» (Том 4, №1) в 2005 г. – 32 с. Первоисточник: Göran Therborn. Globalization and inequality: Issues of conceptualization and of Explanation // Social Welt. – № 4. – 2001.
18. Хайек Ф. А. фон. Дорога к рабству / Ф. Хайек; пер. с англ. / Предисл. Н. Я. Петракова. – М. : «Экономика», 1992. – 176 с.
19. Шольте Я. А. International governance and civil society. // Курс лекций «International governance and civil society», прочитанный в университете г. Линчепинга (Швеция) 06–09 октября 2009 года.
20. Arnett J. J. The Psychology of Globalization // American Psychologist. 2002. Vol. 57
21. Huntington S. P. Forward; Culture Counts / Samuel P. Huntington // Culture Matters: How Values Shape Human Progress. – New York: Basic Books, 2000. – P. XV.
22. Ebeling R. M. Austrian Economics and the Political Economy of Freedom // The Freeman. Ideas On Liberty. June 2004.
23. Kobrin S. Electronic Cash and the End of National Markets // Foreign Policy. 1997. Vol. 107. P. 63 – 77.
24. Osterhammel J., Petersson N. P. Globalization: A Short History. – Princeton, NJ : Princeton University Press, 2005, p. 5.
25. Robertson R. Globalization or glocalization? [Text] // Robertson R. White K. E. (Ed.) Globalisation. Critical concept in sociology. Volume III, London 2003, p.p.31-51.
26. Scholte J. Globalization: A Critical Introduction. – N.Y., 2000, p. 45.

27. Therborn Göran. Globalization and inequality: Issues of conceptualization and of Explanation // Social Welt. N 4. – 2001.

28. Tomlinson, John Globalisation and cultural Identity. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.polity.co.uk/global/pdf/GTReader2eTomlinson.pdf>

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії та політології Тернопільського національного університету, протокол № 1 від 27 вересня 2015 р.

Фаріда Тихомірова

ВІДОБРАЖЕННЯ СУСПІЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ У СОЦІАЛЬНІЙ РЕКЛАМІ

Важливою характеристикою цілісності знань у сучасному науковому пізнанні та одним із важливих аспектів організації їх передачі є системність. Системна інтерпретація знань про складні об'єкти найбільш адекватна характеру їхнього функціонування та розвитку. Відповідно до того, що реклама набуває все більшої ваги у сфері масових комунікацій, вона починає цікавити науковців як система, що функціонує за власними законами й використовує задля досягнення поставленої комунікаторами мети здавна відомі прийоми апелювання до людської психіки на свідомому та підсвідомому рівнях. Так, останнім часом до реклами застосовують підходи, засновані на витлумаченні її як знакової системи зі своїми засобами віддзеркалення та трактування діїсності. Соціальну рекламу розглянуто як систему з точки зору загальної параметричної теорії систем. А. І. Уїомова.

Ключові слова: соціальна реклама, система цінностей, знакова система, атрибутивні системні параметри, комунікативна практика.

Farida Tykhomirova

REFLECTING SOCIAL VALUES IN THE PUBLIC SERVICE ADVERTISING

An important characteristic of the integrity of knowledge in the modern scientific knowledge and one of the important aspects of the organization of their transmission is the systematicity. The system interpretation of knowledge about complex objects is most adequate nature of their operation and development. In accordance with the fact that advertising is becoming more force in the field of mass communications, it becomes more interesting for scientists as a system that operates by its own rules and uses to achieve the goal of communicators have long known techniques calls to the human mind at the conscious and subconscious levels. Thus, in recent advertising is based on approach to interpreting it as a sign system with its own means of reflection and interpretation of reality. In the parametric General Theory of System A.I. Uiomov developed a system-wide characteristics or properties that characterize any items presented in the form of system models – the system-wide parameters. Specific characteristics of the relationships and properties common to all systems without exception. The system is considered to be a definite, when it has define concept, structure and substrate. A.I. Uiomov also considered certain principles of classification systems. He proposed to classify the system parameters on the system research aspects of the object, or the categorical characteristics of the system parameter.

Classification of system parameters is based on his identification system and has corresponding formal definitions. A.I. Uiomov considered two groups of such parameters: 1) attribute system parameters; 2) relational system-wide parameters. Social advertising in Ukraine increasingly tries to show itself as a powerful tool of socialization of the individual, prevention and behavioral deviations of value, even though today the majority of cases it is stipulated certain phenomenon or criticism without offering reasonable alternatives.

It is experiencing a period of relatively active development and acquires its own specificity, due to social and political and social and cultural reasons. In this case social advertising, taking into account its potential and realized functions, is increasingly attached to the creation of general advertising myth that reflects and forms the life view of society world members by offering and maintaining valuable references and ideas.

Social advertising is an integral part of all three sectors of social work (public services, social business (which in Ukraine is actually absent) and non-governmental organizations), organizing large-scale advertising campaigns. Its amount, and types and thematic range gradually increase, but the social advertising is not always clear, does not adequately address the problem of the target audience, does not use in full of the entire arsenal of promotional products effects because of this the expected social impact is partial and mosaic.

Social advertising has its positive impact and is essential for the development of society itself. With its improvements, determining the precise range of manufacturers, publishers, and bringing to its creation specialists in the social and psychological problems, it will help improve the Ukrainian society.

Social advertising today is an effective tool to influence the mindset of people, close to the ideology, morality, religion, and modern mythmaking is able to perform axiological and humanistic function, to build a democratic society humanistic installation mass consciousness.

Social advertising on the one hand can cause a positive response in the community, contribute to the harmonization of relations, enhance social activity of the population, on the other hand created on position of subjectivity, without assessing the real social needs of its audience, may contribute to social aggression. Therefore, the development and implementation of projects of social advertising requires a complex interdisciplinary research aimed at identifying factors contributing to the realization of its potential.

Broadcasting in society human and national values, social advertising expands and forms a cultural basis of society, «social capital», which gradually begins to affect economic development.

Trust and tolerance are such social qualities that have to be brought in person with the aim become a community of such people become really humane.

After analyzing the advertising via the system parameters, it can be concluded that this important branch of modern knowledge is dismembered, partial, non-minimally, heterogeneous, fixed externally regenerative, indeterminate, complex, multi-layered system. Advertising is spontaneously created mosaic system (as a general principal the mosaic is typical for postmodern artistic manifestations and general spiritual and intellectual activities), where fragments are not clearly linked to each other and are not always harmonized, but make up a complete picture.

Key words: *Social advertising, system of values, a system of signs, attribute system parameters, communicative practice.*

Фарида Тихомирова

ОТРАЖЕНИЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СОЦИАЛЬНОЙ РЕКЛАМЕ

Важной характеристикой целостности знаний в современном научном познании и одним из важных аспектов организации их передачи является системность. Системная интерпретация знаний о сложных объектах наиболее адекватна характеру их функционирования и развития. В соответствии с тем, что реклама приобретает все больший вес в сфере массовых коммуникаций, она начинает интересовать ученых как система, функционирующая по своим законам и пользуется для достижения поставленной цели издавна известными приемами обращения к человеческой психике на сознательном и подсознательном уровнях. В последнее время к рекламе применяют подходы, основанные на понимании ее как знаковой системы со своими средствами отражения и трактовки действительности. Социальная реклама рассмотрена как система с точки зрения общей параметрической теории систем. А. И. Умова.

Ключевые слова: *социальная реклама, система ценностей, знаковая система, атрибутивные системные параметры, коммуникативная практика.*

Під час змін у суспільстві різко загострюються ціннісні протиріччя. Сформовані орієнтації на певні цінності суперечать загальній динаміці суспільного розвитку. Змістовний бік нової ціннісної орієнтації в таких випадках часто ігнорує пріоритет загальноновизнаних цінностей у реальній індивідуальній та соціальній практиці [1]. Процес девальвації цінностей посилюють сучасні комунікаційні та інформаційні технології, за допомогою яких можна маніпулювати свідомістю на будь-якому рівні – від індивіда до маси [2]. Нагальною необхідністю стає соціальне оздоровлення українського суспільства. Для усунення порушення гармонії соціальних відносин і ціннісних пріоритетів необхідно переглянути світоглядний рівень нашого буття, а також знайти ефективні шляхи для трансляції в суспільство оновленої системи цінностей [3].

У сучасному світі ефективним засобом впливу на суспільство стає реклама, зокрема соціальна. Тому актуальність дослідження репрезентації суспільних цінностей у соціальній рекламі, на наш погляд, полягає як у теоретичній потребі уточнити визначення поняття, визначити місце феномену в ряду існуючих комунікативних практик, так і в практичній значущості збільшення дослідницької бази, яка, сподіваємося, допоможе вибудувувати реальні суспільно значущі рекламні кампанії більш ефективно.

Мета статті полягає у філософському та методологічному осмисленні феномену соціальної реклами з точки зору потенційного і реального впливу на духовно-моральний стан українського суспільства в умовах глобалізації та європейського вибору.

Для досягнення поставленої мети нам потрібно вирішити декілька **завдань**:

- визначити місце і роль соціальної реклами як комунікативної практики у формуванні суспільних цінностей;
- розглянути репрезентацію системи суспільних цінностей у соціальній рекламі;
- розглянути соціальну рекламу як систему з позиції параметричної загальної теорії систем А. І. Уймова.

Методологічну основу дослідження становлять: системно-параметричний метод (атрибутивні системні параметри), герменевтичний метод (реклама розглядається як текст), ситуаційний метод, наукові принципи сучасної комунікативістики та суспільних наук у цілому, передусім наукові підходи до вивчення традиційної та новітньої міфотворчості.

Об'єктом дослідження є соціальна реклама, предметом – залежність її форми і змісту від сформульованих суспільством цілей, завдань та прийнятої системи цінностей.

Феномен соціальної реклами є міждисциплінарним за своєю сутністю. Соціологія, аксіологія, політологія, психологія, культурологія, педагогіка – ці та багато інших галузей науки активно досліджують і вивчають її з різних позицій. Соціальну рекламу як науковий напрям поки не сформовано не тільки в Україні, але і у світі в цілому. У нашій країні воно почало розроблятися тільки за часів

«перебудови» та постперебудови, тому можна з упевненістю сказати, що в наш час створюється нова наука, базова теорія вітчизняної соціальної реклами [4], [5]. Однак необхідно зазначити, що при всій сукупності дослідницьких і публіцистичних матеріалів про соціальну рекламу, сам феномен повною мірою не вивчений.

Оскільки реклама є частиною маркетингової діяльності, у першу чергу вона потрапила в поле зору маркетологів. Рекламі присвячені багато робіт відомих зарубіжних дослідників у галузі вивчення ринку і поведінки споживачів: Ф. Котлера, Дж. Еванса і Б. Бермана. Рекламу як особливий вид інформації розглядають У. Аренс, К. Бове, А. Дейян. Реклама в системі масової комунікації стала предметом досліджень У. Аренса, Дж. Бернета, К. Бове, С. Моріарті, Ч. Сендіджа, К. Ротцолла, У. Уеллса, В. Фрайбургера. Для філософського осмислення феномена реклами в сучасному суспільстві корисні праці Г. Маркузе та Ж. Бодрійяра.

Друга група джерел охоплює праці про сутність соціальної реклами. Специфіку соціальної реклами досліджували О. О. Аронсон, В. Л. Вайнер, І. М. Голота, О. В. Грубін, Т. В. Євгенєва, С. Н. Жаров, С. М. Ісаєв, Г. Г. Ніколайшвілі, Л. Хавкіна та інші.

Соціальна реклама в Україні зараз усе активніше намагається виявляти себе як вагомий інструмент соціалізації особи, профілактики ціннісних і поведінкових девіацій, хоча на сьогодні в більшості випадків у ній застерігається чи критикується певне явище без пропонування розумної альтернативи. Вона переживає період порівняно активного розвитку й набуває власної специфіки, що зумовлюється суспільно-політичними й соціокультурними причинами. При цьому соціальна реклама з огляду на свої потенційні та реалізовані функції все активніше формує світогляд членів соціуму, пропонуючи і стверджуючи ціннісні орієнтири та уявлення. Соціальна реклама є невід'ємною частиною роботи всіх трьох секторів соціальної роботи (державні служби, соціальний бізнес (якого в нашій країні фактично не існує) та громадські організації), які організують широкомасштабні рекламні кампанії. Соціальна реклама – ефективний інструмент впливу на умонастрій людей, здатний поряд з ідеологією, мораллю, релігією і сучасною міфотворчістю виконувати аксіологічну і гуманістичну функції, формувати необхідні демократичному суспільству гуманістичні установки масової свідомості [6].

При всій наявній сукупності філософських досліджень і публіцистичних матеріалів про соціальну рекламу, сам феномен цієї комунікативної практики в повній мірі не вивчений. Соціально-філософських робіт про соціальну рекламу у вітчизняній літературі, на жаль, поки не достань. Феномен соціальної реклами часто розглядається сам по собі, поза будь-якої системи. У фокусі дискусій знаходяться злиття соціальної, політичної та комерційної реклами, актуальна тематика для соціальної реклами та інші питання, наприклад, законодавче регулювання процесу виробництва та розміщення соціальної реклами. [7]

Поняття «соціальна реклама» використовується тільки на пострадянському просторі. А у всьому світі йому відповідають поняття некомерційна реклама і суспільна реклама. У США для позначення такого типу реклами використовуються терміни *public service advertising* і *public service announcement* (PSA). Предметом PSA є ідея, яка повинна володіти певною соціальною цінністю. Мета такого типу реклами – «змінити ставлення публіки до якої-небудь проблеми, а в довгостроковій перспективі – створити нові соціальні цінності [8], [9].

Так, останнім часом до реклами застосовують підходи, засновані на витлумаченні її як знакової системи зі своїми засобами віддзеркалення та трактування дійсності [10]. Відповідно до того, що реклама набуває все більшої ваги у сфері масових комунікацій, вона починає цікавити науковців як система, що функціонує за власними законами й використовує задля досягнення поставленої комунікаторами мети здавна відомі прийоми апелювання до людської психіки на свідомому та підсвідомому рівнях [11], [12].

Важливою характеристикою цілісності знань у сучасному науковому пізнанні та одним із важливих аспектів організації їх передачі є системність. Системна інтерпретація знань про складні об'єкти найбільш адекватна характеру їхнього функціонування та розвитку. У параметричній загальній теорії систем (ЗТС) А. І. Уйомов розробив загальносистемні характеристики або властивості, які характеризують будь-які об'єкти, представлені у вигляді системних моделей – загальносистемні параметри. Специфічні системні характеристики відношення та властивості притаманні всім без винятку системам.

А. І. Уйомовим було розглянуто також певні принципи класифікації систем [14]. Він пропонував класифікувати системні параметри за аспектами системного дослідження об'єкту, або за категоріальною характеристикою самого системного параметру.

Класифікація системних параметрів опирається на його визначення системи та має відповідні формалізовані визначення. А. І. Уйомов розглядав дві групи таких параметрів: 1) атрибутивні системні параметри; 2) реляційні загальносистемні параметри. Розглянемо атрибутивні системні параметри.

Атрибутивний системний параметр – набір властивостей, одна з яких притаманна будь-якій системі. Логічна сутність атрибутивного системного параметру полягає у тому, що існує характеристика об'єкту, яка передбачає можливість представлення його в системному вигляді. Будь-яка властивість із цього набору є одним значенням атрибутивного системного параметру.

Атрибутивний системний параметр може мати два значення, тобто він є бінарним. Але взагалі системний параметр може бути лінійним, або багатозначним. А. І. Уйомов розглядав його як підвалу розподілу поняття системи на види.

Системні параметри можуть бути охарактеризовані певними властивостями. Таким чином, у параметричній ЗТС розглядається низка атрибутивних системних параметрів [13, с. 150].

У параметричній ЗТС розрізняють лінійні, бінарні та багатозначні значення атрибутивного системного параметру [14].

Значення атрибутивних системних параметрів, за допомогою яких можливо охарактеризувати соціальну рекламу, можуть бути бінарними. Так, системи можуть бути розчленованими та нерозчленованими, сильними та слабкими, завершеними та незавершеними, упорядкованими та неупорядкованими, центрованими та нецентрованими. Система вважається визначеною, якщо визначити її концепт, структуру та субстрат [15].

Користуючись категоріями параметричної ЗТС, а саме:

- 1) системними дескрипторами, які описують системну модель – концепт, структуру, субстрат;
- 2) бінарними атрибутивними системними параметрами;
- 3) загальносистемними закономірностями, розглянемо соціальну рекламу як систему, спираючись на деякі атрибутивні *бінарні системні параметри*, важливі зокрема для дослідження реклами.

Розчленованість – нерозчленованість.

У ПЗТС розрізняють нерозчленовані системи, тобто такі, які складаються тільки з одного елемента, та розчленовані, які складаються не менше, ніж із двох елементів.

У структурі соціальної реклами розрізняють такі *компоненти*: когнітивний, емоційний, комунікативний та мотиваційний.

Когнітивний – представлений соціально-ціннісною інформацією та символами, що важливо усвідомити, переглянути, закріпити, приділити більше уваги тощо.

Емоційний компонент включає в себе ілюстрації, колір, голос і музику – все те, що спонукає до душевного відгуку адресата.

Комунікативний компонент характеризується словом, слоганом і текстовим блоком – усе те, що називається «прилипає» до язика, створює усталені «зачіпки» в пам'яті і потім впливає мимоволі в розмові.

Мотиваційний – актуалізує проблему, ціннісні установки, інтереси цільової аудиторії – все те, що сприяє формуванню власного морального кодексу, та спонукає до розв'язання проблеми.

Соціальна реклама може розглядатися як структурно та субстратно розчленована система.

Завершеність-незавершеність.

Якщо структура системи не допускає приєднання нових елементів без її руйнування, вона є завершеною за субстратом. В іншому випадку – система незавершена.

Основними складовими соціальної реклами є: актуальність, присутність рекламної (соціальної) ідеї, чіткість і зрозумілість слогану, оригінальність, візуальна та змістовна єдність, розрахунок тиражу, відсутність посилення на конкретний товар, або виробника, рекламодавця, об'єкти права, що належать виробнику, або рекламодавцю соціальної реклами .

Саме тому реклама комерційних компаній із соціальним контекстом не може вважатися соціальною за суворим визначенням, всупереч тому, що вона застосовується для розв'язання соціальних проблем. Місцем розташування соціальної реклами мають бути місця перебування потенційних адресатів (соціальні установи та заклади освіти), бажано на рівні очей, вулиця, а також ЗМІ. Засобами та формами соціальної реклами може бути поліграфічна продукція (буклети, листівки, плакати тощо), зовнішня реклама (білборди, транспортні засоби, будівлі), ЗМІ (преса, рекламні ролики на телебаченні і радіо, інтернет-реклама тощо).

Соціально привабливі рекламні заставки сформулюють уявлення про принципову необхідність соціальної реклами. А підбір вдалих тематичних зв'язків між комерційною і соціальною рекламою спростить її просування по каналах розміщення реклами і зменшить гостроту проблеми її фінансування.

На наш погляд, реклама є субстратно незавершеною системою. На протязі її розвитку відкривалися нові об'єкти та створювалися нові засоби. Таким чином, приєднання великої кількості нових елементів не зруйнувало структури соціальної реклами.

Відкритість – замкненість.

Розглянемо розподіл систем на структурно-відкриті і структурно-замкнені. У першому випадку структура допускає зміни без того, щоб вийти за рамки свого концепту, тобто перетворитися на іншу систему, тоді як у другому випадку будь-які зміни структури систему зруйнують.

Субстратно-відкриті системи допускають приєднання до них нових елементів без зміни характеру системи, у той час як субстратно-замкнені приєднання нових елементів зруйнує.

Соціальна реклама використовує той самий набір інструментів, що і комерційна: друкowana, вулична, транспортна реклама телевізійні ролики, і т.д. В останні роки до цих інструментів приєдналась реклама у мережі Інтернет.

На наш погляд, соціальну рекламу можливо вважати субстратно-відкритою системою, оскільки вона дозволяє приєднання нових елементів.

Гомогенність – гетерогенність.

Якщо система складається з однорідних елементів (відповідно, структур), то ця система гомогенна (за субстратом або структурою). Якщо ці елементи або структури неоднорідні – система гетерогенна. На основі аналізу соціальної реклами виділимо кілька груп соціальної реклами.

Реклама певного способу життя. До неї відноситься, з одного боку, реклама, спрямована проти куріння, наркоманії, алкоголізму, а також реклама, що пропагує захист від ВІЛ, заняття спортом, правильне харчування і виховання (наприклад, заохочення грудного вигодовування), міцні сімейні відносини. Окреме місце займає екологічна реклама, націлена на збереження довкілля і дбайливе ставлення до тварин.

Реклама законслухняності, конституційних прав і свобод людини. У якості прикладів подібної реклами можна навести такі телевізійні рекламні ролики, як «Заплати податки та спи спокійно», «Пора вийти з тіні», «Освітлення буде неповним, якщо податки платити наполовину».

Патріотична реклама. До неї належить реклама до свят, ювілеїв, спортивних подій, яка покликана об'єднувати націю.

В Україні спостерігається збільшення соціальної реклами на військову тематику. В ефірах телеканалів з'явилося кілька роликів, які закликають пишатися українськими військовими – захисниками держави. Військова соціальна реклама створюється для всіх. Усі ми за лічені тижні опинилися в стані війни, про що ще зовсім недавно ніхто не міг і помислити.

Таким чином, соціальна реклама – субстратно-гетерогенна система, вона складається з різноманітних елементів та структур (різноманітних об'єктів, методів), які характеризуються власними законами, об'єктами.

Мінімальність – немінимальність.

Багато системних параметрів визначають тип відношення структури до субстрату. Один із таких параметрів ділить системи на мінімальні й немінимальні. Якщо з системи неможливо видалити жодного елементу структури, ми зіткнуємось із мінімальністю системи. Мінімальні системи не допускають видалення жодного зі своїх елементів без того, щоб не була зруйнована вся система в цілому, немінимальні ж допускають таку можливість.

Існує два *рівні* соціальної реклами: тактичний і стратегічний. Реклама, орієнтована на тактику, покликана запровадити або закріпити конкретні правила і норми. Призначення її – пропозиція певного набору дій, тактичний хід, алгоритмізація діяльності в певній ситуації. Так, тематичним різновидом, тісно пов'язаним зі специфікою розвитку сучасного українського суспільства, є рецепція в соціальній рекламі проблеми працевлаштування, зокрема застереження щодо непродуманого пошуку роботи за кордоном (при цьому часто послуговуємо бінарними опозиціями «Батьківщина–чужина», «свій–чужий»).

Реклама, що орієнтована на формування стратегічного ставлення до життя, світу, вимальовує «бажаний образ світу», призначена легітимізувати наявні або пропоновані моральні й поведінкові норми.

У травні 2015 року на українському телебаченні спостерігався певний бум соціальної реклами до Дня пам'яті та примирення 8 травня і Дня перемоги над нацизмом 9 травня – виробництва великих продакшнів, громадських ініціатив та окремих телеканалів.

Телеканал NewsOne зняв серію соціальних роликів під назвою «Ми пам'ятаємо» – історії п'яти ветеранів війни, дітей війни, в'язнів концтаборів.

На замовлення групи «Інформаційний Опір», за сприяння Національної гвардії України і Національного військово-історичного музею України було знято кілька соціальних роликів у рамках інформаційної кампанії до 9 травня.

Чимало позитивних відгуків отримали два зворушливих ролика, головною ідеєю яких стала гордість українських ветеранів Великої Вітчизняної війни за своїх онуків, що борються за Україну зараз

в АТО. Обидва ролики завершуються слоганом «Пам'ятаємо. Пишаємося. Переможемо». Соціальні рекламні ролики розповідають історію двох поколінь, які знаходять спільну мову, незважаючи на бурхливий конфлікт. У центрі оповідання – ветерани, яким дзвонять їхні онуки, солдат української армії та медсестра з військового госпіталю. Ці діалоги набагато краще, ніж політична риторика, пояснюють справжнє ставлення сучасних українців до пам'яті наших дідів, які зупинили фашизм.

Емпіричне поле реклами постійно зростає, тому можливо зробити висновок: ця система – немінімальна.

Стабільність – нестабільність.

Стабільні системи допускають ті або інші зміни структури системи без руйнування системи в цілому. Система нестабільна, якщо при зміні структури відбувається її руйнування. Так, і у нас, і за кордоном розрізняють види соціальної реклами – некомерційну, суспільну, державну. Цілі некомерційної реклами – це, як правило, привернення уваги до проблем суспільства, збір пожертвувань або пропаганда тієї чи іншої ідеї. Суспільна реклама звертає увагу людей на позитивні або негативні явища в житті суспільства. Державна реклама покликана поліпшити імідж державних інститутів – таких як армія, міліція, податкова поліція і т. п.

Якщо розглянути рекламу як систему, то така система може вважатися стабільною, оскільки зміни у структурі (відкриття нових об'єктів та засобів), протягом її розвитку не приводили до руйнування системи, вона не переставала бути собою.

Центрованість та нецентрованість.

У ПЗТС розглядаються також центровані та нецентровані системи. У центрованих системах існує такий елемент, об'єкт, який відіграє роль центру, тобто відношення між будь-якими іншими елементами системи можуть бути встановлені лише за допомогою відношення до цього центрального елемента. У протилежному випадку ми стикаємося з нецентрованістю.

У внутрішньоцентрированих системах центр належить до самої системи. У зовнішньоцентрированих – знаходиться поза її межами.

Основна відмінність соціальної реклами від комерційної полягає в цілі. У той час як комерційні рекламодавці стимулюють доброзичливе ставлення до того, чи іншого товару або зростання його продажу, мета соціальної реклами полягає в залученні уваги до суспільного явища.

Наприклад, якщо кінцевою метою комерційної телевізійної реклами нового сорту кави є зміна споживчих звичок, то метою ролики соціальної реклами, наприклад, у боротьбі з безпритульністю, є залучення уваги до цієї проблеми, а у стратегічній перспективі – зміна поведінкової моделі суспільства. Крім цього, цільові аудиторії двох порівнюваних типів реклами значно різняться: у комерційної реклами – це досить вузька маркетингова група, у соціальної – усе суспільство, або значна його частина [16]. Рекламу можливо розглядати як зовнішньоцентровану систему.

Варіативність.

Наступний параметр, який відображає відношення структури до концепту, має в якості одного зі значень структурну варіативність. У неваріативній за структурою системі не може існувати яких-небудь відношень, відмінних від системоутворюючого. Варіативна система допускає інші відношення – що мають позитивний і негативний характер. Тобто активність може виникнути тільки тоді, коли образ повідомлення сформовано на основі емоційної складової та повноцінної змістовної інформації про нього [17].

У соціальній рекламі наявна естетична функція двох видів. Позитивний: налаштування на позитивний лад, сприятливий настрій, що у свою чергу має стимулювати вирішення проблеми (наприклад, ролик «Зателефонуйте батькам»). Негативний: демонстрація непривабливих аспектів проблеми. Така реклама має агресивний характер. Вона, як правило, показує «що буде, якщо не...» (реклама із боротьби зі СНІДом, реклама про травматизм під час водіння в нетверезому стані тощо). Наприклад, запорізькі активісти громадського руху «Моє місто» влаштували флешмоб «Зустрічайте Смерть на вулицях міста – нехай вона змусить усіх задуматися про правила безпеки на дорогах!». Удень на одному з найжвавіших проспектів міста, де водії часто «забувають» пригальмувати, щоб пропустити пішохода, автомобілі зустрічала «кістлява» з косою – Смерть. Акція – зовсім не чергова соціальна реклама від ДПС.

Зустрічаються в соціальній рекламі й асоціативні відсилки до поширених прийомів реклами комерційної, які передусім мають пародійний характер. Наприклад, у рекламі, спрямованій проти паління, зустрічаємо такий текст: «Глибокі зморшки. Відтепер їх можна отримати не тільки з роками. Нікотин» – і, як висновок, показано загашену сигарету. Або: «КІНЕЦЬ. Згідно зі статистикою, якщо ви курите, то ваша історія виявиться на 15% коротшою, ніж мала бути».

Валідність.

Також у ЗПТС приділяється увага валідності (силі) систем. Сильні системи істотним чином змінюють речі, які стають її елементами. Наприклад, сильною системою є атом.

Рекламу можливо розглядати як валідну систему. Сучасний український філософ Тетяна Гардашук наводить цікавий приклад. Маленький хлопчик дивиться на Місяць та питає тата: «А що рекламує Місяць?». Зоряне сяйво стає для дитини чимось схожим на неонове сяйво реклами [18].

Реклама намагається перетворити все доступне в засіб досягнення цієї мети. Реклама, крім того, безпосередньо стимулює споживання, яке викликає поглиблення екологічної кризи, експлуатує імідж природи, спотворюючи світосприйняття і світорозуміння споживачів.

Таким чином, реклама є потужним маніпулятором свідомості, який, на жаль, часто переважає за своїм впливом на населення будь-які зусилля, прикладені освітніми установами, громадськістю та екожурналістами, щодо формування бережливого ставлення до природи та навколишнього середовища, екологічно відповідального споживання та інших форм поведінки. Відеоряд зосереджує увагу на самому процесі споживання під час пікніка на тлі мальовничого пейзажу, але якщо подумки продовжити цей відеоряд, то можна уявити купи сміття, які залишають після себе відпочиваючі, і які ми справді бачимо в парках, приміських лісах, біля моря і річок після масового відпочинку «на природі». Адже реклама нічого не говорить про необхідність прибирання, а на майже мікроскопічний значок із зображенням кошика мало хто зі споживачів звертає увагу.

Окремим доволі помітним різновидом сучасної реклами є псевдосоціальна, або стилізована під соціальну, реклама, коли товар намагаються міфологізувати, стійко засоціювавши із загальнолюдською цінністю. Яскравим прикладом цього є серія роликів ТМ «Миргородська». Це фактично доволі довгі телесюжети про здоровий спосіб життя з відповідним агітаційним текстом. Наприклад, показано людей, які відпочивають на природі, які купаються в ополонці, – а після цього виникає не пов'язаний із сюжетом логотип «Миргородської».

Природа втрачає свою внутрішню цінність та пропонується комерційною рекламою як найкраще місце споживання пива та горілки, різних кетчупів і приправ для шашликів. Ставлення до цього явища може бути неоднозначним: з одного боку, рекламодавцями експлуатуються загальні цінності, не надто логічно проєктовані на певний товар, а з другого, незважаючи на додаткову комерційну конотацію, пропагуються важливі для соціуму моделі й орієнтири, що може сприяти виробленню адекватної соціальної поведінки.

Елементарність – неелементарність.

Також у ЗПТС розрізняють елементарні та неелементарні системи. У випадку, коли жоден елемент системи, яка розглядається, не є системою з тим самим концептом, тобто жодна підсистема не є системою у тому самому значенні, система елементарна. В іншому випадку система буде неелементарною.

Як вісник соціальних змін соціальна реклама вимальовує бажаний образ світу, легітимізує запропоновані норми та цінності. Умовно її можна розділити на два *види*: рекламу цінностей та інформаційну рекламу. Реклама цінностей покликана впроваджувати, або закріплювати конкретні цінності, правила та норми. Інформаційна – просувати соціальні програми, послуги, організації. Головне в ній – наявність зворотного зв'язку: чітко зазначені номери «гарячої» лінії, перелік установ, служб, суспільних організацій (бажано з адресами та електронною поштою), що опікуються цим питанням, звернувшись до яких, адресат стане клієнтом і отримає необхідні соціально-психологічну допомогу та соціальні послуги. Також соціальну рекламу поділяють умовно на підтипи: суспільну, державну, некомерційну.

Реклама може розглядатися як неелементарна система, оскільки будь-яку її складову можливо представити у вигляді інших систем.

Одношарові та багатшарові системи.

У випадках, коли всі елементи системи можуть бути поділені на шари з однаковими компонентами системоутворюючого відношення, система буде одношаровою. Якщо компоненти системоутворюючого відношення будуть розбиті на шари з різними компонентами системоутворюючого відношення, система буде багатшаровою.

Завдання соціальної реклами формулюються наступним чином: формування громадської думки, привертання уваги до актуальних проблем суспільного життя, активізація дій по їх вирішенню, формування позитивного ставлення до державних структур, демонстрація соціальної відповідальності бізнесу, зміцнення соціально значущих інститутів громадянського суспільства, формування нових типів суспільних відносин, зміна поведінкової моделі суспільства.

Некомерційні організації (НКО) сильні підтримкою громадськості і тому для них життєво важливо постійно знайомити людей зі своєю діяльністю. Соціальна реклама допомагає благодійним НКО збирати кошти на свої програми, залучати волонтерів. Але головне, вона дозволяє залучити громадський інтерес до тієї чи іншої проблеми. Розглянемо рекламу НКО, як приклад неелементарної системи.

Реклама цінностей. До неї відноситься так звана «чиста» соціальна реклама, яка не містить відомостей про замовника і виробника рекламного продукту. Її мета – пропаганда ідей і цінностей, наприклад, расової терпимості. Цінності ці можуть мати абстрактний характер (любов до ближнього), а можуть бути цілком конкретними (цінність людського життя – боротьба з абортми).

Як правило, чисту соціальну рекламу використовують у своїй діяльності НКО, які борються зі СНІДом або курінням, правозахисники, екологи, пацифісти. Оскільки ця реклама не називає замовника, вона не може служити засобом для залучення фінансів. Але ефективність її надзвичайно висока, особливо коли проблема, яку вона висвічує, зачіпає інтереси великої кількості людей.

Інший тип реклами цінностей – це реклама з зазначенням телефону та адреси НКО. Результат її необхідно серйозно прораховувати. Адже може трапитися, що, наприклад, після демонстрації по телебаченню ролика до НКО звернуться за допомогою кілька тисяч чоловік. Ще один різновид реклами цінностей – це пропаганда локальної ідеї, носієм якої є одна певна НКО.

Реклама цінностей – мабуть, найбільш зрозуміла широкій аудиторії. Це різновид некомерційної реклами. Вона в доступній формі доносить до людей інформацію, яка стосується всіх і кожного.

Реклама місії і цілей пропагує не просто ідею («Ми за чисте місто!»), а оголошує про прагнення НКО цю ідею реалізувати («Ми хочемо зробити місто чистим!»). Проте слід мати на увазі, що оскільки така реклама не дає інформації про конкретні дії, вона може викликати недовіру.

Реклама теми. Соціальна проблема не може бути вирішена, якщо постійно не звертати на неї увагу громадськості, зокрема й засобами соціальної реклами.

Реклама проекту або програм НКО. Це один із найефективніших, але і самих складних типів реклами. Вона повинна бути лаконічною, максимально ясною, містити всю необхідну інформацію про проект. Завдання реклами проекту – залучення коштів, в окремих випадках залучення волонтерів або фахівців.

Реклама досягнень. Підтримувати на високому рівні свою репутацію – одне з головних завдань НКО. Тому вони часто використовують рекламу для демонстрації своїх досягнень – реалізованих проектів, успіхів і планів на майбутнє. На такій рекламі зазвичай розміщують номери телефонів і реквізити, оскільки вона сприяє залученню коштів. На наш погляд, реклама – багатошарова система.

Проаналізувавши рекламу за допомогою системних параметрів, можливо зробити висновок про те, що ця важлива галузь суспільної комунікації є розчленованою, частковою, немінимальною, гетерогенною, стаціонарною, зовнішньо регенеративною, складною, багатошаровою системою. Реклама становить стихійно створювану мозаїчну систему (мозаїчність загалом притаманна постмодерним виявам художньої та загалом духовно-інтелектуальної діяльності), де фрагменти не пов'язані чітко між собою і не завжди узгоджені, але складають цілісну картину. Суспільство та суспільні цінності теж є певними системами. На наш погляд, перспективним може стати також дослідження взаємодії цих систем.

Література:

1. Суспільні цінності населення України в теоретичних і практичних вимірах / Авт. колектив : М. І. Михальченко (керівник) та ін. – К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2013. – 336 с.
2. Щербакова Ю. Е. Цінності об'єднаної Європи : монографія / Ю.Е. Щербакова. – К. : ВЦ «Академія», 2014. – 208 с.
3. Авилова М. А. Система европейских ценностей: миф или реальность? / М. Авилова // Общественные науки. – 2012. – № 4. – С. 213–215.
4. Бугайова О. І. Соціальна реклама як особливий жанр / О. І. Бугайова // Міжнародний вісник: Культурологія. Філологія. Музикознавство. – 2013. – Вип. 1(1). – С. 123–128.
5. Васильєва Л. А. Соціально-філософська концептуалізація реклами : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Л. А. Васильєва. – Х., 2005. – 18 с.
6. Квіт С. М. Масові комунікації : підручн. / С. М. Квіт. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 206 с.
7. Хавкіна Л. Сучасний український рекламний міф : монографія / Л. Хавкіна. – Х. : Харківське історико-філологічне товариство, 2010. – 352 с.
8. Бове К. Л. Современная реклама [Текст] / К. Л. Бове, У. Ф. Аренс ; пер. Д. В. Вакин [и др.] ; ред. О. А. Феофанов ; (авт. предисл.) М. А. Назарушкин. – Тольятти : Изд. Дом Довгань, 1995. – 704 с.

9. Огилви Д. Огилви о рекламе / Д. Огилви. – М. : Эксмо, 2006. – 232 с.
10. Уэллс У. Реклама: принципы и практика: / У. Уэллс, Дж. Бернет, С. Мариарти ; [пер. с англ.]. – СПб. : Питер, 2001. – 736 с.
11. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1989. – 615 с.
12. Пирогова Ю. К. Рекламный текст : семиотика и лингвистика / Ю. К. Пирогова, А. Н. Баранов, П. Б. Паршин. – М. : Издат. дом Гребенникова, 2000. – 270 с.
13. Уёмов А.И Системный подход и общая теория систем / А. И. Уёмов. – М. : Мысль, 1978. – 272 с.
14. Уёмов А. И. Системные аспекты философского знания /А. И. Уёмов. – Одесса : Студия «Негоциант», 2000. – 159 с.
15. Уёмов А. Общая теория систем для гуманитариев / А. Уёмов, И. Сараева, А. Цофнас. – Варшава : Uniwersitas Rediviva, 2000. – 276 с.
16. Николайшвили Г. Г. Социальная реклама: Теория и практика: Учеб. пособие для студентов вузов / Г. Г. Николайшвили. – М. : Аспект Пресс, 2008. – 191 с.
17. Беликова Ю. В. Эмоции в социальной рекламе / Ю. В. Беликова // Соціальна реклама у сучасному суспільстві. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції 2.12.2011 р. – Х., 2011. – С. 22–24.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, протокол № 1 від 28 серпня 2015 р.

УДК 101.1; 371.13

Світлана Ганаба**КОНЦЕПЦІЯ «ЖИТТЄТВОРЧОСТІ» У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ**

У статті розглядаються можливості використання методологічного потенціалу концепції «життєтворчості» у вирішенні проблемних завдань філософії освіти. Наголошується на необхідності презентації навчального процесу як практики відкритого знання, що здобувається шляхом самостійної взаємодії суб'єктів навчання й презентує функціонування освітньої діяльності як пластичної, гнучкої й самоорганізованої дидактичної системи й створює умови для самоорганізації особистості.

Ключові слова: навчання, освіта, мистецтво життя, філософія освіти.

S. Hanaba**THE CONCEPT OF «LIFE CREATION»
IN THE PROBLEM FIELD OF PHILOSOPHY OF EDUCATION**

The article discusses the methodological potential of the life -creation concept in solving the problems of learning activity. It is alleged that the new context of social reality is marked by deep transformations and has a significant impact on human existence. The situation of permanent changes motivates people to find and use its new adaptive mechanisms, the ability to rebuild their lives flexible and mobile, to be active and effective. It is emphasized that a significant role in the human ability to master the art of living in an era of constant changes plays Education. This area is designed to contribute to the development of man as active, creative and responsible subjects of their own lives, capable of creative and responsible expression. Appeal to the methodological potential of the concept of life creation allows us to understand the learning process as a practice of open knowledge, produced through self-interaction of the subjects of study. Educational institutions must help their students to design its own trajectory of life. Education is not only preparing young people for life, this is the life itself. Education should focus on the formation in the personality the ability to self-expression, self-realization and self-fulfillment through their own reflexive efforts. New standard of education must consider the multidimensionality of child, its vital needs and, accordingly, the multidimensionality of its academic success. Emphasized on the necessity to eliminate in organizational forms and didactic practices disturbed connection with life.

Key words: education, personality, life creation, life, philosophy of education.

С. Ганаба**КОНЦЕПЦІЯ «ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВА»
В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ**

В статье рассматриваются возможности использования методологического потенциала концепции «жизнетворчества» в решении проблемных задач философии образования. Подчеркивается на необходимости презентации учебного процесса как практики открытого знания, которое приобретает путем самостоятельного взаимодействия субъектов обучения и представляет функционирование образовательной деятельности как пластичной, гибкой и самоорганизованной дидактической системы, создает условия для саморегуляции личности.

Ключевые слова: обучение, образование, искусство жизни, философия образования.

Реалії сучасного світу позначені глибинними трансформаціями, які охопили всі сфери суспільного життя й життя людини. Вони пов'язані з процесами інформатизації, глобалізації, інформаційної революції тощо та свідчать про формування суспільства принципово нового типу. Таке суспільство характеризується руйнацією сталих соціальних структур, відсутністю магістральних напрямів подальшого розвитку, які дотепер визначали життя людини, хаотизацію процесів і самоорганізацію нових локальних порядків тощо. Сучасність постає як рухлива, розріджена, роз'єднана, дисперсна, текуча версія модерності (З. Бауман), яка не вкладається у жодні межі чи схеми та передбачає ліквідацію будь-яких штампів, зразків і прикладів. Невизначеність та можливісність є атрибутами сучасної епохи. Мінливий та плінний світ навряд чи можна звести до чіткої, вичерпної класифікації, оскільки він надзвичайно швидко й не передбачувано здатен змінити власну конфігурацію, знаходити нові обрії свого розвитку.

Новий контекст соціальної реальності суттєво впливає на буття людини. Суспільство, котре втратило статичність й стабільність уже не здатне гарантувати людині безпечне й безтурботне життя.

Події суспільного життя викликають у неї стан тривоги й розгубленості, породжують фрагментарність світосприйняття та світорозуміння тощо. Вона перебуває у просторі небезпеки, безпорядку, потенційних ризиків, із якими до цих пір не зустрічалася. Тому, щоб зберегти рівновагу в сучасному плінному соціумі, віднайти співмірні духу епохи культурні форми, людина має вибудувати власну траєкторію розвитку згідно реалій часу. Ці умови, за твердженням Л. Сохань, спонукають людину до «активного маневрування у своєму житті, оперативної зміни своїх життєвих настанов: звичок, освоєння нової техніки поведінки, зазвичай радикальної зміни обраної моделі життєздійснення» [9, с. 120]. Зміна людиною стратегій життя й технік повсякденної поведінки обумовлюють пошук і застосування нею нових адаптаційних механізмів у подоланні ризиків у всіх їх різноманітних формах, здатність гнучко й мобільно перебудовувати своє життя, сприяють можливості розвитку в неї особливої культури соціальної й індивідуальної життєтворчості.

Метою статті є аналіз методологічного потенціалу концепції «життєтворчості» у вирішенні проблем сучасної освіти з огляду на ту обставину, що така сфера всім своїм єством пов'язана із суспільством та його культурними надбаннями.

Слід зазначити, що сприяння розвитку здатності людини оволодіти мистецтвом життя в епоху перманентних змін є одним із завдань сучасної освіти. Зокрема, у доповіді «Вчитися, щоб бути», підготовленою комісією ЮНЕСКО, окреслено основні пріоритети сучасної освіти, серед яких: навчитися пізнавати, навчатися робити, навчатися жити разом, навчатися жити [9]. Такі пріоритети дозволяють окреслити нову місію освіти, задати у її розвитку нові ціннісно-сміслові горизонти й орієнтири практичної реалізації. На думку І. та Н. Степаненко, вони сприяють «становленню людини як активного, творчого, відповідального суб'єкта і свого власного життя, і суспільного розвитку, що відповідає попиту суспільства знань на креативний потенціал особистості, котрий інтегрує її здатності до інновацій і соціальної мобільності, здатності до самоорганізації у посттрадиційному й мультикультурному світі, до творчого і відповідального самовираження і самоздійснення» [9, с. 140].

Життєтворчість постає як нескінченний процес творення людиною свого життя. Вона постає особливою, вищою формою виявлення творчої природи людини, яка за твердженням А. Бойко, «сприяє самостійному вибору особистістю стратегії життя, розробці життєвих планів і програм, вибору та використання засобів необхідних для реалізації індивідуального життєвого проекту» [2, с. 40].

Життєтворчість реалізується природним чином у всіх суспільних контекстах та життєвих практиках людини. Предметом життєтворчості є не лише зовнішній, а й внутрішній світ людини, позаяк вона повсякчас вибудовує своє життя відповідно до тієї системи цінностей і світоглядних орієнтирів, якими володіє й які в собі плекає. Широкий діапазон інтерпретування такого поняття робить його провідним у дослідженнях, пов'язаних із життям людини, а саме: у галузях психології, педагогіки, філософії, культурології, мистецтвознавства тощо. Так, Н. Ануфрієва, І. Бех, О. Донченко, Л. Сохань, Т. Титаренко, В. Шинкарук, М. Шульга та інші розглядають життєтворчість як духовно-практичну діяльність особистості, що спрямована на проектування, планування, програмування та творче здійснення нею свого індивідуального життя. В. Калінін та Є. Колесніков визначають життєтворчість як сукупність діяльнісних характеристик життя. Л. Сохань аналізує феномен життєтворчості як творче здійснення людиною свого життя. Пропонують розглядати життєтворчість як життєву стратегію, інновацією у будь-якій сфері людського життя А. Бойко, І. Єрмаков, І. Семенов, С. Степанов та інші.

Оскільки одним із пріоритетних завдань освіти є не стільки підготувати молодь до життя у майбутньому, скільки навчити жити в умовах сучасних трансформацій, то актуалізується питання, якою має бути освітня діяльність, з огляду на те, щоб допомогти людині відшукати адекватні відповіді на виклики сучасності й виконати превентивну функцію її підготовки до життя в епоху перманентних змін. Насамперед, освітні заклади мають запропонувати стратегії творення людиною себе, здатності побудувати власне життя, виходячи з особливостей її духовного світу, світоглядних цілей, устремлень, зрештою – розуміння сенсу життя. Наскільки вони допоможуть молодій людині навчитися проектувати власну життєву траєкторію, настільки вона буде успішною та реалізованою у майбутньому. Освіта має розумітися для людини не просто підготовкою до життя, а стати самим життям. Вона покликана стати середовищем, яке б сприяло усвідомленню людиною самої себе як самоцінності, розвивало в неї вміння дбати про себе як особистість. Ідеться про зорієнтованість освіти на формування в особистості здатності до самовираження, самореалізації за допомогою власних рефлексивних зусиль. Вона має спрямовуватися на «формування оптимістичних пропозицій, відкриття нових можливостей життєвого самовибору й самоздійснення, визначення певних принципів організації й здійснення турботи про себе» [9, с. 145].

При цьому слід розуміти, що освітні заклади не можуть пропонувати людині готовий набір «рецептів на всі випадки життя», в умовах сучасного світу вони навряд чи можуть бути ефективними й

корисними. Правильним видається лише окреслення певних напрямків, орієнтирів, принципів організації навчального процесу. У цьому контексті міркувань релевантними є думки німецького філософа освіти П. Слотердайка. У своєму аналізі навчальних і виховних практик він звертається до феномену лінощів і звичок. Дослідник розглядає їх не як статичні формальні характеристики людини. Використовуючи методології історичної антропології, П. Слотердаjk обґрунтовує антропологічний статус звичок. Він вважає, що вони є необхідною частиною людського буття, оскільки у свій час сприяли стабілізації та укоріненню нових знань. Саме тому перші педагоги на зорі людської цивілізації використовували їх як основні прийоми і способи у трансляції знань молодому поколінню. Проте в умовах сучасного мало прогнозованого світу використання звичок як організаційних форм і дидактичних практик є малоефективним, оскільки вони радше сприяють реалізації ідей та настанов педагога, а ніж забезпечують самореалізацію суб'єктів навчання. «Звичка» як слово і як діло означає фактичну одержимість психіки блоком набутих, більш-менш незворотне втілення властивостей, до яких ще слід додати закоснілу масу привнесених гадок. Доки цей блок залишається непорушним, неможливо починати нове навчання», – переконаний німецький філософ [8, с. 76]. Набувати нові знання не за допомогою звичок й усталених правил, а всупереч їм є ефективною й необхідною умовою освітнього процесу. Дослідник радить плекати пустоту як самоцінність, оскільки наповнений дух не можливо наповнити. «Змінити своє життя тепер означає сформувати себе через внутрішню активізацію як суб'єкта виконання вправ, який повинен перевершити своє пристрасіння і габітуальне життя, а також своє життя серед власних уявлень», – стверджує він [8, с. 82].

Необхідною умовою навчання є розвиток і реалізація творчого потенціалу особистості, тієї життєвої енергії, яка присутня в людині від природи та дозволяє їй виокремитися із всезагальності та буденності, набути унікальних особистісних рис. У процесі навчання «знання набувають не лише додаткового творчого потенціалу й імпульсу конструювання, але вже в модальності можливого, а відтак є затребуваним в умовах мінливого світу» [4, с. 49]. Вони розглядаються не як джерело домінування й влади, а як засіб особистісного зростання й плекання власної самобутності людини, розвитку її креативних і вітальних можливостей у широкому сенсі слова. Процес навчання постає як процес самопізнання, самотворення, самовибудовування учасників освітньої взаємодії та соціального середовища в якому вони знаходяться. Освітня діяльність усе більше концентрується на розвитку здатності до навчання, а саме: як навчити навчатися, а також навчатися перевчатися, тобто змінювати конфігурацію набутих знань залежно від соціокультурних змін епохи. Вона передбачає формування в тих, хто навчається здатності змінювати спосіб мислення, відмовлятися від набору варіантів вибудовування смислів та завдань, якими вони оволоділи згідно зразків чи алгоритмів. Ідеться про те, що суб'єкти навчання отримують знання як перетворити фрагментарні елементи досвіду у дотепер невідомі зразки, як звільнитися від загальноприйнятних шаблонів та звикання. Відповідно, вміння «навчатися перевчатися», позбуватися стереотипних звичок, уникати шаблонних зразків, уніфікованих підходів є справді новим у тому сенсі, що орієнтує на особистісне бачення окресленої проблеми та творчому підході до її вирішення. Єдино вартісним визнається те знання, яке живиться невизначеністю, спонукає до пошуку, аналізу, нової інтерпретації, формування нової знаннєвої конфігурації.

Вищезазначені міркування П. Слотердайка набувають особливої релевантності й актуальності ще з огляду на ту обставину, що освітня сфера попри декларування своєю метою розвиток здібностей особистості, продовжує культивувати крізь призму принципів і способів організації й побудови своєї діяльності підготовку вузькоспеціалізованого фахівця, суб'єкта виробничої діяльності, а не власної життєдіяльності в цілому. Така обставина, на думку М. Култаєвої, порушує зв'язок освіти із життям. «Саме на тлі такої тенденції з'являються провокуючі заяви щодо «загальної користі неосвіченості, або чому освіта шкодить свободі і демократії», – пише дослідниця [5, с. 68].

Потреба пошуку нових ціннісно-сміслових орієнтирів розвитку освіти посилюється тією обставиною, що сучасні освітні інституції перетворилися на місце справжньої не зустрічі. Їх діяльність чітко регламентується й передбачається низкою програм та постанов. Стосунки між викладачами та учнями/студентами й батьками дуже часто носять формальний характер. Світ учительський та світ учнівський нічого не мають спільного. Як тільки задзвенить дзвінок, стверджує П. Вальчак, поєднання цих світів виявляється ілюзією [3, с. 256]. А в атмосфері ілюзії важко досягти атмосфери справжніх, щирих і відкритих відносин. Вони, навпаки, характеризуються штучністю, заформалізованістю. Ці відносини засвідчують, що очікування політиків, батьків та педагогів розходяться з очікуваннями учнів/студентів. Теорія мало співвідноситься із досвідом. Наукові розвідки та концепції, які продукуються сучасними дослідниками не хочуть зустрічатися із розумінням та прийняттям їх практикою. Як результат, підсумовує П. Вальчак, ми маємо справу з фіктивним вихованням, його псевдо-формою, діяльністю, що прикидається чимось, чим вона не є [3, с. 258].

Знання, які не продукуються, а лише «споживаються» учасниками навчальної взаємодії полишені живого зв'язку з їх реальним світом, оскільки не достатньо спираються на емоції та образне сприйняття людини. Така система освіти, у якій багато уваги надається оцінкам чи вигадуванню фактів, на думку К. Мангейма, по суті вбиває живий дух експериментаторства, який присутній епосі змін [7, с. 452]. Знання, які не враховують інтереси, потреби та запити учасників навчальної взаємодії є формальними та відчуженими. Вони постають радше не як знання для людини, а як знання заради знань, а тому полишені своєї життєздатності і розвитку. М. Шелер стверджує, що «так званого «знання заради знання» не існує ніде і його не може і не повинно бути взагалі. Так по великому рахунку його ще ніколи і ніде у світі не було» [11, с. 42]. Знання мають ціннісний вимір та затребуваність людини, інакше вони мертві та відчужені. Натомість, залучення до освітнього ресурсу повсякденних знань сприяє переорієнтації її з транслятора культурних надбань минулих епох на підготовку людини до життя у повсякденних реаліях, до використання набутих культурних ресурсів у практиках сьогодення. Ідеться не про забезпечення «зв'язку з життям» через залучення до абстрактно-раціональних навчальних курсів прикладів та прикладів із життя, а радше про звернення до проблем щоденного, повсякденного життя у навчальній діяльності. Залучення у сферу освіти досвіду повсякденних практик дозволить інтегрувати теоретичний ресурс навчальних дисциплін із соціальним досвідом та запасом знань тих, хто навчається. За таких умов, освітній процес не сприймається як готування до якоїсь віддаленої мети майбутнього, а розуміється як такий, що має прямий зв'язок із теперішньою реальністю, з її цінностями та потребами. Освітній ресурс позбавляється відірваності та відчуженості від реалій життя і розглядається як середовище в якому відбувається постійне зростання та розвиток суб'єктів навчальної взаємодії. Учасники навчальної взаємодії постають, насамперед, активними суб'єктами, що знаходяться у постійній взаємодії зі своїм соціокультурним середовищем, визначають собі цілі й шукають засоби для розв'язання проблемних ситуацій, які з ними трапляються у повсякденному житті. У процесі навчання вони постійно роблять відкриття, досліджують, намагаючись вирішити свої освітні проблеми в контексті існуючих соціальних реалій.

Відтак, освітня сфера окреслює шлях від випадкової сукупності нічим не пов'язаних знань до творення певної, єдиної цілісної системи, шляхом використання проектних, дослідницьких, дискусійних методів, тобто особистісного потенціалу того, хто навчається. З огляду на цю обставину, категорія життєвого повсякденного світу постає онтологічним виразом духовного розвитку особистості, а не розглядається лише як пласт донаукового досвіду. Світ повсякденності позбавляється підлеглих та залежності від теоретичних знань, які розглядалися як певна основа освітнього процесу. Освітній ресурс спрямовується на особистісне збагачення тих, хто навчається. Збагачення відбувається не лише в інформаційному аспекті, але й у ціннісному, що є особливо актуальним та затребуваним в умовах сучасної цивілізації, яка потерпає від нестачі цінностей та надлишку інформаційних ресурсів.

Необхідно звернути увагу, що світ повсякденності зазнає змін та набуває розвитку в контексті освітніх практик. Життєвий світ людини, що відображає цілісність людського буття та позбавлений раз і назавжди чіткої сконструйованої структури має відкритий характер, оскільки знаходиться у площині інтерсуб'єктивної взаємодії тих, хто навчається. Стрижнем інтерсуб'єктивної світобудови є артефакти світу конкретного суб'єкта. Дослідники П. Бергер і Т. Лукман стверджують, що саме завдяки інтерсуб'єктивності повсякденне реальне життя відрізняється від інших реальностей. Власне, у повсякденному житті людина не здатна існувати без постійної взаємодії та спілкування з іншими людьми. «Моє «тут» – це їх «там», моє «тепер» не повністю співпадає з їх. Мої проекти не лише відрізняються, але й можуть навіть вступити у протиріччя з їхніми проектами. У той же час я знаю, що живу з ними у загальному світі. Але найважливіше те, що я знаю, що існує постійне співвідношення між моїми значеннями і їх значеннями в цьому світі, що в нас існує загальне розуміння цієї реальності» [1, с. 43–44]. Продуктом зустрічі та взаємодії *Іниостей* є творення інтерсуб'єктивного світу, який позбавлений об'єктивно-раціонального облаштування і є відображенням життєвого досвіду та культурних феноменів людини, а саме її інтересів, звичок, поглядів, уподобань, оцінок, переконань тощо. У залежності від інтеракцій людини змінюються межі і центр її життєвого світу, відбувається процес постійних змін світу повсякденних практик та уявлень її про світ та місце в ньому. Відбувається взаємообумовлений процес: освітні практики набувають свого розвитку за рахунок повсякденних і, навпаки, світ повсякденності збагачується в контексті освітнього процесу.

За таких умов освіта набуває свого життєздатного потенціалу та здатності стати квінтесенцією суспільних перетворень. П. Козловський стверджує, що освіта як культурний феномен та ресурс, який презентує світ у повноті та гармонії із світом людини, «не повинна обмежуватися на цьому шляху лише інструментальним природним знанням та науковим поясненням світу, бо звуження мети виховання та навчання лише до оволодіння корисних для людини знанням елімінує з культурним

та духовним життям, переживаннями, співпереживаннями, персональне творче становлення» [6, с. 280]. Мета освіти полягає не стільки в ознайомленні тих, хто навчається з культурними надбаннями минулого, скільки використання цих культурних надбань у розв'язанні повсякденних проблем сьогодення. Освітній ресурс розуміється як ціннісно значимий та затребуваний як для суспільства так і для конкретного суб'єкта. Суб'єкт навчальної взаємодії позбувається ролі пасивного здобувача інформації, оскільки долучається до її творення, використовуючи свій інтелектуальний, емоційно-особистісний потенціал, отримує «мужність користуватися власним розумом» (І. Кант).

Отже, звернення до її методологічного потенціалу концепції «життєтворчості» дозволяє зрозуміти навчальний процес як практику відкритого знання, що здобувається шляхом самостійної взаємодії суб'єктів навчання й презентує функціонування освітньої діяльності як пластичної, гнучкої й самоорганізованої дидактичної системи й створює умови для самоорганізації особистості. Освітня діяльність спрямовуватиметься на подолання авторитарного стилю викладання на користь діалогової співпраці, переосмислення наявного життєвого досвіду суб'єктів навчального процесу та світоглядних орієнтирів особистості.

Ураховуючи ту обставину, що проблема модернізації навчальної діяльності та її переорієнтації на сучасні соціокультурні реалії є багатогранною та складною, доцільно продовжити дослідження з окресленої проблеми. Зокрема, більш детально розглянути методологічний потенціал комунікативної філософії в осмисленні проблем навчальної діяльності.

Література:

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; пер. с англ. Е. Рудкевич. – М. : Медиум, 1995. – 333 с.
2. Бойко А. І. Феномен і впровадження технологій життєтворчості / А. І. Бойко // Гілея. – №73. – 2013. – С. 34–39.
3. Вальчак П. Шкільні простори не-зустрічі / Павел Вальчак // Філософія освіти. – № 1(14). – 2014. – С. 256–262.
4. Горбунова Л. С. Номадизм як спосіб мислення та освітня стратегія. Стаття 1. Онтологічні засади номадичного мислення. / Л. С. Горбунова // Філософія освіти. – 1–2 (7). – 2008. – С. 45–60.
5. Култаєва М. Антропологічний поворот та його соціально-філософські та філософсько-освітні імплікації у теоретичних розвідках П. Слотердайка / Марія Култаєва // Філософія освіти. – №1(14). – 2014. – С. 54–75.
6. Козловський П. Постмодерна культура / П. Козловський // Сучасні зарубіжні філософські течії і напрями. Хрестоматія : навч. Посібник / Упоряд. В. В. Ях, В. С. Пазенок. – К. : Ваклер, 1996. – С. 213–294.
7. Мангейм К. Диагноз нашего времени / К. Мангейм. – М. : Юрист, 1994. – 700 с.
8. Слотердайк П. Ти мусиш змінити своє життя / Петер Слотердайк // Філософія освіти. – №1(14). – 2014. – С. 76–90.
9. Сохань Л. Драма життєвої нереалізованості: обставини життя та особиста відповідальність / Лідія Сохань // Філософія освіти. – № 1–2 (7). – 2008. – С. 116–134.
10. Степаненко І. Філософія мистецтва жити: концептуальні контури і освітні імплікації у суспільстві ризику / Ірина Степаненко, Наталія Степаненко // Філософія освіти. – № 1(2). – 2013. – С. 140–161.
11. Шелер М. Формы знания и образования / М. Шелер // Избр. тр. : [пер. с нем. А. В. Денежкина]. – М. : Гнозис, 1994. – С. 15–56.

УДК 1(314/316)+001.9

Олександр Найдьонов**ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ ПІДХІД ДО СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ, ЛЮДИНИ
ТА ЇЇ МІСЦЯ У ВСЕСВІТІ: АНТРОПНИЙ ПРИНЦИП**

Досягнення постнекласичної науки дозволяють розглядати з філософської точки зору соціальну реальність як суб'єктивно-об'єктивну за своєю суттю. Це об'єктивований внутрішній світ людини. Постнекласична наука змушує всерйоз сприймати і залучати сакральні тексти до філософського осмислення, для покращення соціального цілепокладання та соціальної реальності з точки зору привнесення в неї смислу.

Ключові слова: *постнекласична наука, антропний принцип, соціальні науки, соціальна реальність, Бог, людина.*

Alexander Naydonov**POST-NONCLASSICAL APPROACH TO SOCIAL REALITY,
TO A HUMAN AND HIS PLACE IN THE UNIVERSE: ANTHROPIC PRINCIPLE**

The science is the major modern factor which forms person understanding about social reality. It is accepted to call modern science post-nonclassical because it is based on absolutely other type of rationality, than the previous historical types of sciences. The classical science considered objects as simple systems. The causal explanation was interpreted from positions of a Laplace determinism, as search of the reasons which rigidly and unambiguously cause consequences. As the main requirements to validity of the theory two principles moved forward: confirmation of the theory by experience and evidence of its fundamental postulates.

When each new type of scientific rationality is forming, ontologic and epistemological aspects of philosophical fundamentals of science are change. The nonclassical science is characterized by refusal of a rectilinear ontologism and understanding of relativity of the validity of theories and a picture of the world. The post-nonclassical science investigates difficult human-dimensional systems. It combines search of truth with expansion of ethical regulatives of scientific search. It puts science and the Bible on one basis.

In article attempt to prove in the context of achievements of post-nonclassical science and the formulated anthropic principle situation that the world is created above than humans mind and respectively that the social reality subjective-objective is an objective interior and result and at the same time process of purposeful creation of the Creator and a human as his co-creator.

For achievement of the set research object the author allocates four major achievements of post-nonclassical science: 1) the world develops not linearly and stochastically 2) improbable complexity of the Universe has to be maintained by the operating element 3) achievements of geneticists specify that live organisms are intellectual systems, capable to self-realization, in which mind of huge level is duplicated 4) the anthropic principle – the visible world is created for the sake of the human (life on the earth). Thus, there are strong reasons to claim that the world appeared not by himself and there is an Observer.

«Independence» of knowledge and the world of the subject doesn't exist. Reality of people in the ancient time and our reality in a root differ. The human expands borders of the world (is entropy information). As a result of expansion and deepening of human representations, the world presented by the Creator got dynamics. The big force of representation is necessary that «contrary to evidence» understand that without subject (direct or indirect) there is no object. The social reality is subjective-objective. The human creates social reality.

Keywords: *post-nonclassical science, anthropic principle, social sciences, social reality, God, human.*

Александр Найденов**ПОСТНЕКЛАСИЧЕСКИЙ ПОДХОД К СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ, ЧЕЛОВЕКУ
И ЕГО МЕСТА ВО ВСЕЛЕННОЙ: АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП**

Достижения постнеклассической науки позволяют рассматривать с философской точки зрения социальную реальность как субъективно-объективную по своей сути. Это объективированный внутренний мир человека. Постнеклассическая наука заставляет всерьез воспринимать и включать в научный анализ сакральные тексты для их философского осмысления, с целью улучшения социального целеполагания и социальной реальности с точки зрения привнесения в нее смысла.

Ключевые слова: *постнеклассическая наука, антропный принцип, социальные науки, социальная реальность, Бог, человек.*

Соціальна реальність як об'єкт філософського дослідження хвилює уми науковців із часів Платона й Аристотеля. Це пов'язано, у першу чергу, з тим, що людина прагне знайти підвалини правиль-

ного устрою й облаштування свого власного й суспільного життя. Спираючись, переважно, на власне розуміння соціального світу, індивід вибудовує своє ставлення до нього, стратегію, смисл, мету і спосіб життя. Основним сучасним фактором, який формує розуміння людиною соціальної реальності є наука. Хоча джерело усвідомлення оптимальної життєдіяльності суспільства і людини є одним із найбільш дискусійних питань у філософії. Тут не обійтися без світоглядних аспектів розгляду цього питання, яке напряду пов'язане з філософським вченням про буття.

Останні десятиліття засвідчили загострення уваги українськими філософами на питаннях онтології. В українській філософії питання простору і часу, буття, реальності, дійсності, розвитку, становлення тощо досліджується в різних ракурсах – власне онтологічному, гносеологічному, соціальному, аксіологічному, антропологічному, естетичному і т.д. Складно, беручи до уваги обсяг статті, згадати всіх авторів, тому хочеться зупинитися на найбільш вагомих здобутках із нашої точки зору.

Ціла група представників «харківської філософської школи» зробили свій теоретичний внесок в онтологічну проблематику: С. В. Жеребкін дослідив нестабільні онтології у філософській антропології XX-XXI ст. [1], О. М. Кузьм'як ґрунтовно висвітлив репрезентації суб'єктності в постсучасності [2], у дослідженні Н. В. Мальованої є підрозділ присвячений постмодерному розумінню реальності як мовної реальності [3]. Продуктивно й евристично І. В. Степаненко у ґрунтовному дисертаційному дослідженні [4] та у своїх статтях, зокрема [5] розглядає онтологічну проблематику з позицій антропології межі.

Розглядає питання космогонії та організації й функціонування свідомості людини, основні етапи її формування як особистості О. А. Базалук [6]. Із філософських позицій він проаналізував діяльність Людини не тільки на рівні цивілізації, але і в цілісній системі Живого речовини. Запропонована концепція в деяких його твердженнях виглядає досить спекулятивною. Важливими є також праці С. В. Куцепал [7], Г. Є. Аляєва [8] та А. О. Баумейстера [9]. Останній автор, давши докладний аналіз дослідницького зацікавлення філософським загалом України проблемами онтології, робить невтішний висновок: «Онтологічні і метафізичні дослідження ще дуже мало репрезентовані в Україні» [9, с. 37]. Це, звичайно, ускладнює наше завдання досягнення соціальної реальності, яка неминуче базується на більш ширшій теорії філософського тлумачення світу в цілому. Однак не дивлячись на певну неповноту знань у цій ніші філософських досліджень українських науковців, що викликана складністю предмета дослідження, все ж важливо, спираючись на сучасний постнекласичний етап розвитку науки, зробити певні, не виключено що проміжні, висновки щодо природи світу в якому живемо.

Соціальна реальність є предметом уваги багатьох філософів, психологів і соціологів. Видатні мислителі сучасності, такі як Дж. Келлі, Ж. Піаже, А. Шюц, М. Вебер, К. Герген, П. Бергер, Т. Лукман, В. С. Стьюпін, У. Матурана, Ф. Варела, Р. Ватславик, І. Глазерфельд та ін., пропонували своє розуміння соціальної реальності. Українські та російські вчені збагатили окремі боки теоретичної інтерпретації вказаного питання, зокрема потрібно згадати праці В. Ф. Петренка [10], В. А. Гошовської [11], Ю. С. Кравцова [12], І. Ф. Кононова [13], Р. Ф. Шаріпової [14], І. В. Данилевського [15] та ін. Та все ж вирішення певних питань філософського бачення соціальної реальності породжує нові запитання, серед яких є і «вічні»: звідки взявся світ? Навіщо він існує?

У зв'язку з цим у статті ставиться за мету обґрунтувати в контексті досягнень постнекласичної науки і сформульованого антропного принципу тезу про те, що соціальна реальність є суб'єктивно-об'єктивною, це об'єктивований внутрішній світ людини. Соціальна реальність не тільки сприймається, а й активно твориться, змінюється і регулюється людиною. Постнекласична наука змушує всерйоз сприймати і залучати сакральні тексти до філософського осмислення для покращення соціального цілепокладання та соціальної реальності з точки зору привнесення в неї смислу.

Традиція філософського розуміння буття в сучасній українській філософії виросла з радянських часів, коли в умовах однопартійної системи панував повний ідеологічний і методологічний диктат, що для філософії означало бути марксистсько-ленінською, тобто філософією діалектичного й історичного матеріалізму. Остання, як відомо, повністю відкидала метафізику, прагнула досягнути мети: вихолощення глибинного змісту терміну. Марксистські філософи та їх ідейні сподвижники стали трактувати метафізику як «метод пізнання, протилежний діалектиці». Метафізику Ленін протиставляє матеріалістичній діалектиці, щоб відвести людей від роздумів про «Богосферу», про духовний смисл людського буття.

Метафізика – це філософське вчення про першооснови і першопринципи буття світу, про філософський смисл буття. Це теорія про найзагальніші основи буття, про смисл життя та походження людини, що виражається загальними поняттями, які не виводяться безпосередньо з досвіду. Ці поняття відображають «невидимі» простим оком речі з яких народжується проявлений світ. Подібний підхід можна прослідкувати у Парменіда, Платона, Аристотеля, середньовічних мислителів, особли-

во виразно в німецькій класичній філософії. Знаходимо його також у текстах релігій Одкровення. Філософська традиція розуміння метафізики як загальної онтології формувалася на європейському континенті протягом більше двох тисячоліть. У радянській філософії проблема буття, особливо духовного буття людини, політично й ідеологічно була заблокованою, оскільки вже була буцімто вирішеною «всесильним і вірним» максимом-ленінізмом. Можливо саме з цієї причини – відсутності в радянській філософії творчого теоретичного спадку, розглядати буття із урахуванням досягнень усього комплексу людського знання і, насамперед, природничих наук – змушені констатувати низький рівень уваги з боку професійної української філософської думки і, як наслідок, невелику кількість досліджень із цієї актуальної теми.

Однак було б не виправданим перебільшенням трактувати всю радянську філософію як таку, що не мала важливих теоретичних здобутків у царині онтології. Більше того будь-які спроби редукування радянської філософії до її офіційної ідеологізованої версії є однобічними. Онтологічна проблематика із залученням антропологічного підходу продуктивно розроблялася в київській філософсько-антропологічній школі, починаючи із В. П. Іванова, В. І. Шинкарука, В. Г. Табачковського, С. Б. Кримського. Українська радянська філософія, на відміну від ідеологізованої версії, досить успішно займалася філософською інтерпретацією світоглядних імплікацій природничих наук. Так, у колективній монографії В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська, К. В. Пряженцева, А. В. Беліченко [16] коректно і глибоко розглядають питання дотичні до теми статті.

Проблема походження світу відноситься до однієї із найскладніших філософських тем, оскільки вона безпосередньо пов'язана зі світоглядом людини. Переконавання, як один із елементів світогляду, формуються під дією різних чинників. Звідси світоглядна неоднозначність генези світу і суспільства, оскільки з моменту їх виникнення свідків, принаймні на Землі, не лишилося. Тому поява світу хвилює людську уяву з ведичних часів. Ось як про це йдеться мовою ведичного санскриту у збірці святкових пісень² – Рігведі:

«Хто справді знає, хто тепер розповість,
Звідки виникла ця світобудова?
Боги [з'явилися] після її створення.
[Але] чи хто знає, з чого вона виникла?
З чого виникла ця світобудова, чи створив
[Хто її] або ні?
Хто бачив це на вищому небі,
Той насправді знає. [А] якщо не знає?» [17, с. 72].

Довгий час філософська теорія буття ґрунтувалася на релігійних текстах і навіть домислах людини. Сьогодні на допомогу людині розібратися в цьому важливому питанні прийшла наука в її сучасному постнекласичному варіанті. У контексті нашого дослідження можна виділити щонайменше чотири найсуттєвіших її досягнення: 1) світ розвивається нелінійно і стохастично; 2) неймовірна складність всесвіту повинна підтримуватися керуючим елементом; 3) досягнення генетики вказують на те, що живі організми – це здатні до самореалізації інтелектуальні системи, у яких продубльований розум височенного рівня; 4) антропний принцип – світ створений так, що у принципі припускає можливість появи життя і людини. Тепер дещо детальніше з кожного пункту.

Абсолютизації прогностичної функції науки прийшов кінець. Класична наука породила надію однозначного передбачення майбутнього («Наука – спаситель людства»). Лаплас допускав теоретичну можливість однією короткою формулою описати еволюцію всесвіту, врахувавши всі детерміновані зв'язки та взаємодії «деталей» цієї колосальної «машини». Тепер всесвіт постає як неподільне гармонійне ціле, включаючи й людського спостерігача з його знанням. Нелінійний і стохастичний розвиток світу став загальноновизнаним [18]. У сучасній науці уявлення про лінійну причинність є граничним, абстрактним випадком. Квантова механіка ввела елемент невизначеності в науку і навіть абсолютизувала його, поставивши під сумнів реальність не тільки причинно-наслідкових зв'язків, але й взагалі об'єктивного світу. Щоправда концепція «абсолютної стохастичності» Н. Бора, Л. Розенфельда та ін. не була підтримана А. Ейнштейном, Луї де Бройлем та ін. – «Бог не грає в кості», – підсумовував Ейнштейн. Постнекласична наука, як і Біблія, стоїть на позиціях індетермінізму. Відома теорема Геделя «про неповноту» (неістинність) формально-матеріалістичних теорій, що базуються на строго детерміністських принципах. Також неможливо однозначно передбачити траєкторію поведінки складних систем. Про принцип додатковості Н. Бора можна сказати, по суті, те саме.

² Їх ще називають самхітами (збірки священних гімнів).

Узагальнені Д. Максвелом, Л. Больцманом трактування категорії термодинамічної ентропії показали, що конструктивна еволюція будь-якої термодинамічної системи (підвищення віддачі, зменшення ентропії) неможлива без регулюючого елемента («демона»). Без нього неминуча теплова смерть, перехід до броунівського руху (зростання ентропії). Прогресивна еволюція системи, її розвиток, можливий лише за активної роботи регулюючого елемента – «демона» Максвела. Постулат, який впливав із другого начала термодинаміки проголошував, що без регулюючого елемента «спостерігача» ентропія будь-якого макроскопічного елемента може лише зростати. Цей висновок можна поширити на всесвіт. Щоб уникнути зворотного руху до хаосу (теплової смерті), прогресивна динаміка всесвіту повинна підтримуватися «спостерігачем» – керуючим елементом. Звідси один крок до Вседержителя.

Із розвитком наук інформаційно-кібернетичного циклу (кібернетики, інформатики, теорії інформації, системотехніки, теорії штучного інтелекту), а це до середини ХХ ст. по-справжньому було вирішене питання системного Вседержителя. Упорядкування, ускладнення, розвиток можливі лише в межах кібернетичних (цілеспрямованих) систем, що складаються з підсистем керованих (об'єктів) та керуючих (спостерігачів, «суб'єктів»)³. Грубим ігноруванням напрацювань наук інформаційно-кібернетичного циклу є точка зору, що вся незбагненна складність всесвіту, його краса і гармонія виникли спонтанно чи випадково. У функціонуванні та розвитку всесвіту та його впорядкованих елементів вирішальну роль відіграє Спостерігач (Вседержитель).

Корекцію наукової картини світу з урахуванням Священних писань радикально прискорила генетика. Йдеться про розшифрування ДНК як носія генетичної інформації. У ДНК знаходяться в мініатюрному вигляді тексти (програми), які містять знання, що дозволяють керувати дуже складними процесами аж до самовідтворення. Справа не лише в неосяжній складності генетичного коду. Генетики показали, що послідовність хімічних «літер» коду спадковості несе смисл логічно вибудованої програми зародження та розвитку нової біологічної системи. Ніякої «випадковості» форми, порядку розміщення «літер» генного набору немає, як немає випадковості розташування літер у книзі. Автор розміщує їх зі смислом – так щоб цей смисл був переданий іншим.

Антропний принцип – одне із найвражаючих досягнень постнекласичної науки [19]. Його було сформульовано, коли природознавців зацікавило філософське питання: чому ж світ влаштовано саме таким чином (раніше вчених цікавило, як влаштований всесвіт), тобто чому у всесвіті діють саме такі фізичні закони і чому фізичні константи мають саме такі значення? Науковці прийшли до висновку, що фундаментальні властивості всесвіту як цілісного утворення, які можна спостерігати, нерозривно пов'язані з існуванням життя [20, с. 37]. Ніяких «випадкових» властивостей води, повітря, ґрунту тощо не існує. Усе вивірено до дрібниць – найменше відхилення від зазначених параметрів унеможливує появу й існування живих систем на планеті і найголовнішої з них – людини. Учені виявили, що й фундаментальні властивості матеріального світу (вираженні у значеннях фундаментальних фізичних констант), також пов'язані з живою матерією всесвіту. Незначні зміни констант настільки змінюють умови у всесвіті, що життя в ньому стає неможливим. Таким чином, певні обмеження на фізичні закони і властивості всесвіту, які нині доступні людині для спостереження, доводять існування Спостерігача у ньому. Вседержитель для людини теж визначив роль спостерігача (в певних межах), як своєму співтворцю добра, істини і краси. Ця залежність між наявністю життя і, найголовніше, між існуванням людини (світ влаштовано так, що тільки в таких умовах можливе буття людини) і властивостями всесвіту, які можна спостерігати, й дістала назву «антропний принцип».

Безсумнівним є те, що результати наукових відкриттів можна піддавати різній інтерпретації. Офіційна наука, навіть постнекласична, не заявила, що факт існування Бога доведено (фактом є тільки те, що всі видатні вчені без винятку не були матеріалістами). Великі природознавці не приховували свого світогляду, проголошуючи свою віру чи переконання в існування Бога, Творця, Вищий розум, Абсолют, Архітектора світу, пантеїзм, теїзм, деїзм тощо. Однак досягнення постнекласичної науки дозволяють припустити із високою долею ймовірності те, що світ є створеним Вищим розумом, що в ньому все передбачено для появи й існування життя на Землі, і насамперед, людини на яку Вседержитель покладає надію як на спостерігача і впорядника видимого природного світу. Світ є не детермінованим єдиним цілим, який розвивається нелінійно і за принципом саморганізації, де людині відведена ключова роль. Існує Вседержитель, який спостерігає і підтримує світ у цілеспрямованому руслі. Біблія отримує, таким чином, наукову основу. Досягнення постнекласичної науки досить радикально впливають на світобачення сучасної людини, породжують питання: чи вистачить у людини

³ Кібернетика в умовах радянського режиму завдавала непоправної шкоди атеїзмові, через що оголошувалася лженаукою, служницею імперіалізму.

сил привести свої переконання у відповідність із надбаннями сучасного наукового знання?

Уявлення про соціальну реальність під впливом постнекласичної науки теж отримують нові філософські конотації. Висновки вчених приголомшливі. Так, І. Пригожин приходить до парадоксального висновку про те, що наша смертність є результатом недостатньої інформованості [21, с. 5]. Цей учений зробив дуже багато, щоб повернути час у фізику. Річ у тім, що до 70-х років ХХ ст. у фізиці панувало уявлення про те, що «насправді» все у світі відбувається у відповідності з лінійними динамічними законами. Як виявилось, процеси проходять нелінійно і, відповідно, нелінійні закони, хоч і теоретично, але вводять у науку положення про зворотність часу.

Соціальні науки дещо відстають від сучасної постнекласичної науки. У деяких випадках, глухі кути, у яких вони опинилися через вичерпаність уже застарілих уявлень, змушують активніше шукати нові підходи в розумінні соціальної реальності. В. Палагута, аналізуючи соціальну онтологію, акцентує увагу на пропозиції Е. Дюркгайма вести пошук певних антропологічних констант й універсальних символічних утворень, щоб подолати обмеженість попередніх методологічних підходів. Український дослідник робить важливий висновок: «У цьому сенсі досить слушною є ідея внутрішнього символічного конструювання феномену соціального. Необхідно відмітити, що ця ідея вказує на можливість розробки онтологічних основ сучасної соціальної теорії, але вже з позицій суб'єктивно-орієнтованого підходу. На це нині спрямовані зусилля низки соціальних теоретиків, що прагнуть у вивченні соціальної реальності перейти з позицій позитивізму і субстанціоналізму на позиції принципово інших теоретичних підходів, зокрема до соціально-топологічного і соціально-конструктивістського підходу» [22, с. 356].

Ідею розуміння соціальної реальності, що заснована на парадоксальних висновках постнекласичної науки демонструє зокрема П. Бурдьє [23]. Французький філософ вважає, що суспільство існує у двох іпостасях: по-перше, як «реальність першого порядку» – система – розподілення матеріальних ресурсів і засобів присвоєння престижних соціальних благ і цінностей, по-друге, як «реальність другого порядку» – символічна матриця практичної діяльності, поведінки, мислення, емоційних оцінок і суджень соціальних агентів. На думку П. Бурдьє [23], людські істоти є в один і той же час біологічними індивідами і соціальними агентами, що творять соціальність через причетність до соціального простору (до соціального поля). Як біологічні індивіди, люди знаходяться, так само як і предмети, у певному фізичному просторі і займають місце. Вони не володіють фізичною здатністю перебувати одночасно в декількох місцях. Місце, може бути визначене абсолютно, як те, де знаходиться агент або предмет, як «локалізація», або як позиція, як ранг у порядку. Займане місце може бути визначене як площа, поверхня й об'єм, який займає агент або предмет, його розміри або його габарити (як іноді кажуть про автомобіль). Одним із прикладів є місце проживання індивіда.

У той час, соціальний простір – це взаємовиключення (або розрізнення) позицій, які його утворюють, це структура співставлення соціальних позицій. Соціальні агенти, а також ними привласнені предмети (власність), розміщені в якомусь місці соціального простору, що може бути охарактеризована через його релятивну позицію щодо інших місць і через відстань, яка відокремлює це місце від інших. Соціальний простір прагне втілитися у фізичному просторі, наприклад, шляхом викорінення або депортації деяких небажаних людей. Можна також проаналізувати структуру університетського простору, що у різних його варіантах завжди прагне позначити видатне місце викладача (кафедру), або структуру міського простору (в Києві опозиція печерських пагорбів й іншої частини міста). Можна побачити, що соціальне розмежування, об'єктивоване у фізичному просторі, функціонує одночасно як принцип бачення, як категорія сприйняття й оцінювання, тобто, як ментальна структура. Саме за допомогою такого втілення в структурах присвоєного фізичного простору, накази соціального порядку і заклики до негласного порядку об'єктивної ієрархії перетворюються на системи переваг і в ментальні структури.

Соціальний простір, таким чином, вписано одночасно в об'єктивні просторові структури і в суб'єктивні структури, які є почасти продуктом інкорпорації об'єктивованих структур. Він схильний до того, щоб його розглядали як просторові схеми. Соціальний простір – це не фізичний простір, але він намагається втілитися в ньому якомога повніше [23, с. 24]. Фізичний простір – це соціальна конструкція і проекція соціального простору, об'єктивація існуючих суспільних відносин. Соціальний простір – абстрактний простір, що сконструйований полями (економічним, інтелектуальним тощо). Підсумовуючи філософське бачення соціальної реальності П. Бурдьє, яке представлено в дещо спрощеному вигляді, можна сказати, що воно враховує характерне положення постнекласичної науки – врахування людини, її душевно-духовного впливу на світ у якому вона живе і діє. Сучасне природознавство зробило досить успішну спробу об'єднати фізичний і інформаційний підходи. Як зазначає І. Герасимова: «Світ і об'єктивний, і суб'єктивний одночасно» [24, с. 218]. Видатний фізик

А. Ейнштейн ставив таке питання своїм опонентам: «Коли миша дивиться на Всесвіт, чи міняються від цього властивості останнього»? Ні, звісно, фізичні властивості Всесвіту не міняються, але в очах миші нічне небо, як і взагалі реальність, представляється іншими, ніж в очах і свідомості вченого астронома.

Якщо уявити собі стародавнє суспільство пастухів і виноградарів, то на відміну від нас вони не мали уявлень ні про електрони і протони, ні про гени чи галактики з мільярдами зоряних систем у кожній. Усього цього не було у їх реальності, тобто в їхньому інформаційному полі. «Незалежності» пізнання і світу від суб'єкта не існує, оскільки ми не можемо накласти свої уявлення про світ (свою реальність) на їх уявлення (їхню реальність). Людина розширює межі світу ентропійно (інформаційно). Унаслідок розширення та поглиблення людських уявлень світ набув динаміки. Стійкість об'єктивно-матеріалістичного підходу до дійсності пов'язана з її зовнішньою видимістю. Ми спостерігаємо «схід» і «захід» сонця», що й відображено в мові: «Сонце сходить і заходить»... Потрібна чимала сила уявлення, щоб всупереч «очевидності» зрозуміти, що без суб'єкта (прямого або непрямого) немає об'єкта. Йдеться про інформаційну революцію в науці та нашому житті. Те, що ми називаємо традиційним світоглядом, є «сумішню» безлічі суб'єктивних інформаційних «полів» різного рівня. При цьому домінуючу роль відіграє колективне інформаційне поле діячів науки.

Сучасна наука невпинно відходить від лапласівського детермінізму. Стахастична та нелінійна природа розвитку соціальної реальності спонукає вести пошук іншої основи забезпечення оптимального соціального буття. Для соціальних наук це має велике значення – з'являється потреба переходу від сутнісної до смислової орієнтації людського пізнання та діяльності. На прикладі неправильних типів державного устрою, Платон розкривав згубність для людей властивих їм вад і псевдоцінностей, які позначаються на життєвих установках усього населення. Невірні переконання людей стають причинами чвар, воєн, поганих законів і нещасного життя людини. Це дозволило філософу констатувати суперечливість людської природи, яка прагне замість саморозвитку до задоволень. Соціальна реальність – це проекція внутрішнього світу людини, її знань та уявлень, а також морально-інтелектуального рівня розвитку. У той же час треба враховувати, що і внутрішній світ людини є проекцією соціальної реальності. Суспільне оточення активно (тут виникає інше непросте питання з яким наповненням) впливає на внутрішній світ людини.

Соціальні науки разом із відповідями на питання «Чому?» стали орієнтуватися на відповіді на запитання «Навіщо?». Кожен соціальний феномен має причину свого виникнення, але не кожен має смисл свого існування. Хіба мало в нашому житті абсурдних фактів, що заважають нашому процвітанню?

У сучасній світовій філософії соціальна онтологія займає особливе місце, оскільки задається питаннями про смисл людського буття – головного питання Святого Письма – що означає бути людиною, яким має бути суспільство для прояву в людині людського і як облаштувати життя на розумних основах духовності, порядку, взаєморозуміння, любові? Усі ці питання набувають сенсу метафізичних пошуків призначення людини та її ролі у творенні справжнього людського суспільства. Життя кожної людини не редукується до пошуку «хліба насущного», людина покликана жити за моделлю справедливого, морального, раціонального, гармонійного співіснування, тобто так, як передбачив Вседержитель.

Таким чином, можна зробити головний висновок нашого дослідження: соціальна реальність є суб'єктивно-об'єктивною, це об'єктивований внутрішній світ людини та результат і одночасно процес цілеспрямованого творіння Вседержителя і людини як його співтворця. В інтересах людини привести світ (у тому числі її внутрішній світ) у якому вона живе у відповідність до задуму автора творіння. Саме це є умовою процвітання людини і суспільства на планеті. Ігнорування чи не розуміння цього несе військові, екологічні, економічні, демографічні, соціальні, сімейні, медичні та інші проблеми для людини.

Подальші дослідження важливо спрямувати на можливість передбачення майбутнього. Уже зрозуміло, що на основі жорсткої детермінації минулих і теперішніх подій та екстраполяцій сумнівно отримати вірогідний результат [25]. Звичайно відкидати детермінацію й екстраполяцію не варто, але вони мають вузькі межі свого застосування. Розширення можливостей передбачення постнекласична наука вбачає в тому, що потрібно перестати з порога відкидати екстрасенсоріку, пророкування, астрологію. Важливо побачити в них раціональне зерно, видобути корисні елементи, відкинувши при цьому окультний непотріб.

Література:

1. Жеребкін С. В. Нестабільні онтології в філософській антропології XX – XXI ст. [Текст] : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.04 / Жеребкін Сергій Васильович; Харк. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. – Х., 2013.

– 34 с.

2. Кузь О. М. Репрезентації суб'єктності в постсучасності [Текст] : монографія / Кузь Олег Миколайович; Харк. нац. екон. ун-т. – Х. : ІНЖЕК, 2010. – 310 с.

3. Мальована Н. В. Трансформація мовної реальності в умовах культурної глобалізації: філософсько-освітній вимір [Текст] : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.10 / Мальована Ніна Володимирівна; Харк. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. – Х., 2012. – 19 с.

4. Степаненко І. В. Духовність: філософські конструкти і соціокультурні репрезентації [Текст] : дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.04 / Степаненко Ірина Володимирівна; Харківський держ. педагогічний ун-т ім. Г.С.Сковороди. – Х., 2004. – 422 арк.

5. Степаненко І. В. Духовність у теоретико-методологічній перспективі антропології межі / І. В. Степаненко // Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання // Зб. наук. праць: Філософсько-антропологічні студії, 2013. – К. : СтилоС, 2013. – С. 282–289.

6. Базалук О. А. Окунаєсь в реальність / О. А. Базалук. – Полтава : АСМИ, 2008. – 342 с.

7. Куцепал Світлана Вікторівна. Онтологія в сучасній французькій філософії : Автореф. дис. ... доктора філософ. наук: 09.00.05 / Куцепал С.В.; КНУТШ. – Київ, 2005.

8. Аляєв Геннадій Євгенович. Онтологія і феноменологія незбагненого: С. Л. Франк у філософському дискурсі 20 сторіччя : Автореф. дис. ... доктора філософ. наук: 09.00.05 / Г. Є. Аляєв; КНУТШ. – Київ, 2003.

9. Баумейстер А. Онтологія як філософська дисципліна: український контекст / А. Баумейстер // Філософська думка : український науково-теоретичний часопис / Нац. акад. наук України, Ін-т філософії. – Київ, 2013. – № 5 : Філософський факультет. – С. 26–40.

10. Петренко В. Ф. Конструктивизм как новая парадигма в науках о человеке / В. Ф. Петренко // Вопросы философии : научно-теоретический журнал / РАН. – Москва, 2011. – № 6. – С. 75–81.

11. Гошовська, Валентина Андріївна. Соціальна реальність у контексті розбудови демократичного суспільства [Текст] : навч. посіб. / В. А. Гошовська; Нац. акад. держ. упр. при Президентові України. – Київ : НАДУ, 2008. – 290 с

12. Кравцов Ю. С. Соціальна реальність у контексті правової освіти [Текст] : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03 / Юрій Сергійович Кравцов; Держ. закл. «Південноукр. нац. пед. ун-т ім. К. Д. Ушинського». – Одеса, 2014. – 31 с.

13. Сознание и социальная реальность [Текст] / ред. И. Ф. Кононов; Луганский национальный педагогический ун-т им. Тараса Шевченко. Кафедра философии и социологии. Центр по изучению общественных процессов и проблем гуманизма. – Луганск : Альма матер, 2004. – 432 с.

14. Шарипова Роза Рафаковна. Социальная реальность как форма бытия [Текст] : науч.-метод. материалы для самостоятельной работы студ. 4-5-х курсов пед. вузов / Р. Р. Шарипова; Стерлитамакский гос. педагогический ин-т. – Стерлитамак : РИО Стерлитамакского гос. педагогического ун-та, 2001. – 84 с.

15. Данилевский Игорь Владимирович. Структуры коллективного бессознательного: квантовоподобная социальная реальность [Текст] / И. В. Данилевский; Казанский гос. энергетический ун-т. – 2. изд., испр. и доп. – М. : КомКнига, 2005. – 374 с.

16. Світоглядні імплікації науки / Валентин Сергійович Лук'янець, Олександр Михайлович Кравченко, Людмила Василівна Озадовська та ін.; В.о. НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С.Сковороди. – К. : Парапан, 2004. – 408 с.

17. Антология мировой философии : в 4-х т. – Москва : Мысль. – (Философское наследие). Т. 1, ч. 1 : Философия древности и средневековья. – 1969. – 576 с.

18. Кудрявцев Н. И. Синергетика как парадигма нелинейности / Н. И. Кудрявцев, С. А. Лебедев // Вопросы философии: Научно-теоретический журнал / РАН. – Москва, 2002. – № 12. – С. 55–63.

19. Хокинг С. Мир в ореховой скорлупке [Текст] : новейшие тайны Вселенной в кратком и красочном изложении / Стивен Хокинг; пер. с англ. А. Г. Сергеев. – СПб. : Амфора, 2007. – 218 с.

20. Космический разум: проблемы и суждения [Текст] / Общед. науч. центр проблем космического мышления, Секция «Жизнь и разум во Вселенной»; ред. кол.: Л. М. Гиндилис (отв. ред.) [и др.]. – М. : Международный Центр Рерихов : Мастер-Банк, 2008. – 358 с.

21. Пригожин Илья. Время, хаос, квант [Текст] : к решению парадокса времени / И. Пригожин, И. Стенгерс; пер. Ю. А. Данилов; ред. В. И. Аршинов. – М. : Прогресс, 1999. – 266 с.

22. Палагута В.И. Социальная онтология в контексте разработки современной социальной теории // Актуальные проблемы духовности : збірка наукових праць / Мін. осв. і науки України; Криворізький держ. пед. ун-т. – Кривий Ріг, 2009. – Вип. 10. – С. 350–359.

23. Бурдьє П. Социальное пространство: поля и практики [Текст] : пер. с фр. / Пьер Бурдьє; сост., общ. ред. пер., послесл. Н. А. Шматко. – М. : Институт экспериментальной социологии; СПб. : Алетей, 2005. – 576 с.

24. Герасимова И.А. Размышления о книге «Релятивизм как болезнь современной философии» / Вопросы философии. – 2015. – № 8. – С. 213–218. (Релятивизм как болезнь современной философии. Ответ. ред. В. А. Лекторский. – М. : Канон+РООИ «Реабилитация», 2015. – 392 с.).

25. Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. – СПб. : Издательский дом «Мирь», 2009. – 672 с.

Стаття рекомендована до друку кафедри філософії, політології і права Херсонського національного технічного університету, протокол № 3 від 9. 10. 2015 р.

УДК 1.14

Богдан Войтов

**ІДЕЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СЛУЖІННЯ ТА ПРОБЛЕМИ СМЕРТІ Й БЕЗСМЕРТЯ
У ТВОРІ КАСІЯНА САКОВИЧА «ВІРШІ НА ЖАЛІСНИЙ ПОГРЕБ ШЛЯХЕТНОГО
ЛИЦАРЯ ПЕТРА КОНАШЕВИЧА-САГАЙДАЧНОГО»**

Стаття ставить за мету розгляд ідей громадянського служіння та проблеми смерті й безсмертя у творі К. Саковича «Вірші...».

Автор хоче доповнити розуміння переходу релігійного сприйняття світу до філософського, від Середньовіччя до Відродження (на відміну від середньовічної культури, яка тяжіла до божественного, – це світська культура і водночас світогляд, який визнавав пріоритетними земні уподобання людини). Також у цій статті ми хочемо показати, що в добу Ренесансу людина починає усвідомлювати себе як особистість.

Ключові слова: Ренесанс, життя, смерть, безсмертя, слава, служіння суспільству, патріотизм.

Bohdan Voytov

**THE IDEA OF CIVIL SERVICE AND THE PROBLEM
OF THE DEATH AND IMMORTALITY IN THE PRODUCT KASIAN
«POEMS ON THE NOBLE KNIGHT RUEFUL BURY PETER KONASHEVICH-SAHAYDACHNYI»**

On the way of strengthening national spirituality, formation of modern Ukrainian philosophy great value has use of cultural and historical experience philosophical and educational activities Ukrainian thinkers XVI-XVII century who transmit the values European of Renaissance spiritual and educational culture to the native culture.

This article aims to show consideration the ideas of the civil service and the problem of death and immortality in the composition K. Sakovich «Verses ...».

The article should supplement the understanding of religious conversion to philosophical perception of the world, from the Middle Ages to the Renaissance (unlike medieval culture that tended to divine, it is a secular culture and at the same time worldview that recognize priority preferences earthly man). In this article we also want to show that in the age of Renaissance a person starts understanding his/her personality.

The idea of civil service was generated early Italian humanism which gave features moral behavior to social activities. Individualism and civic humanism begin to form. At the same time the problem of death and immortality was considered which meant a lot in contemporary society. We can say that the Renaissance worldview makes its mark on this subject which presents civil service to a higher level of existence, made it an exemplary role.

Key words: Renaissance, life, death, immortality, glory, public service, patriotism.

Богдан Войтов

**ИДЕЯ ГРАЖДАНСКОГО СЛУЖЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ
В ПРОИЗВЕДЕНИИ КАСИЯНА САКОВИЧА «СТИХИ НА ЖАЛОБНЫЙ ПОГРЕБ
БЛАГОРОДНОГО РЫЦАРЯ ПЕТРА КОНАШЕВИЧА-САГАЙДАЧНОГО»**

Цель статьи – рассмотрение идей гражданского служения и проблемы смерти и бессмертия в произведении К. Саковича «Стихи ...».

Автор хочет дополнить понимание перехода религиозного восприятия мира к философскому, от Средневековья до Возрождения (в отличие от средневековой культуры, которая тяготела к божественному, – это светская культура и одновременно мировоззрение, признавал пріоритетными земные предпочтения человека). Также в этой статье мы хотим показать, что в век Ренессанса человек начинает осознавать себя как личность.

Ключевые слова: Ренессанс, жизнь, смерть, бессмертие, слава, служение обществу, патриотизм.

У добу Ренесансу людина починає усвідомлювати себе як особистість. Також ця риса є характерною для українського Ренесансу. Філософські ідеї в цей період виражалися здебільшого у формі полемічних творів, навчальних курсів, віршах.

Багато сучасних українських філософів зацікавилися українською філософією доби Ренесансу. Достатньо згадати праці М. С. Возняка, В. С. Горського, Г. Ю. Грабовича, П. М. Кралюка, В. М. Нічик, І. В. Огородник, Я. М. Стратій та ін. У їхніх працях всебічно розглядаються особливості філософської думки України цього періоду. Значна увага приділяється антропологічній, онтологічній, суспільно-політичній проблематиці у творах ренесансних мислителів. Глибоке філософське осмислення творчості діячів української доби Ренесансу, почалося у другій половині ХХ – поч. ХХІ

ст., що свідчить про збільшення вагомості в сучасній українській духовній культурі та її збагаченню і розвитку завдяки зверненням до початків.

Тому наша стаття ставить за мету розгляд ідей громадянського служіння та проблеми смерті й безсмертя у творі К. Саковича «Вірші...».

На момент написання К. Саковичем «Вірші...» Україна перебувала в полі ренесансної культури. Виникають нові та розвиваються старі міста, здобуваються права самоврядування, розвивається торгівля та ремесло, існує постійна загроза ворожого нападу. Така ситуація вимагає появи освічених людей, як військових спеціалістів, так і лікарів, юристів, учителів, перекладачів і т.д. У зв'язку з цим значна частина молоді виїжджала за кордон для отримання освіти у провідних університетах та академіях Європи (Болонська, Падуанська, Празька, Краківська, Замоїська), які були центрами ренесансної культури, молодь сприймала передові гуманістичні ідеї. Відомий історик Якоб Буркхардт, писав: «Культура доби Відродження веде за собою не тільки низку зовнішніх відкриттів, її головна заслуга в тому, що вона вперше відкриває внутрішній світ людини і закликає її до нового життя» [8, с. 25]. Тому у «Віршах...», чітко простежуються ренесансні мотиви, які автор міг почерпнути навчаючись у Замоїській академії [3, с. 125].

Перш ніж перейти до висвітлення проблеми смерті й безсмертя, слід розглянути ідею громадянського служіння.

Ранній італійський гуманізм породжує ідею громадянського служіння, яка надає європейському гуманізму ще одну вагому ознаку. Можна сказати, що до божественної діяльності прирівнювалася, діяльність, спрямована на спільне благо, що і робило її критерієм моральної поведінки.

Починає формуватися ренесансний індивідуалізм, тобто іде розвиток усвідомлення своєї власної самосвідомості та значущості. Але цей процес крокує під егідою громадянського гуманізму, який призводить до розуміння того, що крім тебе самого є суспільство на яке потрібно направляти свою творчу діяльність.

Наслідуючи приклад західних гуманістів, українські використовували у своїх творах авторитет героїв античності та наголошували на великій ролі служіння суспільству, як одній із головних етичних чеснот. Характерним щодо цього є «Вірші...» Касіяна Саковича, у яких він прославляє героїзм гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного, а також говорить про боротьбу за свободу Вітчизни, за яку можна і потрібно покласти свою голову:

«ВолѢл сам, якъ Кодрус-кроль въ Атенахъ въ Греціи,
Смерть поднятъ, бы ойчизна толко была въ цѢлѢ.
Кгды жъ лепѢй ест стратити живот за ойчизну,
НѢжли неприятелю достать ся въ коризну.
Кто бовѢм за ойчизну не хочет вмирати,
Тот потомъ зъ ойчизною мусить погибати» [2].

Проаналізувавши етико-гуманістичні ідеї К. Саковича, можна сказати, що однією з основних рис його світогляду був глибокий патріотизм. Для нього особисте щастя не відокремлювалося від щастя Батьківщини, народу і від виконання кожною людиною свого громадянського обов'язку. Почуття обов'язку перед Вітчизною, найвищими ідеалами є ідеали громадянського служіння, свободи і патріотизму [5; 7, с. 332-338]. Він також згадує попередників П. К-Сагайдачного, а саме князів Олега та Володимира, але разом із тим порівнює свого героя з великими полководцями античності:

«Бо если выхваляетъ Кгреція Нестора,
Ахиллеса, Аякса, а Троя Гектора,
Атенчикове славятъ кроля Периклеса
И славного оного зъ нимъ Темистоклеса,
Римъ зась зъ смѢлости своего хвалитъ Курциуша
И зъ щасливыхъ потычокъ славитъ Помпеюша,
Теды теж и Россія Петра Са[га]йдачного
Подасть людемъ, въ памятку въѢку потомного,
Абы его послугы краввыи всѢ знали
И предъ народы годне его вспоминали...» [2].

У творі порушується широке коло етичних проблем, вирішення яких позитивно вплинуло б на майбутній розвиток суспільства. К. Сакович через увесь твір проводить патріотичну ідею, а також висуває ряд вимог до народних вождів. Гетьман повинен бути безкорисливим і справедливим, добрим стратегом, мати вольовий характер, не боятися зносити труднощі та не ставати заручником благ і почесей. Узагалі гетьман має уособлювати всі чесноти, а його військо повинне переносити будь-

які труднощі. А славу і волю вітчизні, вважає автор, може принести лише таке військо, на чолі якого стоїть мудрий і мужній гетьман.

Не оминув увагою К. Сакович і суспільних діячів, яким надавав ті ж риси, котрі хотів би бачити у своїх сучасниках, а саме: відданість Батьківщині, активну участь у суспільному житті, боротьбу за краще майбутнє. Засобами для виміру гідності громадянина, на його думку, можуть стати тільки власні заслуги перед суспільством.

Автор у своєму творі торкається багатьох питань, а саме морально-етичних, соціальних і національних, він також показує, що політичні ігри пастирів (які послуговуються своїми амбіціями) принесли лише біди і страждання простому народові.

«Въ церкви своей, на мѣстцах владыков-унѣтов,
Которых мает народ наш за езуитов,
Кгды ж унѣяти зъ ними єдиномудрѣствуютъ,
Всѣхъ подбити подъ владзу папѣ усилюють» [2].

Проаналізувавши «Вірші...», можна сказати, що автор представляє трохи іншу проблему смерті і безсмертя, ніж та, що була притаманна християнському світу доби Середньовіччя. У Середньовіччі проблему смерті й безсмертя розглядали виключно в релігійному сенсі: земне життя розглядалося, як таке, що тільки повинно служити підготовці до життя вічного в потойбічному світі, а смерть – це лише перехід від тимчасового існування до вічного.

Християнське розуміння ідеї безсмертя полягає в тому, що вмирає тільки тіло, а душа людини є безсмертною і її чекає потойбічне та вічне життя. Смерть не є завершенням життя взагалі, а лише припинення існування душі в смертному тілі, яку людині дав Бог: «І сказав Бог: «Створимо людину за образом Нашим, за подобою Нашою...». І створив Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, – і стала людина живою душею» [1, Бут., 1:26, 2:7]. Отже, все повертається до того з чого починалося: тіло, внаслідок смерті, стаючи порохом, повертається в землю, а душа, як образ Божий повертається до Бога. З цього й виходить ідея християнського розуміння безсмертя душі. Єдине, що може завадити вічному життю – це гріхи, які вона вчинила і тим самим обрідла себе на вічні муки в пеклі, аж до настання Страшного суду. Цим самим людина повинна дотримуватися певних правил, які в свою чергу позбавляли її індивідуалізації.

Розгляд цієї проблеми дещо видозмінюється в епоху Ренесансу. Поряд із традиційним християнським розумінням смерті й безсмертя, яке є релігійним, з'являється світське розуміння. Згідно з ним, людина може заслужити славу й добробут, пам'ять у вдячних нащадків, завдяки лицарським чеснотам, відданості Вітчизні, самовідреченню заради громадянського обов'язку, підвищенню почуття самосвідомості, відповідальності, готовності захищати життя і свободу свого народу ціною власного життя, своїми розумними і корисними для суспільства діями [4, с. 256; 6, с. 38]. Але ці дії потрібно зафіксувати в письмовій формі, наприклад у поетичному слові.

У «Віршах...» Касіян Сакович висуває саме такі ренесансні погляди, які повинні бути в людині, хоча він і не відкидає християнського розуміння смерті й безсмертя. Ось, як у творі говориться про те, що земне життя не має особливої цінності, а потрібно дбати про вічне життя та готуватися до нього:

«Богатство, мудрость, слава, сила – все преходить,
Нѣчого ся трвалога въ мѣрѣ не находить.
А творяй волю божію вѣчне пребывает.
Учѣмо ж ся чужими приклады карати,
Лакомства и злыхъ дѣл пилне ся варовати.
Кгды ж нѣчого спросного не внідет до неба,
Поки ся не очистить душа, якъ потреба...» [2].
Продовжує цю ж тему і п'ятий спудей, який говорить наступне:
«Я тыж вам хочу килька прикладов вказати,
Яко ся звыкли люде на смерть готовати,
Розмаитыи собѣ побудки чинячи,
Гробы, трунны, надгробки пред смертю рядячи.
Што не толко чинили сами христіане,
Але тыж изъ невѣрныхъ многи погане,
Аби таким способом на смерть пам'ятали,
До неї ся добримы діли готували...» [2].

Але разом із тим, автор багато говорить про славі дії Петра Конашевича-Сагайдачного і те, що призвело до цього:

«Шол потом до Острога, для наук уцтивых,
Тамъ теды Конашевич час немалый живши
И наук въ писмѣ нашом словенском навькши,
Потом, видячи ся битъ способным до мензства,
Шол до запорозкого славного рыцерства,
Межи которым презъ час не малый жиючи
И рицерских дѣлностей тамъ доказуючи.
Гетманом потом собѣ войско го обрало,
Изъ ним менжне татаров и турков бивало...» [2].

Саме в процесі освіти людина відкриває своє покликання, та робить свій життєвий вибір. Людина повинна реалізовувати свої здібності в земному житті, розвивати чесноти, служити добру й отримати за це небесну нагороду.

«За великую собѣ мѣл то нагороду,
Кгды зъ неволѣ вызволил кого на свободу.
Кгды ж война для тых толко причин маѣ быти,
Себе от кривд и иных так же боронити.
О цный гетмане, славный въ людех по всѣ вѣки,
Нехай тя приймет Христос въ небесны лики...» [2].

Також говориться про те, як гетьман боронив українську землю від ворогів, як звільняв невольників та про значний внесок у збереження православного духовенства. За його підтримки Йов Борецький був висвячений на митрополита, а декілька інших «владик» на єпископів. Сагайдачний надавав фінансову допомогу в розбудові православної церкви та братського руху.

Саме ці славні діяння, які будуть пам'ятати нащадки завдяки письмовому слову, зроблять гетьмана безсмертним:

«Несмертелной славы достойный гетмане,
Твоя слава въ молчаню нѣгды не зостане,
Поки Днѣпръ зъ Днѣстром многорыбныѣ плынути.
Будуть, поты дѣлности теж твои слынути.
Не зайдеш въ глубокое нѣкгды запомнѣня,
Анѣ ты лѣта пустять въ долгое молчѣня...» [2].

Із вище сказаного можна зробити висновок, що християнське розуміння проблеми смерті й безсмертя залишається, але доба Ренесансу робить свій відбиток. Філософсько-етичні концепції К. Саковича пройняті ідеями громадянського гуманізму, мали велике значення для формування ренесансного індивідуалізму.

Іде формування та усвідомлення ренесансного індивідуалізму, який показував людину досконалою (праведною). Цю досконалість, або праведність можна було досягнути не тільки відгороджуючись аскетичним способом життя від цього світу, а й суспільно значущою діяльністю. Для того щоб досягти безсмертя потрібно віднайти свій шлях служінню Богу і Вітчизні, лицарським чеснотам, заслужити собі славу. Що ми і простежуємо у «Віршах...» Касіяна Саковича, автор також наголошує на тому, що діяння гетьмана є взірцевими і їх потрібно наслідувати нащадкам. Такі погляди слід не тільки вивчати, але й поширювати серед сучасного українського суспільства.

Література:

1. Біблія. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://bibleonline.ru/bible/ukr/>.
2. Касіян Сакович. «Вірші на жалісний погреб шляхетного рицаря Петра Конашевича Сагайдачного». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://izbornyk.org.ua/ukrpoetry/anto37.htm>
3. Кралюк П. М. Дума про гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного: [повість] / Петро Кралюк. – Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – 136 с.
4. Нічик В. М. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах / В. М. Нічик, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій // Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). – К., 1990.
5. Огородник І.В. Історія філософської думки в Україні / І. В. Огородник, В. В. Огородник. Курс лекцій: Навч. посіб. – К.: Вища шк.: Т-во «Знання», КОО, 1999. – 543 с.
6. Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI – XVIII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків / Хв. Титов. – Київ, 1924.
7. Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. – К.: «Наукова думка», 1978. – 432 с.
8. Burckhardt Jakob. Kultura Odrodzenia we Włoszech. – Warszawa : PIW, 1991. – 412 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, проректор із навчальної та наукової роботи

Національного університету «Острозька академія» П. М. Кралюк

УДК 7.072.3

Тамара Чоп

УКРАЇНСЬКИЙ ФУТУРИЗМ У ВІТЧИЗНЯНИХ АНАЛІТИЧНИХ ПРАЦЯХ

Стаття присвячена дослідженню окремих естетичних категорій українського футуризму в аналітичних працях критиків як початку століття, так і сучасних науковців. З'ясовується рівень та повнота теоретичного погляду на естетичну концепцію напрямку, його залежність від пануючої ідеології.

Ключові слова: футуризм, М. Семенко, динамізм, естетика, бібліографія, критика.

Tamara Chop

UKRAINIAN FUTURISM IN NATIVE ANALYTICAL WORKS

The article deals with studying of particular aesthetic categories of Ukrainian futurism in analytical critics' works of the beginning of the century and modern scientists. The level and completeness of theoretical view on aesthetic concept of the branch, its dependence on the existing ideology are determined.

Critical articles concerning Ukrainian futurism have been published synchronically to the development of the branch itself. Provocative, categorical characteristics of its creative work were difficult to understand and accept, and for this reason in public's and critics' eyes perception of the direction was initially negative. Objective assessment of futuristic experiments was quite rare and concerned the general points of the concept. New wave of researches followed in the 1990-th. Not only ideological pan-futurism constructions, but the personality of its founding member and the main theoretic postulates come into view of scientists. The 21-st century discovers avant-garde over again and creative work of pan-futurism attracts attention of literary critics, philosophers and aesthetes as well. Meanwhile, the number of analytical works that deal with categories developed by futurism still remains insufficient to form the general aesthetic idea of the direction.

Key words: futurism, M. Semenko, dynamism, aesthetics, bibliography, criticism.

Тамара Чоп

УКРАИНСКИЙ ФУТУРИЗМ В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ АНАЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ

Статья посвящена изучению отдельных эстетических категорий украинского футуризма в аналитических работах критиков как начала века, так и современных ученых. Определяется уровень и полнота теоретического взгляда на эстетическую концепцию направления, его зависимость от существующей идеологии.

Критические статьи, посвященные украинскому футуризму выходят синхронно развитию самого направления. Провокативные, категорические характеристики его творчества было сложно понять и принять, поэтому восприятие направления публикой и критиков было изначально негативным. Объективная оценка футуристических экспериментов была довольно редким явлением и касалась общих положений концепции. Новый всплеск исследований последовал в 90-х годах. В поле зрения ученых попадает не только идеологические конструкции панфутуризма, но и личность его основателя, основные теоретические постулаты. XXI век заново открывает авангард, и творчество панфутуризма притягивает внимание не только литературоведов, но и философов, эстетиков. В тоже время, количество аналитических работ, посвященных категориям, выработанным футуризмом, остается недостаточным для формирования общей эстетической категории направления.

Ключевые слова: футуризм, М. Семенко, динамізм, естетика, бібліографія, критика.

Проблемність у висвітленні українського футуризму як визначального напрямку українського авангарду, полягає в різних концептуальних відношеннях. Епатажність, грубість, бурхливі виступи проти традиційної культури, антиреалізм, нефігуративний, абстрактний футуристичний живопис, абсолютизуючий поняття форми, – все це провокувало негативне сприйняття футуристів у період їхньої творчості не лише з боку публіки, але й критиків та колег по цеху. З іншого боку, складність у побудові цілісної футуристичної парадигми полягає в різних естетичних положеннях його жанрового спрямування. Так, наприклад, якщо літературний футуризм втілював концепцію деструктивності у своїй творчості, заперечував поняття естетизму, краси, духовності, традиції, підсилював це супротивом нонконформізму, то живописний кубофутуризм, розробляючи концепції «деструкції», орієнтувався на поняття «інтуїтивного», «духовного», «онтологічного», намагався через «деформацію» матеріального об'єкту на площині живописного твору звернути увагу глядача не на раціональне сприйняття твору, а на його підсвідоме «бачення».

Мета нашої статті полягає у формуванні уявлення щодо об'єму білих плям у розумінні теоретичної позиції українського літературного футуризму. У свою чергу, завданнями визначається огляд аналітичних досліджень напрямку в їхній хронологічній послідовності, що дозволить побачити не лише адекватність сприйняття його положень сучасниками та наступними поколіннями, але й зрозуміти роль вироблених футуризмом естетичних понять у подальшому розвитку української культури.

Перші аналітичні розвідки, присвячені аналізу естетики українського футуризму, з'являються одночасно з розгортанням самого напрямку. Найпотужніший їхній пласт присвячений літературному футуризму, представленому групою М. Семенка та його однодумців. Осібні положення естетики українського мистецтва майбутнього було проаналізовано в наукових працях та публікаціях сучасників та учасників напрямку, проте загальна кількість оціночних суджень щодо українського панфутуризму була, звичайно ж, негативного та ангажованого характеру. Найбільш відомі публікації тогочасних критиків (М. Євшан, М. Зеров, С. Єфремов) переважно вбачають у цих поетичних експериментах лише епігонство, пусту формалізацію, бажання бути оригінальним. Попри це, С. Єфремов влучно відзначає у Семенка барокові відгомони, «наслідування» Котляревського; літературознавець О. Дорошкевич – «натуралізм» та естетизацію буденності, аналізує витoki семенкового «телеграфного слова», позитивно оцінює синтез жанрів, як от: поєднання інтимної лірики на тлі урбаністичних замальовок. Об'єктивно намагається оцінити творчість М. Семенка відомий своєю увагою до літературної форми, критик Б. Якубський. У статті, присвяченій виходу зібрання поезій Семенка за більш, ніж 10-річний період, він виділяє два періоди у творчості поета: перший «пошуковий» та другий деструктивний. У межах цього поділу критик оцінює пошук нульової форми вірша, його деструкцію на складові та конструктивний принцип, що його використовує автор збірки на першому етапі творчості. Щодо другого, декадентського, з точки зору науковця, періоду, то поряд із звинуваченнями в неприхованому наслідуванні російських футуристів та, навіть, символістів, Якубський робить влучне зауваження, у якому відзначає оригінальність поезії Семенка завдяки її специфічній «щирості», «наївності». Автор, непересічна особистість якого проявлена в текстах, уважає літературознавець, – це збірний образ, який представляє «хвору, виламану, болісно витончену, неврастенічну, еротоманську душу певної верстви сучасності» [13, с. 493]. Окремими тезами торкається Якубський експериментальних технік та винаходів поета, ранніх віршів, схожих на імпресіоністичні ескізи та пізньої формули Семенкового «поезозамаларства».

Найбільш повноцінною, у плані естетичного аналізу, працею того часу є розгорнута стаття ще одного критика російського походження Єлизавети Старинкевич. Вона доволі послідовно аналізує не лише версифікаційну діяльність футуристів, але й їхню теоретичну концепцію, викладену в публікаціях О. Полторацького та М. Семенка. Звертаючись до концептуальної частини панфутуризму Старинкевич засуджує зведення мистецтва до «безумовних рефлексів», до примітивності їхньої критики емоцій, розмитості термінології (йдеться про Семенкову теорію «фактури» та «змісту») та непослідовності в основних поняттях панфутуризму: «деструкції» та «конструкції». Попри переважне критичне, негативне сприйняття творчості цього напрямку, дослідниця з'ясовує роль верлібру, неологізмів, образного боку футуристичної поезії, її евфоніки у формуванні читацького сприйняття. Виділяє різні види футуристичної деструкції вірша: метричну, синтаксичну, композиційну, внутрішню. Визначає різницю між російським та українським футуризмом у ставленні до прозових жанрів, у яких більшу варіативність нових форм вона бачить саме в панфутуризмі [13].

Наступний сплеск теоретичного аналізу футуризму настає лише в 90-х роках. Це не означає, що футуризм як напрямок не брався до уваги науковою думкою попередніх років, проте публікації щодо українського футуризму як у межах Радянського союзу, так і безпосередньо в Україні були одночасно негативними й обмежувались загальними шаблонними ремарками. Український футуризм не сприймався ані як літературний рух, ані як мистецьке явище загалом. О. Ільницький подає яскраву цитату М. Рильського щодо його ролі в історії української культури: «Шкідливу, руїнницьку роботу провадили в нашій мові лихоті пам'яті футуристи, конструктивісти та інші «істи», докладаючи всіх зусиль, щоб відірвати мову від живого народного коріння /.../ Не кажемо вже про суцільне блазенство й антинародне блюзнірство представників «лівої формації мистецтва», як ця групка себе називала» [8, с. 17]. Таким чином, футуристичний напрямок до Перебудови вважався винятково формалістичною групою «штукачів»-маргіналів, літературний доробок яких навіть не був вартий згадки в «Антології української поезії», друкованої в Києві 1957 року.

Дев'яності оприлюднюють спогади та частину творчого доробку панфутуристів, зокрема їхнього лідера, Михайля Семенка (Лео Крігер. Семенко 1979-1982), матеріали про якого надаються переважно його сім'єю. Дочка поета, відомий літературознавець Ірина Семенко, друкує під псевдонімом Лео Крігер публікації, присвячені культуртрегерській діяльності лідера руху українського футуриз-

му, аналізує елементи його літературного доробку. Вона позитивно оцінює такі яскраві елементи Семенкової творчості як екзотизми, які розширюють не лише літературну тематику того часу, але й свідомість читача; профанізацію поетичної мови, інфантілізм, що, на її думку, мали швидше декларативний, або «природничо-науковий» характер [13, с. 586]. Порівнюючи ранні версифікаційні експерименти батька з російськими поетами-футуристами, науковець указує на їхню концептуальну відмінність: замість Хлебніковської архаїзації та синтезу, український митець атомізує слово, його вірш – це психологізм та раціоналістичність; егоїзми Севєряніна трансформуються у творчості Семенка в поглиблений самоаналіз. Загалом, автор визначає творчість поета як екзистенціальний, що зводить нанівець звинувачення в епігонстві щодо російського «будетлянства». Подвійність внутрішнього Я лідера українського панфутуризму впадає в поле зору і літературознавця Галини Черниш, яка здійснила перше дисертаційне дослідження, присвячене постаті Михайля Семенка. Аналізуючи творчий шлях Семенка з точки зору біографічного методу, Черниш віднаходить у ньому несподівані риси романтичного героя, який насправді прихований за епатажем та блазнюванням поета [18].

Однією з перших робіт, присвячених висвітленню творчості власне українського футуризму, є дослідження діаспорного вченого О. Ільницького, багатолітня кропітка праця якого була репрезентована в монографії «Ukrainian Futurism, 1914-1930. A Historical and Critical Study» (була перевидана в Україні у 2003 році) [8]. У ній О. Ільницьким прослідковується історія зародження та створення українського футуризму на фоні історичних подій, які мали місце на той час в Україні. Яскраво відтворено творчий шлях представників руху, їх теоретичний та творчий доробок. Прослідковується діалог українського та російського футуризму як двох самодостатніх напрямків, на основі чого проводиться аналіз українського футуризму як повноправного літературного руху. Важливим є те, що окремий розділ присвячено висвітленню саме теоретичної платформи українського футуризму, його потрактуванню таких дискусійних на той час естетичних понять та категорій як: «мистецтво», «форма-зміст», «конструкція-деструкція-екструкція», частково проаналізовано співвідношення теоретичної бази футуристів та практичного втілення цих позицій у їхній творчості. Так Ільницький бере до уваги широковживані і доволі неоднозначні панфутуристичні поняття «конструкція» та «деструкція», «фактура» та «ідеологія», які розглядає з позиції соціальної системи, побудованої в футуризмі за аналогією до марксизму. Окремо дослідник розглядає суперечливе явище «екструкції», сприймане самими футуристами як тимчасова поступка у процесі абсолютного знищення «Великого Мистецтва». Загалом, теоретичний пласт українського футуризму виводиться Ільницьким як ідеологічна програма, окремі естетичні категорії постають у його аналізі як елементи необхідного входження, згідно із задумом футуристів, у реальне життя, революційний побут.

Вагомим внеском щодо історії становлення футуристичного напрямку є зібрання текстів та досліджень, упорядковані М. Сулимою у збірнику «Український футуризм. Вибрані сторінки» [15]. Цикл окремих його статей, присвячених не лише футуризму, але й конкретно творчому доробку лідера панфутуризму М. Семенка, дозволяє частково відтворити значення окремих концептуальних положень цього напрямку. Відбувається публікація теоретичних праць учасників в окремих номерах «Хроніки 2000», збірнику «Українські авангардисти як теоретики і публіцисти» [16], що суттєво полегшує процес формування загального уявлення про естетичну позицію українського футуризму. Загалом, Семенко та інші поети-футуристи, як представники літератури 20-х років, стають предметом подальших розвідок доктора філологічних наук, який плідно вивчає їхню діяльність до сьогоденного часу. У поле зору науковця попадає питання зв'язку футуризму із бароко, популярність та значення «екзотизмів», «подорожей» у творчості напрямку, феномен неологізмів власне українського футуризму і Семенка зокрема, загалом окремі версифікаційні експерименти футуристів [14].

Важливий внесок у дослідження українського футуризму здійснили публікації Л. Левчук, чия позиція відтворення цього напрямку як самодостатнього та яскравого явища української естетики та культури загалом, спровокувала низку аналітичних робіт. У своїй статті, розміщеній у ювілейному збірнику, присвяченому сторіччю футуризму, вона не лише піднімає питання виникнення українського футуризму та проблему національної приналежності його учасників, але й формує загальне уявлення про український футуризм як глобальне, різнопланове явище, що об'єднало собою такі непересічні постаті як О. Богомазов, К. Малевич, О. Екстер, М. Семенко, братів Бурлюків, О. Архипенка та інших не менш талановитих митців [17]. Водночас мистецтвознавець аналізує й естетичні риси кверо- та кубофутуризму: «словотворення», «деструкцію», «експеримент», «ритм», «синестезію», «поезюмалярство», інші елементи футуристичної концепції. У дослідженнях Л. Левчук український футуризм – це самодостатній естетичний феномен, який потребує більшої уваги з боку теоретичного аналізу [11]. Окремі дослідження у сфері візуальної поезії кубофутуризму, його зв'язку з версифікаційними експериментами бароко, аналіз поетичного я Семенка, його еротичну лірику були зроблені Ю. Ковалівим [9].

Не зважаючи на значне збільшення праць, присвячених футуризму вже з початку нового століття, ступінь розробленості теоретичного пласту футуристичних робіт залишається пропорційно меншим відносно висвітлення його витоків та діяльності. Публікації текстів представників футуристичного напрямку переважно друкуються без подальшого аналізу тих естетичних категорій та понять, із яких складається ключова платформа їхньої творчої діяльності. Лише останні роки дають певну кількість досліджень, які власне починають звертати увагу на концептуальну роль українського футуризму, синтетичний аналіз його естетичних пошуків та вплив на становлення сучасного постмодерного мистецтва.

Одними з найбільш цікавих та теоретично обґрунтованих досліджень українського літературного авангарду, у якому велика увага приділяється й українському футуризму як його невід'ємній та важливій частині, є публікації Г. Білої. Її монографія «Український літературний авангард. Пошуки, стилеві напрямки» досліджує український авангард як різнопланове синтетичне явище, що потребує переосмислення притаманних йому типологічних рис уже з точки зору застосування сучасної постмодерної методології, що допоможе оновити "рецепцію «старого авангарду»" [1, с. 11]. Дослідження Г. Білої цінне вже тим, що воно знімає стереотипний образ футуризму, як суто ідеологічно-реакційного напрямку, не в такт попадаючого тогочасному революційному настрою. Її глибока рецепція теоретичної бази українського футуризму, біографічного пласту учасників руху, їх творів, а також типів дискурсів, які впливали і, навіть, формували світоглядну позицію митців, подає нам картину свідомого творення цілісної естетичної концепції, самодостатньої щодо російського та італійського футуризму.

Актуальним залишається дослідження Сергія Жадана, відомого своєю літературною діяльністю у сфері прози, поезії, перекладів та есеїстики. Сфера його творчості, зорієнтованої на пошук нових постмодерних форм вираження, пересікається із сферою пошуків футуристів початку ХХ століття. Дисертаційне дослідження Сергія Жадана «Філософсько-естетичні погляди Михайля Семенка» присвячене дослідженню основних категорій та понять, які виводить у своїй творчості М. Семенко, його послідовну діяльність у футуристичних групах, таких як «Нова генерація», «Аспанфут», вплив західноєвропейських філософських концепцій Ніцше, Бергсона на творчість Семенка [6].

У контексті окремих філологічних досліджень розглядаються такі оригінально розроблені явища літературного футуризму як «верлібр», «алогічний текст», «ономатопея» (Науменко Н. В. Її монографія «Генеza та шляхи розвитку українського верлібру») [12]. Розгорнута стаття М. Гринишиної «Ідейно-філософські та естетичні засади українського футуризму в полілозі з італійським та російськими інваріантами (перша третина ХХ ст.)» подає не лише хронологічну картину розвитку футуризму в Італії, Росії та Україні, але й окреслює найбільш яскраві особливості їхньої естетики, ідеології, творчості загалом, обмежуючись літературною сферою [5]. Авторка звертає увагу на одночасну присутність експериментальної лексики та архаїчних мотивів у творчості кубофутуристів, оригінальну пластичність творимого ними слова.

Стилістична та жанрова діяльність футуристів є надзвичайно різноманітною та, водночас, суперечливою. Поезія, проза, література факту, поезофільми і навіть романістика – все це сфера експериментів напрямку. Останньому, доволі специфічному виду – футуристичному роману, яке намагались опанувати учасники Нової генерації, присвячена монографія М. Васьківця [2]. Автор зауважує, що як такого, окремого виду футуристичного роману не було, оскільки технічні новації, експерименти з формою та змістом так чи інакше перетинались у різних представників українського авангарду, проте він намагається дати характеристику індивідуальним спробам Гео Шкурупія та Леоніда Скрипника, які пробували себе в романістиці. Окремо дослідника цікавить постать Леоніда Скрипника, зважаючи на практично повну відсутність теоретичних досліджень, присвячених творчості письменника в сучасній науковій думці. Особливість доробку Скрипника, акцентована автором, це симбіоз двох видів мистецтва: кіно та художньої літератури. Васьків підкреслює оригінальність «синтетичної» форми скрипниківського твору (сценарій та роман), його наскрізну іронічність, гру з читачем.

Показовою є точка зору С. Рябчук, яку вона викладає у своїй статті "Український авангард: між деструкцією та «самозванством»" [13]. Аналізуючи інтегративну позицію українського літературного футуризму, який намагався об'єднати всі існуючі «ізми», дослідниця виявляє його амбівалентну елітарну-антиелітарну суть. Парадоксальність, невизначеність, подвійність футуристичної творчості Рябчук визначає як «самозванство» – одну з характерних, заснованих на іронічності, рис панфутуризму, напрямку, який науковець визначає як антистиль. Це підтверджує, з точки зору автора, дискурс насильства, дегуманізації, людини як внутрішньо порожнього, механістичного конструкту, відтвореного футуризмом. Звичайно, така позиція має право на існування, проте концепція авторського Я, Маски, Гри у творчості М. Семенка, інших представників напрямку, соціокультурної ситуації, у межах якої розгортається футуризм, змушує більш уважно проаналізувати його естетику.

Загалом, обмаль досліджень, присвячених естетичній позиції лідерів чи активних учасників власне українського футуризму є великим недоліком, враховуючи таку особливість футуризму як напрямку, творимого не стільки гуртом, скільки силою переконань окремих особистостей (Марінетті, Бурлюк, Семенко). Д. Бурлюка, як українського батька російського футуризму досліджують виключно росіяни. М. Семенку присвячено лише три окремі теоретичні розвідки філологічного спрямування: Г. Черниш, М. Жадана та Р. Гончарової. Саме тому, аналіз творчості митців-футуристів із позиції естетико-біографічного методу має надзвичайну актуальність, оскільки дозволить відкрити додаткові джерела та витoki українського футуризму.

Отже, теоретичний аналіз концептуальної бази українського літературного футуризму є доволі різноплановим, проте, як бачимо, лівова частка припадає на філологічні праці, натомість естетична рецепція присутня в якості окремих нарисів певних футуристичних категорій, без їхнього цілісного та послідовного вивчення. Таким чином, сучасна наукова думка потребує більшої уваги до вироблених футуризмом категорій («деструкція/конструкція/екструкція», «динамізм», «фактура/ідеологія», «поезюмалярство» та ін.). Оновлений погляд та методологічна база, підґрунтям якої є дослідження в області структуралізму та постструктуралізму, герменевтики, психоаналізу, семіотики та феноменології, дадуть можливість дослідження українського авангарду, і футуризму зокрема, як повноцінної естетичної парадигми, яка вплинула на формування сучасної української культури.

Література:

1. Біла Г. Український літературний авангард: Пошук, стильові напрямки. Монографія / Г. Біла. – Видання друге, доповнене та перероблене. – К. : Смолоскип, 2006. – 464 с.
2. Васьків М. С. Романні форми в українській літературі 1920-30-х років : монографія / М. С. Васьків. – Кам'янець-Подільський, 2009. – 325 с.
3. Веселовська Г. І. Український театральний авангард / Г. І. Веселовська / Ін-т проблем сучасного мист-ва. Нац. акад. мист-в України. – К. : Фенікс, 2010. – 368 с.
4. Гончаров Р. Форми реалізації авторської свідомості в ліриці Михайля Семенка: автореф. дис. на здобуття наук ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.01 «Українська література»/ Руслан Єгорович Гончаров. – Дніпропетровськ, 2006. – 20 с.
5. Гринишина М. «Ідейно-філософські та естетичні засади українського футуризму в полілозі з італійським та російськими інваріантами (перша третина ХХ ст.)» / М. Гринишина // Вісник Львівського університету. Серія мистецтвознавства. – Випуск 4. – Львів, 2004. – С. 138–49.
6. Жадан С. Філософсько-естетичні погляди Михайля Семенка [Текст] : автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.01 / Жадан Сергій Вікторович ; Харківський національний ун-т ім. В. Н. Каразіна. – Х., 2000. – 19 с.
7. Ільницький О. Леонід Скрипник. Інтелігент і футурист / О. Ільницький // Сучасність. – 1984. – № 10. – С. 7–11.
8. Ільницький О. Р. Український футуризм 1914-1930 / О. Р. Ільницький. – Львів : Літопис, 2003. – 453 с.
9. Ковалів Ю. Візуальна поезія Михайля Семенка / Ю. І. Ковалів // Літературознавчі студії. – 2013. – Вип. 39 (2). – С. 14-20. – Режим доступу: [http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Lits_2013_39\(2\)_4.pdf](http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Lits_2013_39(2)_4.pdf)
10. Ковальова О. Ю. Бінарні колізії модернізму та авангардизму в українській літературі першої половини ХХ ст. (творчість Лесі Українки, М. Семенка, Б.-І. Антонича): Автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.01 / О. Ю. Ковальова ; Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. – К., 2006. – 20 с.
11. Левчук Л. Українська естетика: традиції та сучасний стан : монографія / Л. Левчук. – Черкаси : видавництво «Маклаут», 2011. – 340 с.
12. Науменко Н. В. Генеза і шляхи розвитку українського верлібру кінця ХІХ – початку ХХІ ст.: автореф. дис. ... д-ра філол. наук : 10.01.01, 10.01.06 / Н. В. Науменко ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 41 с.
13. Рябчук С. М. Український авангард: між деструкцією та «самозванством» / С. М. Рябчук // Магістеріум. – К., 2007. – Вип. 29. – С. 75–82.
14. Семенко М. Вибрані твори / М. Семенко. – К. : Смолоскип, 2010. – 686 с.
15. Сулима М. Книжниця у семи розділах: Літературно- критичні статті й дослідження / М. Сулима. – К. : Фенікс, 2006. – 415 с.
16. Український футуризм. Вибрані сторінки. – Ніредьгаза, 1996
17. Українські авангардисти як теоретики і публіцисти / Упоряд.: Д. Горбачов. – К. : Тріумф, 2005. – 382 с.
18. Футуризм: історія, теорія, мистецька практика // Збірник наукових праць Київського Національного університету ім. Т. Шевченка. – Гуманітарні студії. – Вип. 24. – 2009.
19. Черниш Г. Н. Украинский футуризм и поэзия Михайля Семенко. Диссертация ... кандидата филол. наук.- К., 1989. – 181 с.

Рецензент – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування А. Є. Залужна

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Бойко Анжела Іванівна – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії Черкаського державного технологічного університету

Булка Дзвенислава Олексіївна – аспірантка кафедри теорії та історії культури філософського факультету ЛНУ ім. І. Франка

Вдовиченко Євген Володимирович – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Херсонського державного аграрного університету

Войтов Богдан Іванович – аспірант кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія»

Вячеславова Олена Анатоліївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Національного медичного університету ім. О. О. Богомольця.

Ганаба Світлана Олександрівна – доктор філософських наук, доцент кафедри філософських дисциплін Кам'янець-Подільського національного університету ім. Івана Огієнка

Зорченко Ірина Володимирівна – аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Квік Людмила Володимирівна – аспірантка кафедри релігієзнавства, теології і культурології ДВНЗ «Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника»

Колотова Оксана Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Чернігівського національного технологічного університету

Коновальчук Валентина Іванівна – кандидат психологічних наук, доцент завідувач кафедри психології Черкаського обласного інституту післядипломної освіти педагогічних працівників.

Кузін Віталій Вікторович – аспірант, кафедри філософії Національного університету ім. Тараса Шевченка.

Найдьонов Олександр Григорович – кандидат філософських наук, доцент, докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти Національної академії педагогічних наук України

Нежива Ольга Миколаївна – кандидат філософських наук, заступник начальника відділу організації наукової роботи Українського Державного Університету Фінансів та Міжнародної Торгівлі

Романюк Оксана Вікторівна – викладач кафедр і філософії та соціології Національного медичного університету імені О. О. Богомольця

Сігов Олексій Костянтинович – аспірант Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України

Тихомірова Фаріда Ахняївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

Чернієнко Володимир Олександрович – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М. Є. Жуковського «ХАІ».

Чигур Руслан Юрійович – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету

Чоп Тамара Олександрівна – асистент кафедри українознавства та філософії Тернопільського національного університету ім. Івана Пулюя

Шевчук Дмитро Михайлович – доктор філософських наук, доцент, декан гуманітарного факультету Національного університету «Острозька академія»

ЗМІСТ

Олексій Сігов ФЕНОМЕН СВІДЧЕННЯ В АНТИЧНОМУ ПОЛІСІ: ПЕРЕДУМОВИ ПОДІЄВОЇ КОНЦЕПЦІЇ ПРАВДИ	3
Володимир Черніск ФІЛОСОФІЯ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ	8
Дмитро Шевчук МАЙДАН (НЕ)ДОВІРИ В ГОРИЗОНТІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ	19
Оксана Романюк ТЕНДЕНЦІЇ АНТРОПОЛОГІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ	25
Анжела Бойко ПРАКТИЧНО-ПРАГМАТИЧНІ АСПЕКТИ РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ	30
Булка Дзвенислава СВОБОДА ЯК КЛЮЧОВИЙ АСПЕКТ МОРАЛЬНОГО ЖИТТЯ ЛЮДИНИ	36
Ольга Нежива СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД НА ДЕРЖАВНУ ОСВІТНЮ ПОЛІТИКУ УКРАЇНИ	43
Олена Вячеславова ДО ПРОБЛЕМИ ОБРАЗОТВОРЧОГО ТРОПОСУ: ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНА РЕФЛЕКСІЯ КОНЦЕПТУ «ФІГУРА»	47
Ксенія Гуржи САКРАЛЬНІ АРХЕТИПИ СТРУКТУРИ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО МІСТА	53
Ірина Зорченко ДИФУЗІЯ ПОНЯТТЯ «УТОПІЯ» І АМБІВАЛЕНТНІСТЬ УТОПІЧНОГО	60
Людмила Квік АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПАПИ БЕНЕДИКТА XVI	67
Оксана Колотова ОБРАЗ ДЗЕРКАЛА ТА ЕСТЕТИЧНІ ІДЕНТИФІКАЦІЇ СУБ'ЄКТА В СИМВОЛІЦІ ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ	71
Валентина Коновальчук СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ СТРАТЕГІЙ РОЗВИТКУ ПРОСТОРУ ОСВІТИ	76
Євген Вдовиченко ПРИЧИННО-НАСЛІДКОВА СКЛАДОВА КОРУПЦІЇ У СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ	82
Віталій Кузін ОРІЄНТАЛІЗМ ЕДВАРДА САЇДА ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ПОСТКОЛОНІАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ	87
Руслан Чигур ФЕНОМЕН ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	96
Фаріда Тихомірова ВІДОБРАЖЕННЯ СУСПІЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ У СОЦІАЛЬНІЙ РЕКЛАМІ	103
Світлана Ганаба КОНЦЕПЦІЯ «ЖИТТЄТВОРЧОСТІ» У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ	112
Олександр Найдьонов ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ ПІДХІД ДО СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ, ЛЮДИНИ ТА ЇЇ МІСЦЯ У ВСЕСВІТІ: АНТРОПНІЙ ПРИНЦИП	117
Богдан Войтов ІДЕЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СЛУЖІННЯ ТА ПРОБЛЕМИ СМЕРТІ Й БЕЗСМЕРТЯ У ТВОРІ КАСІЯНА САКОВИЧА «ВІРШІ НА ЖАЛІСНИЙ ПОГРЕБ ШЛЯХЕТНОГО ЛИЦАРЯ ПЕТРА КОНАШЕВИЧА- САГАЙДАЧНОГО»	124
Тамара Чоп УКРАЇНСЬКИЙ ФУТУРИЗМ У ВІТЧИЗНЯНИХ АНАЛІТИЧНИХ ПРАЦЯХ	128
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	133

Наукове видання

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

ВИПУСК 18

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 *Ю. Г. Шабатіна*

Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 15,81. Наклад 100 пр. Зам. № 93–15
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.